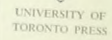
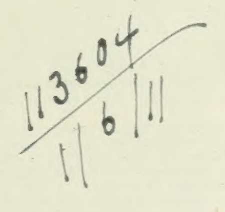

3 1761 06636449 8



DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES



14514 — PARIS, TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9

du moraliste répandent un très-grand jour sur nos rapports avec nos semblables, ou sur les passions et les intérêts, les vices et les ridicules qui naissent de leur commerce; mais elles ne pénètrent pas dans le fond de notre nature, elles ne montrent pas ce que nous sommes en nous-mêmes. Celles-là nous font mieux connaître l'homme, et celles-ci les hommes. Une saine philosophie doit s'efforcer de les réunir et de les compléter les unes par les autres. C'est pour cette raison que nous avons admis dans ce recueil plusieurs noms que les historiens de la philosophie ont l'habitude de négliger, comme ceux de La Rochefoucauld, de Vauvenargues, de La Bruyère.

Jean de La Bruyère naquit à Dourdan en 1639. Il fut d'abord trésorier de France à Caen; mais il venait à peine d'acheter cette charge, quand Bossuet le fit venir à Paris pour enseigner l'histoire au duc de Bourgogne. Il passa auprès de ce prince le reste de sa vie en qualité d'homme de lettres et de gentilhomme, avec une pension de mille écus. Ses *Caractères* furent publiés en 1687, et neuf ans après, c'est-à-dire en 1696, on les voit déjà arrivés à la neuvième édition. On a attribué ce succès à la malignité, aux intentions satiriques qu'on a cru deviner chez l'auteur, et au plaisir de reconnaître les originaux dont on suppose qu'il a tracé les portraits; nous le croyons suffisamment expliqué par le mérite même de l'ouvrage, par la finesse inimitable du style et la vérité des observations. La Bruyère fut reçu de l'Académie française le 15 juin 1693, et mourut à Versailles en 1696, âgé de cinquante-sept ans.

Ce qu'il honore par-dessus tout dans son livre, c'est le nom de la philosophie, et les philosophes sont vraiment ingrats de ne pas lui accorder même un souvenir. « Bien loin de s'effrayer, dit-il, ou de rougir même du nom de philosophe, il n'y a personne au monde qui ne dût avoir une forte teinture de philosophie : elle convient à tout le monde; la pratique en est utile à tous les âges, à tous les sexes et à toutes les conditions; elle nous console du bonheur d'autrui, des indignes préférences, des mauvais succès, du déclin de nos forces ou de notre beauté, etc. » Il est convaincu qu'il fait une œuvre philosophique, comme il le dit dans ces lignes, évidemment écrites pour lui-même : « Le philosophe consume sa vie à observer les hommes, et il use ses esprits à en démêler les vices et le ridicule. S'il donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein. »

Mais en s'efforçant de réunir toutes les qualités d'un philosophe, il refuse d'en porter le titre, ou, pour employer ses expressions, d'en prendre l'enseigne; il veut instruire les hommes sans manquer d'égard pour leur faiblesse. C'est pour cela qu'il évite de donner une forme systématique à ses pensées et d'écrire un ouvrage suivi qui ne serait pas lu. « Je renonce, dit-il, à tout ce qui a été, qui est et qui sera livre. Berylle tombe en syncope à la vue d'un chat, et moi à la vue d'un livre. » Nous croyons que La Bruyère se fait illusion ici : ce n'est point l'horreur instinctive des livres et des traités qui l'a empêché d'en composer un; ce n'est pas plus le désir de ménager la faiblesse de son siècle et des hommes en général; c'est l'idée même qu'il se fait de la philosophie. Nous venons de voir, en effet, que la philosophie pour lui est moins une science qu'une sagesse pratique, fondée à la fois sur le bon sens, le sentiment et l'expérience de la vie. Tous ces moyens lui sont également bons; et comme il les emploie, tantôt l'un, tantôt l'autre, avec la même confiance, sans chercher à les subordonner à une faculté supérieure, il n'est pas rare que ses réflexions et ses maximes se contredisent et, pour être plus juste, se corrigent les unes les autres. C'est précisément ce qui distingue La Bruyère de La Rochefoucauld. Celui-ci est plus conséquent et plus systématique; celui-là plus exact; l'un ramène tout à un seul principe, qui est peut-être l'expression des hommes qu'il a connus, mais non pas de l'humanité; l'autre, sans porter au fond un meilleur jugement sur la société, adoucit par le sentiment, ou les aperçus d'une haute et saine raison, les résultats tristes ou sévères de l'expérience. Nous allons démontrer, par quelques exemples, la vérité de cette appréciation, en nous arrêtant naturellement aux sujets les plus propres à intéresser le philosophe, comme la raison, la sagesse, la société, la nature humaine, la religion, ou plutôt les croyances naturelles qui en sont la base.

« Il ne faut pas vingt années accomplies pour voir changer les hommes d'opinion sur les choses les plus sérieuses, comme sur celles qui ont paru les plus sûres et les plus vraies. Je ne hasarderai pas d'avancer que le feu en soi et indépendamment de nos sensations n'a aucune chaleur, c'est-à-dire rien de semblable à ce que nous éprouvons en nous-mêmes à son approche, de peur que quelque jour il ne devienne aussi chaud qu'il a jamais été. J'assurerai aussi peu qu'une ligne droite tombant sur une autre ligne droite fait deux angles droits, ou égaux à deux droits, de peur que les hommes venant à y découvrir quelque chose de plus ou de moins, je ne sois raillé de ma proposition. » Telle est la manière presque sceptique dont La Bruyère parle de la raison; mais voici un autre passage où, au contraire, il la relève, et proclame son universalité. « La prévention du pays jointe à l'orgueil de la nation nous fait oublier que la raison est de tous les climats, et que l'on pense juste partout où il y a des hommes. » Ici il se plaint que la raison n'a pas le temps de se montrer dans notre courte existence; car notre vie, selon lui, se partage en trois époques : dans l'une, c'est l'instinct seul qui nous gouverne, et la raison ne paraît pas encore; dans l'autre, elle est obscurcie par les passions; dans la dernière, elle s'affaisse et s'éteint sous le poids des années. Ailleurs il ouvre à la pensée une carrière éblouissante et reconnaît la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain. Le monde, si nous l'en croyons, ne fait que commencer; nous imaginons à peine ce qu'il nous reste encore à découvrir dans les arts, dans les sciences, dans la nature, dans l'histoire; c'est une légère expérience que celle de six ou sept mille ans.

Les mêmes variations se font remarquer en lui lorsqu'il parle de la nature humaine en général et du degré de perfection dont elle est susceptible. Plaçant en regard de l'homme tel qu'il est le sage tel que le comprend le stoïcisme, il ne voit rien de plus chimérique et de plus vain que cette idée. Pendant que ce sage imaginaire, insensible à la douleur et à l'adversité, inébranlable à l'image de la mort, assiste avec indifférence à la ruine de l'univers, « l'homme qui est en effet sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux et perd la respiration pour un chien perdu ou pour une porcelaine qui est en pièces. » Ce n'est pas seulement l'exagération qu'on blâme ici, c'est le principe même que l'on nie, ou la sagesse qu'on refuse à l'humanité : alors que signifie ce portrait dont l'original n'a jamais existé et n'existera jamais? « Le sage guérit de l'ambition par l'ambition même; il tend à de si grandes choses qu'il ne peut se

borner a ce qu'on appelle des trésors, des postes, la fortune et la faveur; il ne voit rien dans de si faibles avantages qui soit assez bon et assez solide pour remplir son cœur et pour mériter ses soins et ses désirs; il a même besoin d'efforts pour ne les pas trop dédaigner; le seul bien capable de le tenter est cette sorte de gloire qui devrait naître de la vertu toute pure et toute simple; mais l'homme ne l'accorde guère, et il s'en passe. » Le stoïcisme, qu'il appelle un jeu d'esprit, n'est-il pas renfermé tout entier dans ces mots : « Il n'y a pour l'homme qu'un vrai malheur, qui est de se trouver en faute et d'avoir quelque chose à se reprocher. »

Nous avons dit que La Bruyère n'avait pas au fond une meilleure opinion des hommes que La Rochefoucauld, et en effet rien de plus sombre que la peinture qu'il fait à plusieurs reprises de leurs vices et de leurs faiblesses. Il les représente durs, injustes, ingrats, égoïstes, et, ce qu'il y a de pis, c'est qu'ils ne sont pas devenus tels par leur faute, c'est de la nature même qu'ils tiennent tous ces vices; leur en vouloir, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève. S'ils paraissent se transformer par intervalles, c'est dans leur extérieur, dans leurs habits, dans leur langage, non dans leurs sentiments et leurs penchants. « Ils changent de goûts quelquefois; ils gardent leurs mœurs toujours mauvaises, fermes et constants dans le mal ou dans l'indifférence pour le bien. » Le pouvoir qu'ils ont sur eux-mêmes semble se borner à doubler par l'habitude le nombre et la force de leurs passions.

Mais, à défaut de principes arrêtés, les sentiments naturels de la pitié et de la bienveillance viennent bientôt corriger ces tristes résultats de l'expérience. « Un esprit raisonnable peut haïr les hommes en général, où il y a si peu de vertu; mais il excuse les particuliers, il les aime même par des motifs plus relevés, et il s'étudie à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence. » Les sentiments qu'il recommande ici, La Bruyère ne les a pas ignorés; les réflexions qu'il fait sur la bienveillance, sur l'amitié, sur l'amour, sur la politesse, nous attestent chez lui une âme non moins tendre qu'élevée, et nous montrent l'homme rachetant par ses qualités les défauts de l'observateur et, il faut le dire aussi, les prétentions du bel esprit. C'est lui qui a écrit ces mots : « Le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui. — Il vaut mieux s'exposer à l'ingratitude que de manquer aux misérables. — Il faut briguer la faveur de ceux à qui l'on veut du bien, plutôt que de ceux de qui l'on espère du bien. » Nous serions entraînés trop loin, ou plutôt il faudrait tout citer si nous voulions montrer avec quelle finesse il a observé les autres affections du cœur humain; nous ajouterons seulement que ce n'est pas assez, selon lui, d'aimer pour notre propre compte, il faut, en quelque sorte, faire des provisions d'amitié pour le compte de ceux que nous voulons servir. « C'est assez pour soi, dit-il, d'un fidèle ami; c'est même beaucoup de l'avoir rencontré; on ne peut en avoir trop pour le service des autres. » Par suite de la même pensée, il distingue deux espèces de philosophie : l'une qui nous élève au-dessus de l'ambition; l'autre qui nous soumet à toutes ses exigences en faveur de nos amis. Cette dernière est celle qu'il estime la meilleure.

Ce qui inspire surtout à La Bruyère de l'indulgence pour les hommes, c'est la misère de leur condition. Il les trouve encore plus malheureux que méchants : malheureux de vivre, malheureux de mourir, malheureux de ne savoir se résigner ni à la vie ni à la mort. Les réflexions que lui fournit ce grave sujet nous rappellent quelquefois, pour le fond comme pour la forme, les *Pensées* de Pascal : « Il n'y a pour l'homme que trois événements : naître, vivre et mourir; il ne se sent pas naître, il souffre à mourir, et il oublie de vivre. » D'ailleurs, quelle idée devons-nous nous faire de cette vie? Elle est un sommeil dont nous sortons par la mort : si elle est misérable, elle est pénible à supporter; si elle est heureuse, il est horrible de la perdre. « L'un, ajoute La Bruyère, revient à l'autre. » Mais elle est toujours misérable, comme l'expriment ces paroles si pleines de tristesse : « Il faut rire avant que d'être heureux, de peur de mourir sans avoir ri. » La mort, au lieu d'être une délivrance, ne fait qu'ajouter aux tourments de la vie, car elle se fait sentir à tous les moments, et il est plus dur de l'appréhender que de la souffrir. Enfin entre la vie et la mort, en quelque sorte, est la vieillesse que l'on craint et que l'on n'est pas sûr d'atteindre : aussi le sentiment qui semble être le plus profond chez l'auteur des *Caractères* est-il celui de la pitié; il l'éprouve jusqu'au sein de la joie et des plaisirs : « Il y a une espèce de honte, dit-il, d'être heureux à la vue de certaines misères.... Il semble qu'aux âmes bien nées les fêtes, les spectacles, la symphonie rapprochent et font mieux sentir l'infortune de nos proches et de nos amis. » Il représente la pitié comme la seule faiblesse du sage : « Une grande âme est au-dessus de l'injure, de l'injustice, de la douleur, de la moquerie, et elle serait invulnérable si elle ne souffrait par la compassion. »

Mais si les hommes sont si mauvais de leur nature, qu'il n'y a que la pitié qui puisse empêcher de les haïr, et leurs misères qui soient plus grandes que leurs vices, que faut-il donc penser de l'auteur d'une telle œuvre, et pourquoi, pour quelle fin l'a-t-il produite? Si La Bruyère avait été conséquent avec lui-même, il serait arrivé au moins jusqu'au scepticisme en matière de religion; il aurait certainement douté de l'existence de Dieu et de l'âme humaine. L'élévation naturelle de son âme et la droiture de son jugement ont heureusement remédié encore cette fois à l'inexactitude de ses observations. Il défend contre les incrédules et les indifférents les deux dogmes que nous venons de désigner; il les défend par des raisons philosophiques et, ce qui n'est pas indifférent à remarquer, par des arguments cartésiens. Le dernier chapitre de son livre, intitulé *Des esprits forts*, est tout entier consacré à ce dessein.

Les esprits forts, selon lui, sont les esprits faibles qui, bornés dans leurs idées et dans leurs désirs, ne savent point se détacher de la terre, et ont la vue trop courte pour comprendre la grandeur de l'univers et la dignité de notre âme. Comme ils risquent plus que ceux qui suivent le train commun et ce qu'il appelle les grandes règles, il voudrait qu'ils sussent davantage et que leurs arguments fussent absolument au-dessus de toute contradiction. Il voudrait, en outre, avoir l'assurance que leurs passions n'entrent pour rien dans leur incrédulité. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux conditions ne sont jamais remplies, et cette impuissance de l'athéisme en présence du sentiment religieux qu'on rencontre chez tous les hommes, est une première preuve de l'existence de Dieu. « L'impossibilité où je suis de prouver que Dieu n'est pas, me découvre son existence. Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point : cela me suffit; tout le raisonnement du monde m'est inutile; je conclus que Dieu existe; cette conclusion est dans ma nature; j'en ai

reçu les principes trop aisément dans mon enfance, et je les ai conservés depuis trop naturellement, dans un âge plus avancé, pour les soupçonner de fausseté. »

Toutefois il ne se borne point à cette seule preuve : au sentiment il ajoute la raison ; et quoiqu'il n'aime pas, comme il dit, une philosophie trop subtile et trop idéale, il admet pourtant la métaphysique dans la mesure où elle est nécessaire à la morale, et où le bon sens peut la suivre. Le principe auquel il en appelle d'abord, c'est la nécessité de remonter à une première cause. Il démontre ensuite que cette cause ne peut être qu'un esprit, et il justifie cette conclusion par le fait de notre propre pensée. « Je pense, dit-il; donc, Dieu existe : car ce qui pense en moi, je ne le dois point à moi-même.... Je ne le dois point à un être qui soit au-dessus de moi et qui soit matière, puisqu'il est impossible que la matière soit au-dessus de ce qui pense : je le dois donc à un être qui est au-dessus de moi et qui n'est point matière; et c'est Dieu. » Le même argument sert à prouver la spiritualité de l'âme : car, en même temps que j'ai conscience de ma pensée, j'ai la certitude qu'elle est incompatible avec les propriétés du corps. La nature spirituelle de l'âme nous la montre indivisible, incorruptible, et sur ce double attribut se fonde son immortalité. D'ailleurs l'essence seule de la pensée, et les notions éternelles qu'elle renferme, suffisent pour nous garantir une existence sans terme. « Je ne conçois point qu'une âme que Dieu a voulu remplir de l'idée de son être infini et souverainement parfait, doive être anéantie. » C'est, comme on voit, un résumé presque complet des *Méditations métaphysiques* auquel l'auteur ajoute une magnifique description de l'ordre matériel de l'univers. Mais à côté de l'influence de Descartes on rencontre quelquefois celle de Pascal, que nous avons déjà signalée plus haut. Ainsi, à l'imitation de l'auteur des *Pensées*, La Bruyère nous montre la vertu et la religion comme une sorte de gageure où il y a tout à gagner et rien à perdre. Il a même des réflexions qu'on tournerait facilement contre le but qu'il poursuit; celle-ci, par exemple : « On doute de Dieu dans une pleine santé, comme l'on doute que ce soit pécher que d'avoir un commerce avec une personne libre; quand on devient malade, on quitte sa concubine, et l'on croit en Dieu. » Mais ce sont là des saillies plutôt que des pensées. La Bruyère ne doute pas de la raison; et tout en lui donnant pour auxiliaire le sentiment, il en fait la base la plus solide de la morale et de la religion. C'est au nom de cette foi universelle de l'intelligence et du cœur, qu'il s'élève à chaque instant contre la dévotion étroite ou purement mécanique dont se contentent la plupart des hommes. « Un dévot, dit-il, est celui qui, sous un roi athée, serait athée.... Les dévots ne connaissent de crime que l'incontinence, parlons plus précisément, que le bruit et les dehors de l'incontinence. » On citerait une foule de maximes de ce genre ; mais en voici une qui les surpasse et les renferme toutes : « L'homme de bien est celui qui n'est ni un saint ni un dévot, et qui s'est borné à n'avoir que de la vertu. »

L'auteur des *Caractères* ne montre pas moins d'indépendance dans les jugements qu'il porte sur le gouvernement et l'organisation de la société. Le chapitre auquel il a donné pour titre : *Du souverain ou de la république*, est un des plus curieux de son livre. Il pense avec raison qu'aucune forme de gouvernement n'est absolument bonne ou absolument mauvaise, et que le plus sage est de donner la préférence à celle où l'on est né. Cependant il y en a une qu'il condamne, ou du moins qu'il regarde comme la plus mauvaise : c'est le despotisme. Il ne reconnaît point de patrie sous un pareil régime. Le prince est le dépositaire des lois et de la justice auxquelles les hommes sont naturellement soumis, et tous ses actes doivent émaner de ce principe, tous ses intérêts doivent se confondre avec ceux de l'État. La gloire et la grandeur extérieure d'un royaume le touchent moins qu'une administration sage et équitable, qui fait régner la paix, l'abondance, la sécurité, la justice, qui favorise le commerce et tous les arts de la civilisation. Il n'admet l'inégalité des conditions que dans la mesure où elle est nécessaire au maintien de l'ordre ; hors de là elle lui paraît une infraction aux lois de Dieu et de la nature. Il voudrait qu'elle ne se montrât pas trop même chez le souverain, et il interdit à celui-ci le faste et le luxe. Mais une fois que le mal existe, il ne faut pas se presser d'amener un changement : car en politique le remède est souvent pire que le mal. A ces idées générales, il joint la critique amère de la société de son temps, du faste et de la mollesse des gens d'église, de l'orgueil et de la bassesse des courtisans, de la morgue des financiers et de la misère du peuple, surtout des habitants de la campagne. Il s'élève aussi contre la vénalité des charges, la mauvaise organisation de la justice et l'usage odieux de la question. « La question, dit-il, est une invention merveilleuse et tout à fait sûre pour perdre un innocent qui a la complexion faible, et sauver un coupable qui est né robuste. »

En résumé, si l'on n'accorde pas à La Bruyère le titre de philosophe, on ne peut lui refuser celui de libre penseur. S'il n'y a rien dans son immortel ouvrage qui ressemble à un système, on y trouve des observations fines et délicates, des sentiments élevés, une raison saine et pénétrante, tout ce qui peut répandre la plus vive lumière sur la nature humaine.

Toute bibliographie est ici superflue; nous nous bornons à indiquer quelques études sur La Bruyère : *De La Bruyère*, par M. Caboche, Paris, 1844, in-8; — *De politica et sociali Bruyerii doctrina*, par M. Speckert, 1848, in-8; — *Études sur les moralistes français*, par M. Prévost-Paradol, Paris, 1865, in-12.

LA CHAMBRE (Marin Cureau de), écrivain français, né au Mans, suivant Condorcet, en 1613, mais plus probablement à la fin du XVI[e] siècle, puisqu'il déclare dans un ouvrage publié en 1666 « qu'il est un vieux soldat qui a fait toutes ses campagnes. » Nicéron indique l'année 1594. Médecin, physicien, littérateur, érudit et philosophe, il joignait à tous ses talents l'art de flatter, comme on le voit dans ses préfaces et ses dédicaces. Il s'était attaché au chancelier Séguier, et le remercie quelque part « de ce singulier honneur qu'il lui a fait d'avoir bien voulu qu'il ait contribué à la conservation de la plus belle vie du monde.» Il devint membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences, et médecin ordinaire du roi Louis XIII. Il mourut en 1675. Parmi ses nombreux ouvrages, il en est qui traitent de questions purement scientifiques, comme du débordement du Nil, de la lumière, de la digestion, et même de la chiromancie, et il suffit de dire qu'ils n'ont pas grand mérite. Les autres concernent la philosophie, et on peut les ranger en deux classes. Les premiers ont pour objet l'âme humaine; ce sont : *les Caractères des passions*, Paris, 1640 à 1662, cinq volumes, souvent réimprimés pendant le XVII[e] siècle; *l'Art de connaître les hommes*, Paris, 1659; *le Système de l'âme*, ibid., 1665. Une troisième partie faisant suite à

cet ouvrage et contenant des réponses aux objections parut en 1667. Les seconds examinent la question alors très-controversée de la nature des bêtes : *Traité de la connaissance des animaux où tout ce qui a esté dict pour ou contre le raisonnement des bestes est examiné*, Paris, 1648. — *Discours sur l'amitié et la haine qui se trouvent entre les animaux*, Paris, 1667. Les opinions de l'auteur, dans ces deux séries d'ouvrages, ne se rattachent directement à aucun des systèmes alors florissants ; on y voit une sorte de compromis entre celui de Descartes et celui de Gassendi, avec une préférence marquée pour ce dernier, auquel il emprunte les principes de sa physique. Il n'y a rien de solide dans l'étude des passions, qui sont surtout considérées dans leurs conditions organiques, et dans leurs effets sur le corps. Quant à la nature de l'âme, de La Chambre est plus original : il prétend établir que l'âme a une extension et par conséquent des parties, une figure, et une grandeur, parce que ce sont les suites nécessaires de la quantité. Comme ces propositions paraissent proches du matérialisme, il se hâte de leur donner un tour plus favorable. Cette extension, dit-il, n'est pas corporelle et catégorique, mais spirituelle et transcendante. » Il pourrait en suivant cette voie arriver à des considérations d'un grand intérêt, et que d'autres ont abordées après lui ; mais il n'a pas la vigueur d'esprit nécessaire pour rendre plausible son paradoxe ; il se borne à établir que le nombre est une quantité, qu'il peut être spirituel, puisque plusieurs âmes constituent aussi bien un nombre que plusieurs corps, et il applique sans plus de scrupule cette explication à la quantité continue ou à l'extension. L'âme d'ailleurs n'est-elle pas bornée, et par suite privée d'immensité, c'est-à-dire mesurable ; n'est-elle pas divisible selon ses pouvoirs, et mobile dans l'espace, comme les anges eux-mêmes? Cette belle doctrine, ajoute-t-il, a un grand avantage : Si l'âme a des parties, on peut distinguer en elle celles qui sont attachées au corps, qui font un seul tout avec les organes, dépendent du monde matériel et sont comme lui exposées à la dissolution ; et d'un autre côté « des parties libres », c'est-à-dire tout à fait détachées du corps, qui seules accomplissent les opérations intellectuelles, et seules aussi ne sont pas sujettes à la mort. Enfin il est juste de reconnaître que de La Chambre a combattu l'hypothèse cartésienne de l'automatisme des animaux ; mais il ne donne pas de très-bonnes raisons de son opinion, et encore les affaiblit-il, en se jetant tout à l'opposé, et en accordant aux animaux presque tous les priviléges de la nature humaine. On n'a jamais, que nous sachions, apprécié la doctrine philosophique de cet auteur ; mais on peut consulter sur sa vie et ses travaux scientifiques : Nicéron, *Mémoires*, t. XXVII ; Condorcet, *Éloge des Académiciens*, etc., et surtout B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. III. On ne le confondra pas avec un prêtre théologien, du même nom, qui a écrit bien après lui (1698-1753) et dont on cite un *Abrégé de la philosophie, ou dissertations sur la certitude humaine, la logique, la métaphysique et la morale*, Paris, 1754.

LACROZE (Mathurin Veyssière de), né à Nantes en 1661, mort à Berlin en 1739, après beaucoup d'aventures et de malheurs, bibliothécaire du roi et professeur de philosophie au collége français, est célèbre comme orientaliste du premier ordre, et comme historien savant et consciencieux. Il est connu des philosophes pour avoir été l'ami dévoué et reconnaissant de Leibniz, avec lequel il cherchait à débrouiller l'origine et la nature des langues, et qui aimait à puiser dans sa prodigieuse mémoire, qu'il nommait une bibliothèque vivante. Il est plus connu encore par l'acharnement avec lequel il combattait le scepticisme historique du P. Hardouin, par sa longue et vive guerre contre les athées, véritables ou prétendus tels, depuis Pomponace et Vanini jusqu'à Toland, enfin par la polémique qu'il soutint contre un autre philologue, le professeur Heumann de Goëttingue, au sujet des doctrines, selon lui si dangereuses, de Jordano Bruno. On doit ajouter que Lacroze exerça une certaine influence, comme philosophe, dans l'Académie de Berlin, dont il fut un des membres les plus distingués ; et plus encore au collége français de cette ville, où, succédant à un autre réfugié, Chauvin, il enseigna pendant vingt ans une sorte d'éclectisme appuyée sur les principes de Descartes.

« Dans la philosophie, disait-il, j'aime sur toute chose à comprendre et à être compris, c'est-à-dire à avoir des idées nettes et distinctes.... Je suis un peu pyrrhonien : cette disposition est en moi le fruit de la raison, de l'âge et de l'expérience. » La question fondamentale aux yeux de Lacroze, c'est l'existence de Dieu : celle-là solidement établie, tout est garanti et sauvé. Si Dieu existe, l'âme humaine ne saurait être anéantie ; et si notre âme est immatérielle et impérissable, la religion et la morale sont choses inattaquables et indestructibles.

Il importe donc de montrer comment cet infatigable adversaire de l'athéisme essayait de prouver la réalité de l'idée de Dieu. C'est dans une lettre à la sœur de Frédéric le Grand, depuis margrave de Bareuth, son élève en philosophie, que Lacroze a le mieux résumé ses sentiments sur cette importante matière. Il y cherche, pour s'accommoder au goût que Wolf commençait à répandre en Allemagne, à établir même « la possibilité de démontrer *géométriquement* l'existence de Dieu. » Voici de quelle manière il s'y prend :

Définitions. — « J'appelle un être tout ce que je conçois comme ayant une existence réelle.

« Toute existence réelle est ou absolue ou dépendante.

« L'être qui a une existence dépendante, subsiste en vertu d'une cause extérieure.

« L'être absolu subsiste par soi-même.

« Ce qui subsiste par soi-même est indépendant, éternel et infini.

« C'est cet être que j'appelle Dieu. »

Demandes. — « Rien de dépendant ne peut être conçu sans une attention particulière à la cause de laquelle il dépend.

« L'être indépendant n'a qu'une réalité empruntée. »

Axiomes. — « L'Être infiniment parfait est la cause de tous les êtres.

« Cet Être, qui ne peut être que Dieu, est la fin et le commencement de toutes choses.

« Donc tout dépend de lui ; d'où je conclus que l'existence de Dieu est très-nécessaire, sans laquelle on ne peut avoir aucune idée des êtres inférieurs et dépendants. »

Malgré les formes mathématiques de cette argumentation, Lacroze n'en est pas entièrement satisfait. Son âme pieuse a besoin d'une autre espèce de démonstration. « De toutes les preuves, dit-il, je n'en estime aucune comparable à celles de saint Paul dans le chapitre I de l'*Épître aux Romains*, ✝ 19, 20. Il faut ajouter à cela le psaume XIX, qui est d'une grande beauté et d'une énergie admirable.... Pour moi, ma grande preuve est une preuve de sentiment, tirée des écrits de saint Augustin : « Seigneur,

vous nous avez faits pour vous, et c'est pour cela que notre cœur n'est jamais sans inquiétude, jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » C'est là une démonstration fondée sur une vérité de fait, et c'est aussi où nous appelle le prophète royal David, quand il dit : « Goûtez, et voyez combien le Seigneur est doux! Quiconque a une fois *goûté Dieu*, ne doutera jamais de son existence. »

Lacroze apportait un esprit philosophique dans ses nombreux et vastes travaux de philologie, dans ses *Dictionnaires arménien, cophte, esclavon, syriaque*, etc., dans ses études sur le *chinois;* mais cet esprit se manifeste particulièrement dans ses *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, in-12, Cologne (Amst.), 1771 et 1733. L'ouvrage qui contient sa polémique avec le P. Hardouin est intitulé : *Vindiciæ veterum scriptorum contra Harduinum*, Rotterdam, 1708. — Voy. Jordan, *Histoire de la vie et des ouvrages de M. de Lacroze*, in-8, Amst., 1741. C. Bs.

LACTANCE est un de ces païens convertis au christianisme, qui mettaient au service de la religion nouvelle des lumières et des talents puisés à des sources profanes; mais l'hostilité dont il est animé envers la philosophie ne l'empêche pas d'en conserver l'esprit et l'indépendance, et, tout en lui faisant une guerre acharnée, il la sert encore par son érudition.

Avant de se convertir au christianisme, Lactance avait longtemps exercé la profession de rhéteur, et, à ce titre, il avait acquis une érudition assez étendue dans la littérature profane et dans la connaissance des systèmes de la philosophie antique. Les ouvrages qui nous restent de lui sont postérieurs à sa conversion et sont tous empreints de l'esprit nouveau; mais il y reste aussi des traces nombreuses de son ancienne profession. Nourri de l'antiquité, par un reste d'habitude, il cite les auteurs païens plus souvent que l'Évangile, Ovide particulièrement, pour lequel il semble avoir une sorte de prédilection, et fréquemment aussi les poëmes sibyllins, qu'il regardait comme l'œuvre authentique des sibylles de Cumes et d'Érythrée.

Sous quel aspect envisage-t-il les systèmes de la philosophie antique? Le christianisme, pendant les premiers siècles, s'est montré animé envers la philosophie de sentiments très-divers : d'abord il ne fit pas difficulté de s'approprier les vérités découvertes par la philosophie; tout ce qu'il y avait de bon dans les philosophes, la religion le revendiqua comme emprunté aux livres saints. Mais, avec le temps, cette disposition changea; cette espèce d'alliance se tourna en hostilité déclarée : surtout après que certaines sectes, les néo-platoniciens entre autres, se furent déclarées les fauteurs de la vieille religion, et eurent entrepris de restaurer le vieux paganisme, les chrétiens ne virent plus dans la philosophie qu'une ennemie déclarée, et ils la poursuivirent de leurs anathèmes. De ces deux dispositions, c'est la dernière qui prédomine chez Lactance; c'est surtout comme une mer d'erreurs et une source de corruption, c'est comme l'ennemie des vérités saintes qu'il envisage la philosophie.

Si donc Lactance n'est pas, à proprement parler, un historien de la philosophie, on peut trouver dans ses ouvrages une espèce d'inventaire des torts et des erreurs de la philosophie antique, particulièrement en ce qui concerne la notion de Dieu et les vérités religieuses. Toutefois, il ne faudrait pas le considérer comme un guide très-sûr; on risquerait fort de s'égarer en suivant ses traces avec trop de confiance.

Lactance, né en Afrique au milieu du IIIe siècle, étudia à Sicca, en Numidie, où il eut pour maître Arnobe. Vers l'an 290, il fut choisi par Dioclétien pour enseigner les lettres à Nicomédie; il embrassa le christianisme vers l'an 300, et se voua dès lors à la défense de sa nouvelle religion; en 317 ou 318, l'empereur Constantin l'appela dans les Gaules, et lui confia l'éducation de son fils Crispus. On croit qu'il mourut à Trèves, vers 325, dans un âge avancé. Il nous reste de lui plusieurs ouvrages, tous écrits en latin : l'élégance de son style l'a fait surnommer par saint Jérôme le Cicéron chrétien, bien que certaines locutions barbares témoignent çà et là qu'il écrivait à une époque de décadence.

Son principal ouvrage, les *Institutions divines*, a pour objet de combattre le polythéisme et la philosophie païenne pour élever le christianisme sur leurs ruines : il se compose de deux parties, l'une polémique, l'autre dogmatique; la première est une apologie, la seconde une exposition de la doctrine chrétienne. Saint Jérôme, tout en se déclarant l'admirateur de l'éloquence africaine de Lactance, le trouve moins habile à fonder la vérité qu'à combattre l'erreur; il lui manque la connaissance approfondie du dogme; son christianisme passe pour être peu orthodoxe. Dans ce livre destiné à exposer les vérités de la religion chrétienne, les opinions hétérodoxes abondent : on a fait une liste de quatre-vingt-quatorze erreurs qui lui sont reprochées; ses livres ne font pas autorité en matière de foi, et ils ont été mis au rang des apocryphes par le concile tenu à Rome en 475.

Les *Institutions divines* se composent de sept livres : les trois premiers contiennent la réfutation du paganisme; ils traitent successivement de la fausse religion, de l'origine de l'erreur et de la fausse sagesse des philosophes; les trois suivants exposent le dogme, la morale et le culte des chrétiens; enfin le septième livre, intitulé *de la Vie heureuse*, traite de l'état de l'homme après cette vie et de l'état de l'univers après sa période actuelle d'existence. Le plan de Lactance n'est pas moins philosophique que chrétien; son but est de montrer l'accord de la religion et de la philosophie. Dès le début (liv. I, ch. I), il pose ce principe : « Pas de religion sans sagesse, pas de sagesse sans religion. » C'est là sans doute un magnifique programme; mais la réalisation en est difficile, et Lactance n'était ni assez métaphysicien ni assez théologien pour le remplir. Les idées les plus diverses se mêlent dans son esprit sans se concilier entre elles : cet assemblage de philosophie et de théologie, de vérités chrétiennes et d'erreurs païennes, d'aspirations religieuses et de souvenirs profanes, offre un objet curieux d'étude et caractérise une époque de tâtonnements, où les dogmes n'étaient pas encore fixés avec la précision rigoureuse que l'Église a exigée depuis. Plus d'un passage de Lactance sur l'existence de Dieu trahit le prosélyte inexpérimenté; par exemple (liv. I, ch. VII, et liv. II, ch. VIII), il raisonne ainsi : « Tout ce qui est a commencé d'être : Dieu est, donc il a commencé d'être; mais avant Dieu il n'existait rien d'où il ait pu naître; donc Dieu s'est créé lui-même. » Ailleurs (liv. VII), parlant de la vie future, il dit que si l'on osait nier l'existence des âmes après la mort, le magicien nous en convaincrait bientôt en les faisant paraître. Souvent il confond le petit nombre de vérités physiques devinées par la philosophie antique avec les erreurs mêlées à ces vérités : ainsi il cite les antipodes comme un exemple de leurs absurdités; il emprunte lui-même plus d'une opinion à ces philosophes qu'il combat à outrance, et il n'est

pas lui, [illegible] des anciens. C'est ainsi qu'il approuve l'opinion de ceux qui comparent l'âme à une lumière qui n'est pas le sang, mais qui se nourrit de l'humeur du sang, comme la lumière ordinaire s'alimente par l'huile (*de Opificio Dei*, ch. xvii). Il suppose que, pendant la méditation, l'âme descend de la tête dans le cœur, s'y renferme comme dans un sanctuaire, et que c'est là ce qui la rend alors inaccessible aux distractions extérieures (*ubi supra*, ch. xvi). Ses appréciations des systèmes des philosophes sont habituellement légères, passionnées, et par suite très-injustes; voici par quels arguments il prétend ruiner toute la philosophie : « La philosophie ne peut consister que dans la science ou dans l'opinion : mais la science n'est qu'en Dieu, elle ne peut appartenir à l'homme. Reste donc l'opinion; or, l'opinion n'a pour objet que l'incertain, le certain n'appartient qu'à la science. » Si donc on ne peut rien savoir, comme Socrate l'a enseigné, et si, d'un autre côté, on ne peut s'en rapporter à l'opinion, comme le prétend Zénon, il n'y a plus de philosophie; de là résulte que toutes les sectes se détruisent mutuellement, aucune ne reste debout : c'est qu'elles ont bien une épée, mais non pas un bouclier, c'est-à-dire qu'elles ont assez de forces pour la guerre offensive, mais non pour la guerre défensive.

Pour lui, la philosophie païenne se confond avec le paganisme; il ne la combat si vivement que parce qu'il la regarde comme l'alliée nécessaire du polythéisme. Cependant il a quelquefois plus de mesure; il lui arrive souvent de rencontrer une idée juste et de la développer avec netteté et avec force. Voici un passage que la raison de notre temps ne désavouerait pas : « Si quelqu'un recueillait les vérités éparses dans les diverses écoles philosophiques, en faisant un choix, les réunissait en un corps, sans doute il ne se trouverait pas en dissentiment avec nous. Mais celui-là seul peut exécuter avec succès une telle entreprise, qui est exercé à connaître le vrai, c'est-à-dire qui est instruit par Dieu même; que si un homme y réussissait par hasard, il serait certainement un philosophe, et, quoiqu'il ne pût appuyer cette doctrine sur des témoignages divins, la vérité s'y manifesterait elle-même par sa propre lumière; c'est pourquoi il n'y a pas d'erreur plus grande que celle de ceux qui, après s'être attachés à une secte, condamnent toutes les autres, s'armant pour le combat sans savoir ce qu'ils doivent défendre ou attaquer. C'est à cause de ces disputes qu'il n'a existé aucune philosophie qui embrassât entièrement le vrai, car chaque doctrine possédait seulement en elle quelque parcelle de la vérité. » (*Instit. div.*, liv. III, ch. vii.)

D'autres fois, une noble pensée se produit chez lui sous une forme à la fois ferme et simple, par exemple : « Le cœur de l'homme est le plus solide et le plus indestructible de tous les temples. » (*Ubi supra*, liv. I, ch. xx.) On sait que Bossuet l'avait lu avec soin, et il lui a emprunté plus d'une de ces idées vives, plus d'une de ces expressions éclatantes qui nous frappent dans ses ouvrages, et particulièrement dans ses sermons.

Lactance a composé encore d'autres ouvrages : un traité *de l'Œuvre de Dieu*, un autre *de la Colère de Dieu;* enfin on a découvert au xviie siècle un livre intitulé *de la Mort des persécuteurs*, qui lui est aussi attribué. Le traité *de l'Œuvre de Dieu* paraît être son premier ouvrage : il est entièrement philosophique; c'est une attaque du stoïcisme contre les épicuriens; il a pour but de prouver la Providence divine par l'étude du corps et de l'âme de l'homme. L'auteur y réfute les objections d'Épicure et des matérialistes tirées de la faiblesse et de la fragilité de l'homme : il établit que l'homme ne peut connaître le bien qu'à la condition d'être sujet au mal. Sa réponse, qui pourrait être mieux développée, est blâmée à tort par Bayle; là, du moins, Lactance est dans le vrai.

Le traité *de la Colère de Dieu* paraît être le dernier ouvrage de Lactance; déjà, dans un passage des *Institutions divines*, il s'était réservé d'aborder plus tard ce sujet qui semblait être assorti à son caractère et à la nature de son talent. Saint Jérôme dit en effet qu'il avait en lui tout ce qu'il fallait pour comprendre la colère. L'auteur veut prouver cette thèse, plus païenne que chrétienne, que la colère est un attribut essentiel de la divinité. Son point de départ est une aversion légitime pour le dieu impassible d'Épicure; mais, à force de s'éloigner de l'opinion épicurienne, il tombe dans un autre excès : par horreur de l'indifférence, il se réfugie dans la colère. Lactance trouve mauvais qu'on nie que Dieu ait une figure : là on reconnaît cette tendance anthropomorphique, qui ne se prêtait à concevoir Dieu que sous un aspect humain, et qui s'efforçait de le rapprocher le plus possible de l'homme; c'était une réaction exagérée contre le gnosticisme, qui, à force d'abstraction, arrivait à un dieu qui n'avait plus ni nom ni attributs.

Enfin le traité *de la Mort des persécuteurs*, inspiré par une haine violente contre les ennemis du christianisme, paraît avoir été rédigé sous l'impression encore récente des persécutions; on y sent une veine d'amertume et d'âpreté peu en accord avec l'esprit de l'Évangile. L'auteur y maudit tous les empereurs qui ont persécuté le christianisme : il appelle Décius, qui avait de grandes qualités, un animal exécrable; il s'applaudit de ce que ce prince, tué par les barbares, a été abandonné aux bêtes féroces et aux oiseaux de proie, comme ennemi de Dieu; il se réjouit de ce que Valérien, pris par les Persans et devenu esclave de Sapor, a été obligé de tendre le dos à son maître lorsqu'il montait à cheval; il se plaît à peindre l'effroyable maladie de Galère, barbare élevé à la pourpre impériale; cet ulcère sous lequel tout son corps finit par disparaître est représenté avec des couleurs horribles et des sentiments d'exécration. Il termine par un chant de triomphe et de vengeance : « Ceux qui luttaient contre Dieu sont renversés; ceux qui avaient jeté bas le saint temple sont tombés d'une chute plus lourde; les bourreaux des justes ont rendu leurs âmes coupables dans des tourments mérités; cette rétribution a été tardive, il est vrai, mais terrible.... Où sont-ils ? Dieu les a détruits, il les a effacés de la terre ! » Dans tous ces passages, on reconnaît les traces subsistantes du paganisme; la morale chrétienne n'avait pas encore transformé le cœur d'où s'échappaient de telles imprécations.

La meilleure édition des œuvres de Lactance est celle de Rome, 1654, 14 vol. in-8. Quelques-uns de ses ouvrages ont été traduits en français : *les Institutions divines*, par Famé, 1542; — *la Mort des persécuteurs*, par Maucroix, 1680, et par Basnage, 1687. On peut consulter deux dissertations de M. Lenillier : *De variis Lactantii Firmiani contra philosophiam aggressionibus*, 1846, in-8, — *Étude sur Lactance apologiste de la religion chrétienne*, 1846, in-8. A...D

LACYDES de Cyrène, philosophe grec de la nouvelle Académie, le disciple, l'ami et le successeur d'Arcésilas. C'est en l'an 241 avant Jésus-Christ qu'il prit possession de la place de son maître. Il l'occupa pendant vingt-huit ans, c'est-

à-dire jusqu'en 215, époque où il mourut, laissant à son tour l'héritage qu'il avait reçu à deux de ses disciples, Évandre et Télècle. Aucun de ses ouvrages, s'il est vrai qu'il ait écrit, n'est arrivé jusqu'à nous, et l'antiquité ne nous apprend rien de particulier de ses opinions. Il paraît être resté fidèle à celles d'Arcésilas, qu'il développait avec un certain talent. Il comptait parmi ses admirateurs et ses amis le roi Attale Philométor, qui lui donna dans Athènes un magnifique jardin. C'est dans ce lieu, appelé depuis lors le Lacydion, que se réunissait l'école. Voy. Diogène Laërce, liv. IV, ch. LIX-LXI; et Cicéron, *Acad.*, liv. II, ch. VI. X.

LAGALLA (Jules-César), né en 1576 à Padula, dans le royaume de Naples, eut, de son temps, une grande célébrité comme médecin et comme philosophe. Il fut d'abord pourvu d'un service de santé dans les galères du pape; mais, en 1697, ayant été nommé, par Clément VIII, professeur de philosophie au Collége romain, il changea de maître, laissa les livres d'Hippocrate et prit ceux d'Aristote pour les interpréter pendant trente-trois années devant la jeunesse romaine. Péripatéticien par ses doctrines, il était épicurien par ses mœurs, et l'on parla beaucoup des désordres de sa conduite. Hâtons-nous de dire qu'ayant abrégé sa vie par de condamnables excès, il mourut du moins en stoïcien, supportant avec un héroïque courage les douleurs les plus aiguës, composant son épitaphe, et faisant lui-même construire sous ses yeux la tombe qui devait le recevoir. Il mourut le 15 mars de l'année 1624. On a de lui: 1° *de Phænomenis in orbe lunæ, novi telescopii usu a Galilæo nuperrime suscitatis physica disputatio*, in-4, Venise, 1612; — 2° *Tractatus de cometis*, in-4, Rome, 1613; — 3° *de Cœlo animato disputatio*, in-4, Heidelberg, 1622; — 4° *de Immortalitate animorum, ex Aristotelis sententia, libri tres*, in-4, Rome, 1621. Ce dernier ouvrage de Lagalla est celui qui nous intéresse le plus. Il avait étudié la philosophie à l'école de Naples, sous Bernardin Longus, un des disciples de Simon Porcius, et l'on soutenait, dans cette école, avec Alexandre d'Aphrodisias, Pomponace et Zabarella, qu'Aristote n'avait, dans aucun de ses traités, fourni de preuves en faveur de l'immortalité de l'âme. La thèse contraire, moins bien fondée (voy. Aristote, *Traité de l'âme*, trad. par M. B. Saint-Hilaire, liv. II), avait été défendue, chez les anciens, par Themistius, Simplicius, Philopon, et, chez les modernes, par tous les adhérents de l'école thomiste. Lagalla reprend cette thèse, et rédige un gros volume pour démontrer l'orthodoxie d'Aristote. Si cette démonstration n'est pas irréfutable, elle est faite avec assez d'art, de savoir et de goût pour recommander le nom de Jules-César Lagalla.

Sa vie a été écrite par Léon Allatius, et publiée par Gabr. Naudé, in-8, Paris, 1644. B. H.

LAMARCK (Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Morret, chevalier de), né en 1744 à Bazantin ou Bargentin en Picardie, destiné contre son gré à l'état ecclésiastique, porta quelque temps le petit collet d'abbé et l'abandonna, à la mort de son père, pour servir comme volontaire, malgré son apparence chétive, dans l'armée du maréchal de Broglie. Il fut bientôt fait officier sur le champ de bataille; mais, à la suite d'un accident et déjà attiré d'ailleurs par l'étude de l'histoire naturelle, il quitta l'état militaire et dut travailler pour vivre dans la maison d'un banquier, ne consacrant que ses loisirs à la botanique. C'est en 1778 qu'il se fit connaître par la publication de la *Flore française*. Jean-Jacques Rousseau avait mis la botanique à la mode et la *Flore française* fournissait aux gens du monde le moyen de classer avec la plus grande facilité toute espèce de plantes par une méthode *dichotomique* qui partageait toutes les plantes en deux grandes divisions, et chacune de ces deux divisions en deux subdivisions, et toujours ainsi, de telle sorte que toute plante trouvait nécessairement dans l'une ou dans l'autre des deux divisions finales sa place et son nom. Cette méthode, bien évidemment artificielle, fut par cela même goûtée de Buffon, qui ne voyait alors dans toute classification qu'un moyen de mettre de l'ordre dans les idées et dans les choses et prisait médiocrement les travaux de Linné. Lamarck ne s'abusait pas lui-même sur la valeur absolue de sa méthode dichotomique et comprenait bien la nécessité d'une méthode plus rigoureuse et vraiment naturelle, mais ce n'est pas à lui qu'il était réservé de la découvrir et de l'appliquer soit en botanique, soit en zoologie. Quelle qu'elle fût, cette méthode eut auprès du public et partout un tel succès, que l'auteur de la *Flore française*, inconnu jusque-là, fut élu dès 1779 membre de l'Académie des sciences. En 1793, nommé professeur de zoologie au Muséum, il dut s'occuper de l'étude des classes inférieures des insectes et des vers, d'après la dénomination linnéenne, tandis que Geoffroy Saint-Hilaire avait en partage celle des animaux supérieurs.

Tout en cultivant particulièrement la botanique, Lamarck n'était pas demeuré étranger à d'autres sciences, par exemple aux sciences physiques. Aussi publia-t-il en 1794 des *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*, renfermant les principes de cette philosophie de la nature qu'il devait développer dans d'autres écrits et résumer dans la *Philosophie zoologique*. Cette philosophie de la nature ne constitue pas certainement la gloire scientifique de Lamarck, mais certainement aussi elle a beaucoup contribué à la célébrité de son nom, surtout de nos jours. Elle est aussi étrange dans ses principes que téméraire dans ses conclusions. Dans ces *Recherches*, Lamarck ne craint pas d'opposer à la science d'un Lavoisier les produits de son imagination. Selon lui, la matière n'est pas homogène; il existe des principes simples, essentiellement différents entre eux et qui composent les divers corps par leur réunion en proportions diverses. Mais aucun composé n'est tel naturellement; l'état de composition est bien plutôt un état contre nature; les principes simples y sont violentés et ne demandent qu'à recouvrer leur liberté. La nature tend à détruire toutes les combinaisons, bien loin d'en former aucune; il n'y a donc point d'affinités comme le prétendent les chimistes. Les composés sont produits par les êtres vivants. Toute la matière composée du globe est un résidu de la vie végétale et animale. Les végétaux forment des composés simples, les animaux en forment de plus complexes. Les uns et les autres vivent en quelque sorte en dépit de la nature et toujours en lutte avec elle; c'est elle qui les fait mourir, car c'est elle qui décompose sans cesse ce qu'ils s'épuisent à composer. Quant à la vie elle-même, seule cause de tous ces composés, Lamarck voit les êtres vivants provenir d'individus semblables à eux, mais il ignore complétement en 1794 la cause physique qui a donné naissance aux premiers vivants. Il est plus savant en 1802 et nous fait connaître cette cause dans ses *Recherches sur l'organisation des corps vivants*. L'œuf, avant sa fécondation, ne renferme rien qui soit prêt à vivre; c'est la vapeur séminale qui suscite la vie en lui et l'organise. Or, s'il existait dans la nature un fluide analogue à cette vapeur, il serait

capable de produire les mêmes effets. C'est ce qui a lieu ; ce fluide analogue à la vapeur séminale, c'est la chaleur ou l'électricité, sous l'influence desquelles peuvent se produire des générations spontanées. Ainsi se sont formés les vivants inférieurs. Si maintenant l'action de ce fluide organisateur se prolonge, les parties sur lesquelles il agit réagissent à leur tour sur la matière qui les compose ; l'irritabilité apparaît, puis le sentiment ; et du sentiment et du besoin de vivre naît l'organe nutritif. De même tous les autres organes naissent des efforts que fait le vivant pour nager, marcher, voler et du besoin qu'il en a : ce sont les habitudes et la manière de vivre qui font les organes. Il en résulte qu'avec un temps suffisant et des circonstances convenables, c'en est assez pour que toutes les espèces se transforment les unes dans les autres ; ou plutôt il n'y a pas d'espèces, toutes les barrières tombent entre les êtres, entre les fossiles et les vivants actuels, entre les quadrupèdes et les insectes, entre les animaux et l'homme.

En 1802, dans son *Hydréologie*, Lamarck appliqua ces principes à une théorie de la formation et des révolutions du globe et à la météorologie. Il alla dans cette voie jusqu'à prophétiser durant douze années dans des *Annuaires météorologiques* la pluie ou le beau temps. En 1809, il résume toute sa doctrine dans sa *Philosophie zoologique.*

Les meilleurs titres de Lamarck à la gloire du savant sont ses travaux sur la conchyliologie et sur les *animaux sans vertèbres*, dénomination substituée par lui à l'ancienne et fausse dénomination d'*animaux à sang blanc*. Mais nous ne devons précisément pas nous en occuper ici.

G. Cuvier juge, avec justice peut-être, mais avec sévérité, les idées philosophiques de Lamarck. Ce ne sont, dit-il, que des *conceptions fantastiques*, « semblables à ces palais enchantés de nos vieux romans que l'on faisait évanouir en brisant le talisman dont dépendait leur existence. » Au contraire, Geoffroy Saint-Hilaire les juge avec indulgence et peut-être avec non moins de justice. C'est que quelques-unes des idées de Lamarck, qu'il est facile de dégager du chaos de sa genèse, celles qui ont trait à la mutabilité des espèces, sont essentiellement contraires à la doctrine de Cuvier qui a défendu la multiplicité des plans de la nature et la fixité des espèces ; tandis qu'elles s'accommodent avec la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire qui soutenait contre Cuvier l'unité de composition de tous les êtres. Cuvier a donc rangé parmi les rêveries les idées de Lamarck contraires aux siennes, tandis que Geoffroy Saint-Hilaire a accordé aux rêveries de Lamarck une valeur qu'elles n'ont pas, en faveur de quelques idées conformes à sa doctrine. Quelque solution que doive recevoir la question qui fait le principal objet de la discussion entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, cette question se trouve aussi au fond de la philosophie zoologique de Lamarck. Personne ne conteste qu'il faut au moins débarrasser la solution qu'en donne Lamarck de beaucoup d'idées chimériques qui ne peuvent que la compromettre et pour lesquelles Cuvier n'a pas été trop sévère ; mais, cela fait, on trouve dans sa philosophie zoologique sur la mutabilité et la transformation des espèces des opinions, vraies ou fausses, dignes au moins d'être sérieusement examinées. Plusieurs savants de nos jours les ont reproduites avec autant de force et autant de conviction. Il n'est pas malaisé de reconnaître un successeur de Lamarck dans M. Ch. Darwin, l'auteur de l'ouvrage de l'*Origine des espèces*.

Lamarck est mort à Paris en 1829, à l'âge de 85 ans, après avoir été frappé de cécité dans sa vieillesse comme le fut plus tard Geoffroy Saint-Hilaire, son collègue et son ami.

Les ouvrages de Lamarck qui intéressent particulièrement la philosophie sont ceux dont il a été question dans cet article : *Flore française*, Paris, 1778, 3 vol. in-8 ; — *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*, Paris, 1794, 2 vol. in-8 ; — *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, Paris, 1802, in-8 ; — *Hydréologie*, Paris, 1802, in-8 ; — *Philosophie zoologique*, Paris, 1809, 2 vol. in-8.

On peut consulter l'*Éloge de Lamarck* par G. Cuvier et le discours prononcé sur la tombe de Lamarck par Geoffroy Saint-Hilaire. A. L.

LAMBERT (Jean-Henri), né en 1728 à Mulhouse en Alsace, mort à Berlin en 1777, un des plus doctes personnages du XVIIIe siècle, appartient par son origine à la France, par sa vie à l'Allemagne, par ses travaux à tous les domaines de l'activité intellectuelle. Mathématicien, physicien, érudit, penseur, savant universel, quoiqu'il ait succombé dans la force de l'âge, il mérite une place éminente dans l'histoire de chaque science. Ses contemporains, le voyant mener de front toutes les études, le comparaient volontiers à Leibniz. Aussi l'historien est-il obligé de le considérer sous plusieurs formes, et, ainsi que s'exprime Fontenelle, de le décomposer en plusieurs savants. Nous n'avons à l'envisager ici que comme philosophe.

Petit-fils d'un Français réfugié et dépossédé pour cause de religion, à qui la petite république de Mulhouse avait accordé le droit de bourgeoisie, fils d'un pauvre tailleur qui avait beaucoup de peine à pourvoir à la subsistance d'une famille nombreuse, Jean-Henri Lambert occupa sa première jeunesse à aider, de grand matin, sa mère dans les soins du ménage, et à travailler avec son père durant le reste du jour. Poussé vers l'étude par un instinct confus et irrésistible, mais trop indigent pour suivre une école, il apprit par lui-même les rudiments des lettres, et fut son propre maître. Dès qu'il avait quelque argent, il achetait une chandelle, et passait en grand secret les nuits entières à dévorer les livres qu'il trouvait à emprunter. Il fit des progrès si rapides, particulièrement en mathématiques, qu'il ne put cacher son génie plus longtemps. Trois personnes généreuses et instruites s'en aperçurent les premières et l'assistèrent de différentes façons, mais avec un zèle également honorable pour leur mémoire. Le pasteur de Mulhouse voulut être son précepteur, le chancelier de la république, Reber, voulut être son trésorier, et un savant jurisconsulte de Bâle, Iselin, son conseiller et son patron littéraire. Ces protecteurs dévoués s'entendirent pour le recommander au comte de Salis, qui cherchait un gouverneur pour ses petits-enfants. Lambert, âgé de vingt ans, se rendit au pays des Grisons, et passa une dizaine d'années au sein de cette famille illustre, qui dut bientôt donner un poëte élégiaque à la nation allemande. Tout entier à ses devoirs et à l'étude, il forma des élèves distingués : il concourut à entretenir parmi les habitants de Coire l'esprit des sciences et le goût des lettres, et amassa pour lui-même d'immenses connaissances de tout genre. Un voyage qu'il fit avec MM. de Salis, en 1756, en Italie, en France, en Hollande et en Allemagne, le fit connaître fort avantageusement dans le monde lettré. Très-favorablement accueilli à Munich, il prit la résolution de s'établir en Bavière et d'y publier un ouvrage de philosophie qui, par le titre, devait rappeler, et, par le con-

tenu, compléter et réformer les travaux d'Aristote et de Bacon : *Nouvel Organon, ou Pensées sur la manière de rechercher et de déterminer les caractères de la vérité, en les distinguant de l'erreur et des apparences*, Paris, 1764, 2 vol. in-8 (all.).

Ce coup d'essai, dès l'abord, fut jugé un chef-d'œuvre, et valut à Lambert une brillante réputation. L'électeur de Bavière, Maximilien-Joseph III, aimant les lettres et stimulé par l'exemple de Frédéric le Grand, songeait alors à relever l'Académie de Munich, fondée en 1720, sur le modèle de celle de Berlin, par l'électeur Charles-Albert. Il ne crut pas pouvoir mieux servir cette institution qu'en confiant à Lambert la rédaction des statuts et la direction des travaux académiques. Pénétré des idées que Leibniz s'était formées de ce genre d'établissements, Lambert s'acquitta de cette double tâche avec tant d'éclat, qu'il ne tarda pas à susciter contre ses efforts heureux une jalousie haineuse et habile à semer des dissentiments et des tracasseries intolérables. Les gens de collége, encore attachés au péripatétisme du moyen âge, s'unirent à une partie du clergé qui prétendait qu'une étude par les seules facultés de l'intelligence de la nature, telle que Lambert l'avait proposée, minait sourdement le christianisme et l'Église, en conduisant au libertinage d'esprit, à l'*esprit fort*. Les uns et les autres se déchaînèrent contre l'usage de la langue allemande, substituée au latin, la déclarant une hérésie à la fois scientifique et religieuse. L'électeur soutint énergiquement son Académie, et l'on sait que ses successeurs, Charles-Théodore et Maximilien-Joseph IV, marchèrent sur ses traces, le dernier surtout, en restaurant l'Académie pour la seconde fois, en 1807, avec le secours de Jacobi et de Schelling. Mais Lambert ne s'en dégoûta pas moins de cet incessant débordement de calomnies et d'intrigues, et, bien qu'il eût été difficile de convaincre d'athéisme sa profonde et sincère piété, il préféra quitter la Bavière en 1764. Trois ans auparavant, il avait publié à Augsbourg, où il avait fixé sa résidence, ses *Lettres cosmologiques sur l'organisation du monde* (in-8, all.), ouvrage qui ajouta aux connaissances générales sur la constitution de l'univers presque autant qu'à l'illustration de l'auteur.

Depuis longtemps Lambert se sentait attiré vers Berlin, où il comptait des amis passionnés, entre autres Sulzer, alors l'âme de l'Académie de Prusse. A peine fut-il arrivé dans cette capitale, que les plus célèbres académiciens, de peur qu'il n'allât tenter fortune à Saint-Pétersbourg, auprès d'Euler, supplièrent Frédéric II de lui donner une place au milieu d'eux, à côté de Lagrange et de Pott. L'impression que les manières trop simples et le ton singulier de Lambert produisirent sur l'esprit du roi, fut un obstacle difficile à surmonter. Enfin, ce second Pascal, comme disait avec ironie le protecteur de l'Académie, fut admis dans la classe de physique. Pendant les douze années qui s'écoulèrent depuis sa réception jusqu'à sa mort (1765-1777), il eut maintes occasions de justifier ces paroles qu'il avait adressées à Frédéric pendant que celui-ci hésitait à l'agréer : « Il y va de la gloire du roi ; s'il ne me nommait pas à l'Académie, ce serait une tache dans son histoire. » Frédéric, en effet, ne tarda pas à sentir et à récompenser le rare mérite de Lambert ; il eut, à son tour, de grandes difficultés à vaincre, lorsqu'il voulait lui faire accepter d'autres dignités et d'autres pensions, tant cet homme extraordinaire était naïf, candide, ingénu ; tant il apportait de conscience à l'accomplissement de ses moindres devoirs ! A l'Académie, il ne se bornait pas aux travaux de sa classe ; il fournit aux trois autres sections de nombreux et d'excellents mémoires, tous marqués au coin d'une puissante originalité et d'une profonde précision. Il fit paraître aussi dans les éphémérides de Berlin, de Suisse, et dans plusieurs autres recueils en vogue, une quantité de pièces encore recherchées et dignes de leur renommée. Il n'en trouva pas moins le loisir nécessaire pour composer un ouvrage qu'on peut considérer comme une suite du *Nouvel Organon*, et qui porte le titre bizarre d'*Architectonique, ou Théorie de ce qu'il y a de simple et de primitif dans la connaissance philosophique et mathématique* (2 vol. in-8, Riga, 1771, all.).

L'activité que Lambert déploya en Prusse fut telle, « que ces douze années, dit Formey, se sont véritablement écoulées comme un songe. » Quoiqu'il eût en général autant de sagacité que de pénétration et de jugement, Lambert se trompa dans une circonstance qui lui coûta la vie. Il eut un rhume violent qu'il voulut traiter à sa manière ; étant très-habile physicien, il se crut aussi bon médecin. Sa poitrine se remplit d'abcès, et il n'en continua pas moins le régime qu'il s'était prescrit. Il n'avait plus, selon son propre compte, qu'environ huit mille petits abcès à expectorer, et par conséquent il se portait beaucoup mieux qu'auparavant lorsqu'il mourut victime de sa confiance en lui-même, et n'ayant pas cinquante ans. Sa mort fut un deuil pour l'Académie tout entière. « Il faut des siècles à la nature pour former un génie tel que le sien, » disait son successeur, le mathématicien Schulze. Ses confrères, en effet, s'amusaient de ses bizarreries, de ses distractions, de sa complète ignorance des usages et des convenances sociales ; mais ils l'admiraient vivement et sollicitaient avec déférence son approbation et son affection. « Ce Lambert, que nous avons trop tôt perdu, disait dans l'occasion : *Je suis un grand homme*, aussi simplement que : *Je suis Suisse.* » Voilà ce qu'écrivait Castillon le père, et cependant il voulut qu'on gravât sur sa tombe :

CASTILLON FUT AMI DE LAMBERT.

Lagrange riait de lui entendre dire : « Je suis le troisième géomètre de mon temps ; Euler et d'Alembert formant le premier, et Lagrange étant le second ; » mais Lagrange lui-même ne répugnait pas à le placer à côté de lui.

Lambert avait tous les dons, excepté celui d'une diction élégante. Il savait parler et écrire plusieurs langues, en vers comme en prose ; mais il ne savait pas quitter le ton de la dissertation. Ce qu'il rédigeait avait besoin d'être écrit. Ses confrères, dont la plupart étaient ses compatriotes, se chargeaient de ce soin avec autant de paisir que de succès. Mérian, de Bâle, traduisit et embellit les *Lettres cosmologiques ;* Trembley, de Genève, abrégea et éclaircit l'*Architectonique.* Il est à regretter que Prévost, également Génevois, n'ait pas tenu parole, en refondant de même le *Nouvel Organon.*

Mais ce qui atteste le mieux l'autorité dont jouissait en Europe celui qu'à Paris on appelait M. Lambert de Prusse, c'est le respect que Kant lui témoigna. Nous ne citerons que deux phrases de leurs correspondances, après avoir rappelé que Kant était l'aîné de Lambert : « Je vous tiens, écrivait en 1770 le philosophe de Kœnigsberg à celui de Berlin, pour le premier génie de l'Allemagne, pour l'homme le plus capable de réformer les matières qui font mon occupation habituelle. » Et un autre jour : « Je vous promets de ne pas laisser subsister une seule

phrase qui ne vous semblerait pas entièrement évidente et vraie. » Lambert ne connut pas la *Critique de la raison pure*, publiée quatre ans après sa mort ; mais Kant lui avait envoyé la dissertation latine qui renferme les bases de ce monument et les germes de la révolution qu'il avait opérée : *de Mundi sensibilis et intelligibilis forma*. Lambert la lut, et, après s'être félicité de s'entendre avec l'auteur sur plusieurs points importants, il s'empressa de lui faire quelques objections essentielles, entre autres sur la pure idéalité, ou *subjectivité*, des notions d'espace et de temps. « Jusqu'à présent, dit Lambert, je n'ai pu parvenir à refuser toute réalité au temps et à l'espace, ni à les convertir en simples apparences, en pures images. » Faudrait-il attribuer à ce refus d'assentiment le jugement que Kant porta longtemps après dans sa *Logique* (Introd.), sur les travaux dialectiques de Lambert ? il les place, à la vérité, après ceux d'Aristote, de Leibniz et de Wolf ; mais il ajoute : « Le *Nouvel Organon* ne contient que des distinctions subtiles qui, comme toutes les subtilités, servent à aiguiser l'entendement, sans être jamais d'une utilité véritable. » Il est visible, toutefois, que Kant a eu de grandes obligations aux ouvrages de Lambert. Avant Kant, Lambert avait nettement énoncé le problème auquel le nom de Kant est demeuré attaché ; il l'avait envisagé, à plusieurs égards, d'une manière analogue, particulièrement en prenant la certitude et la précision mathématique pour terme de comparaison, pour mesure d'appréciation de l'évidence et de la connaissance philosophique. Lambert et Kant sont deux géomètres en logique, s'appliquant tous deux à donner aux éléments premiers de la science la simplicité absolue des axiomes mathématiques, l'irréductibilité et la *pureté* des données primitives des sciences exactes. Les éléments simples et primitifs de Lambert (terme emprunté à Locke) s'appellent, chez Kant, formes de la sensibilité, catégories de l'entendement. Lambert, il est vrai, ne circonscrit pas exclusivement dans la raison, comme fait Kant, la source et le siège de ces éléments et de ces formes, mais il ne les place pas non plus, comme les sectateurs de Locke, uniquement dans les objets extérieurs ou dans les sens de l'homme. La doctrine de Lambert est une sorte de transition de Locke à Kant, de même que de Kant à Leibniz. Notons surtout que le langage philosophique de Kant, devenu la terminologie spéculative des écoles de l'Allemagne, est presque tout entier l'ouvrage de Lambert. Si l'on avait mieux connu les écrits de Lambert, on n'aurait ni tant loué ni si fort blâmé dans Kant ce qui appartenait à son devancier et à l'un de ses maîtres.

Il importe donc de faire connaître les deux monuments où Lambert expose sa *logique* et son *ontologie*. Nous le ferons avec quelques détails, après avoir caractérisé ses *Lettres cosmologiques*.

Pénétré de l'esprit encyclopédique du siècle, Lambert se proposa de tracer dans ces *Lettres* un tableau philosophique de l'univers, comme dans le *Nouvel Organum* et l'*Architectonique* il s'appliquait à présenter le tableau de l'esprit humain. Dans le premier de ces ouvrages il décrit les ressorts, les mouvements et les lois de la nature physique ; dans les deux autres il énumère et compare les facultés et les fonctions de la pensée, il analyse les principes sur lesquels se fondent nos connaissances, il recherche les signes qui manifestent la vérité ou qui servent à l'exprimer. Les *Lettres cosmologiques* devaient être une suite des *Entretiens* de Fontenelle sur *la pluralité des mondes*. L'auteur regrette de ne pouvoir donner à sa plume le même degré de vivacité et d'agrément ; il voudrait être, lui aussi, non seulement vrai, mais spirituel et ingénieux. Il se borne donc à dérouler, dans un langage simple et précis, mais dépourvu de grâce et d'éclat, l'immense système du monde, ou plutôt la chaîne sans fin des systèmes planétaires, ces milliers de groupes d'astres semblables au nôtre, réagissant tous les uns sur les autres, d'après les lois de la gravitation universelle. Deux amis, dont l'un instruit l'autre, exposent ainsi sous la forme épistolaire les découvertes et les principes de l'astronomie et de la physique moderne, insistant de préférence sur l'infinité de l'univers, sur « l'au-delà sans limites, le continuel *plus ultra*. » En même temps, s'autorisant de l'exemple de Leibniz et de Maupertuis, Lambert s'attache à démontrer l'existence et les perfections de la Divinité, que révèlent l'évidence et la sagesse des desseins et des fins de la nature. L'astronomie, « la première des sciences en dignité et en durée, » lui semble le plus solide argument en faveur de l'existence de Dieu. Telle est la tendance religieuse et le but philosophique des *Lettres cosmologiques* ; et néanmoins, lorsque Mérian en eut donné un extrait sous le titre de *Système du monde* (1770), on vit beaucoup de personnes confondre ce livre avec le fameux *Système de la nature* ; de sorte qu'une des productions les plus pieuses et les plus sensées se trouva identifiée par l'ignorance avec un des ouvrages les plus repoussants et les plus absurdes des temps modernes.

L'esprit d'exactitude, d'ordre et de sagesse qui distingue ces *Lettres*, se retrouve dans les deux écrits consacrés à l'étude de l'esprit humain. Ces quatre volumes se divisent en quatre parties, que l'auteur se plaît à désigner par des termes de son invention.

Le *Nouvel Organum*, ou *Pensées sur la recherche et la désignation de la vérité, ainsi que sur la différence entre l'erreur et l'apparence*, se partage en *Dianoiologie*, *Aléthiologie*, *Sémiotique*, *Phénoménologie*. La *Dianoiologie* expose les règles de l'art de penser ; l'*aléthiologie* traite de la vérité considérée dans ses éléments ; la *sémiotique* trace les caractères extérieurs du vrai ; la *phénoménologie*, enfin, apprend à distinguer l'apparence d'avec la réalité. Ces quatre parties répondent à autant de questions que l'auteur se propose dans la préface : « La nature refuserait-elle à l'homme la force de marcher d'un pas ferme et sûr vers le temple de la vérité ? ou la vérité elle-même se présenterait-elle sous un aspect qui nous empêchât de la reconnaître, et pourrait-elle prendre le masque de l'erreur ? Ou bien faut-il s'en prendre au langage qui voile et déguise la vérité sous des expressions impropres ou équivoques ? Enfin y aurait-il des fantômes qui, fascinant les yeux de l'esprit, ne lui permettraient pas de reconnaître la vérité ? » La *dianoiologie* forme toute une théorie de l'entendement, du jugement et du raisonnement, composée de neuf chapitres qui traitent successivement des conceptions et des définitions, des jugements, des raisonnements simples, des raisonnements composés, des preuves, des questions ou problèmes, de l'expérience, de la connaissance scientifique. Elle s'attache particulièrement à mettre en relief les lois de la pensée : « Ces lois sont telles qu'elles nous conduisent par le même chemin de vérité en vérité ou d'erreur en erreur. Elles font voir *comment* il faut marcher, et ne décident pas *par où* il faut commencer ; elles montrent seulement la manière, la marche : elles montrent seulement la *forme* et supposent la *matière* comme condition. » L'*aléthiologie*, destinée à [illegible] la vérité en

elle-même, ses caractères et ses éléments, et à rechercher quelle matière elle nous offre pour étendre nos connaissances, se compose de quatre principaux chapitres : Le premier traite des notions simples, immédiates et indécomposables ; le second, des principes et des *postulats* qui fournissent les notions simples : en tête des principes se trouve la notion d'identité, et parmi les postulats on compte la conscience ou la pensée ; le troisième a pour objet les notions composées ; le quatrième, la différence de la vérité et de l'erreur, différence qui s'établit à l'aide des principes de contradiction et de la raison suffisante.

La *sémiotique*, ou science des caractères extérieurs du vrai, s'occupe de la connaissance symbolique en général, du langage en lui-même, et enfin du langage considéré comme un système de signes.

La *phénoménologie* (expression qui a reparu avec tant d'importance dans la philosophie de Hegel) s'attache à caractériser l'apparence et l'illusion, qu'elle envisage tour à tour comme organique ou pathologique, comme morale, comme logique ou probabilité. L'apparence y est distinguée en subjective, objective et relative. La probabilité et les calculs auxquels elle donne lieu y sont examinés avec détail. La certitude des quatre modes du syllogisme s'y trouve particulièrement discutée. Le tout se termine par cette réflexion : « De tout ce qui précède, il résulte que le monde des corps ne se montre à nous que comme une apparence. »

L'*Architectonique*, ou *Théorie du simple et du primitif dans la connaissance philosophique et mathématique*, présente l'ontologie (*Grund-lehre*) sous quatre aspects. Dans la première partie, elle pose les fondements d'une ontologie scientifique ; elle détermine les notions simples qui entrent comme parties intégrantes dans l'ontologie, telles que solidité, existence, durée, étendue, force, conscience, volonté, mobilité, unité, grandeur ; puis les notions empruntées à l'apparence sensible, comme lumière, couleur, son, chaleur, etc., et tous les éléments constitutifs du langage et de la connaissance. Enfin, elle passe en revue les premiers principes et les conditions fondamentales de l'ontologie, tels que l'unité et les nombres, objet de l'arithmétique ; l'étendue et l'espace mesurable, objet de la géométrie, etc.

Dans la seconde partie, il est question du côté idéal de l'ontologie (*das Ideale*). Par là l'auteur entend tout ce qui regarde les notions de général et de particulier, de permanence et de changement, d'être et de non-être, de quelque chose et de néant, de nécessité et de contingence, de vérité et de fausseté, d'antériorité et de postériorité, etc.

Dans la troisième partie, il s'agit du côté réel de cette même science (*das Reale*), à savoir : de la force, des rapports, de l'ensemble, de la détermination, de la composition des choses et de leurs relations, des causes et des effets, des substances et des accidents, des signes et des objets signifiés.

Dans la quatrième et dernière partie, on rencontre une théorie générale des quantités, présentée sous les chefs suivants : unité, dimensions, forme simple de la grandeur, mesure et mesurable, homogénéité, uniformité, limites, système numérique, représentation des grandeurs par les figures, fini et infini.

Ainsi, l'*Architectonique* considère les notions fondamentales successivement comme mots, comme idées, comme réalités, comme quantités mathématiques.

Après cette analyse sommaire des deux écrits les plus importants de Lambert, il nous est possible et permis de fixer exactement son point de vue véritable, ses rapports avec les deux philosophies qui régnaient alors en Allemagne, celles de Locke et de Wolf, son influence sur Kant et la philosophie nouvelle, en un mot, ce qu'il fut, ce qu'il voulut et ce qu'il accomplit.

A l'époque où Lambert aborda l'étude de la philosophie, l'école de Wolf régnait en Allemagne sans partage. Lambert essaya de lui donner pour contre-poids la doctrine de Locke. Wolf, dit-il, a donné à la philosophie une méthode exacte et utile, en y appliquant le procédé d'Euclide ; cependant il n'a fait que rompre la glace. Locke avait été à la recherche des idées simples ; mais il manquait d'une méthode capable de réduire ces idées en système. Wolf, négligeant les découvertes de Locke qu'il connut, se contenta d'appliquer sa méthode à des notions composées. Son tort, c'est de n'avoir pas poussé l'analyse jusqu'aux idées simples ; son mérite d'avoir tenté d'introduire en métaphysique l'évidence et la nécessité de la géométrie. » La philosophie, suivant Lambert, imitant les mathémaques, doit commencer par rechercher les données, *data*, puis poser le problème, *quæsitum*. Qu'elle sache d'abord ce qu'elle veut, ce qu'elle voudrait connaître, et où elle pourrait le trouver : qu'elle développe, avant toutes choses, tout ce qui sert à déterminer les notions mathématiques, les *dimensions*. Les mathématiques serviront de pierre de touche à la métaphysique, lorsque celle-ci se mettra à constater l'exactitude et l'intégrité de ses idées et de ses éléments ; elles rendront au métaphysicien le même service qu'au physicien appliqué à marquer les propriétés simples qu'il lui faut découvrir. Jusqu'à présent la métaphysique a été sujette, comme les habits, à la mode ; tandis qu'elle devait jouir de l'immutabilité de la géométrie. Ses continuelles innovations, ses défaites, ses révolutions, l'ont insensiblement couverte de mépris. Il est évident qu'elle ne sera jamais une science entièrement achevée ; cependant chaque âge peut lui procurer quelques matériaux durables, et le premier point qu'il s'agit de vider complétement, c'est de savoir si nous pouvons atteindre à la vérité, obtenir et conserver des connaissances. Que pouvous-nous savoir ? Le *Nouvel Organon* est destiné à résoudre ce problème, en réunissant les moyens et les instruments dont l'homme doit faire usage, s'il veut reconnaître avec conscience la vérité pour vraie, l'exposer sûrement, et la distinguer constamment de l'erreur et de l'apparence. Les sciences que cet *Organon* rassemble et décrit sont *instrumentales ;* elles n'en sont pas moins indispensables et étroitement liées entre elles : en omettre une, c'est se priver de la faculté de s'assurer si l'on a découvert la vérité.

Muni de cet assemblage d'instruments, appuyé sur son *Organon*, sur l'exacte connaissance de la pensée, Lambert essaye de tracer le plan d'une ontologie, d'un système de métaphysique, et c'est ce qui explique le terme d'*architectonique*, que Kant a été heureux de recevoir de ses mains.

Quelles sont les bases de tout savoir transcendant ? Ce sont les idées qu'on ne peut plus analyser et qu'il faut, par conséquent, renoncer à définir ; ce sont elles qui servent de sol et comme de « tuf » à l'édifice métaphysique. Aussi Lambert appelle-t-il l'*architectonique* la doctrine fondamentale. Conformément à sa théorie sur l'origine des idées, Lambert procède, dans la recherche des premiers principes des choses, par voie d'induction : il passe de la physique à la

métaphysique, des mathématiques à l'ontologie, des signes et des images aux choses et aux idées, de ce qu'il y a de plus extérieur et de plus métaphorique à ce qu'il y a de plus intime et de plus idéal ; voilà pourquoi son premier soin est de déterminer le sens et l'étymologie des expressions concrètes comme des mots abstraits, et de marquer les termes de comparaison, au moyen desquels la signification d'abord purement physique est arrivée à rendre un fait immatériel, une notion abstraite. Ce qui semble l'autoriser à cette marche, c'est que les mots, dit-il, qui désignent les notions sont empruntés aux corps ; c'est qu'une même loi paraît donner l'ordre matériel et l'ordre spirituel ; c'est que la physique n'est au fond qu'une métaphysique de la nature, et la métaphysique qu'une physique de l'esprit humain.

Nous avons indiqué les idées que Lambert déclare simples et primitives et, par conséquent, inhérentes, et comme innées, tant à l'esprit humain qu'à la nature des choses. Cette énumération suffit pour en faire sentir le double défaut : Lambert ne distingue pas assez entre les attributs de la matière et ceux de l'esprit, et il assigne à la philosophie un but qu'il lui serait nuisible d'atteindre, la rigueur et la régularité des mathématiques. Mais, malgré ces vices capitaux, il a eu le mérite incontestable et très-rare de ramener les notions générales à leurs origines les plus profondes, d'en sonder les racines les plus cachées, d'en suivre les ramifications les plus éloignées, d'en montrer à la fois les relations avec les faits de conscience et avec les phénomènes extérieurs, et de produire ainsi une suite d'analyses infiniment précieuses, qui devinrent pour Kant une mine inépuisable d'observations et de combinaisons utiles. C'est par la légitime prétention « de savoir ce qu'on peut savoir », de soumettre à l'examen l'instrument de tout examen, la pensée et la matière de toute connaissance, l'expérience ; c'est par la prétention plus noble encore de découvrir les notions auxquelles l'analyse est forcée de s'arrêter, et qui deviennent ainsi la matière première, universelle et nécessaire de la science véritable, c'est par là que Lambert est devenu le prédécesseur de Kant. Que l'on compare la *Critique de la raison pure* aux deux ouvrages de Lambert, et l'on se convaincra sans peine combien ceux-ci ont été mis à profit par Kant ; qu'on examine, par exemple, ce que Kant appelle *dialectique*, et qu'on rapproche cette théorie originale des études où Lambert sépare ce qu'il y a de passager, de négatif dans les formes de la matière et de l'intelligence, l'apparence et l'illusion ! La plupart des *paralogismes* et des *antinomies de la raison pure* qui ont rendu le livre de Kant si célèbre ont été d'avance signalés par Lambert ; qu'on pèse seulement cette phrase curieuse de Lambert : « La question la plus importante pour la connaissance humaine, c'est, à mon avis, une théorie de ses causes formelles (*Formal-Ursachen*). » (*Architect.*, liv. II.) Or, toute l'entreprise de Kant peut se réduire à la solution de cette question : sauver, contre les attaques de Hume, les *causes formelles*, c'est-à-dire les éléments intellectuels de la connaissance humaine. Les *formes* et les *catégories* de la philosophie critique sont donc une simple transformation des *idées simples et primitives* de Lambert : les unes et les autres sont causes *formelles* de la connaissance.

Partant des principes de Locke, c'est ainsi que Lambert aboutit en grande partie à la doctrine de Leibniz : non-seulement il cherche, comme Leibniz, un langage idéal et universel, un système de caractères généralement intelligibles ; non-seulement il met Leibniz au-dessus de Locke, en disant que l'un *analyse* les notions humaines, tandis que l'autre les *anatomise* (*Architect.*, liv. I) ; mais il veut composer ce langage de notions absolument indécomposables et indéfinissables, et discerner dans les notions humaines en général une partie nécessaire et invariable, c'est-à-dire les dispositions fondamentales de l'intelligence ; et une partie variable et contingente, c'est-à-dire les perceptions, ou plutôt les impressions sensibles.

On pourrait croire que Lambert n'a fait autre chose que mettre à exécution un projet que Prémontval avait soumis, en 1754 et 1758, à l'Académie de Berlin, en lui proposant de « former une liste raisonnée des mots qui ne peuvent absolument point être définis ». Selon Prémontval, cette sorte d'*Alphabet des pensées humaines* ne se composerait peut-être que de vingt-cinq ou trente mots, tels que *être, exister, commencer, continuer, durer, durer encore, durer toujours, ne pas durer toujours, finir, ne point finir, ne finir jamais*, avec leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes. Cet *Alphabet*, ce *Syllabaire*, ce *Dictionnaire de la pensée* ne serait pas plus susceptible d'explication que les caractères ou termes simples : il suffirait de les *épeler*. Il est possible que l'invitation de Prémontval, contenue en germe dans l'*Essai sur l'entendement humain*, ait servi à encourager les méditations de Lambert, mais celui-ci saisit la question avec une profondeur et une vigueur qui étaient au-dessus des forces de Prémontval. Il ne lui suffit pas d'analyser la grammaire générale et de combiner un lexique d'ontologie, il veut savoir *jusqu'où la raison et la science peuvent aller par elles seules a priori* : « Une simple anatomie des idées, telle que Locke l'a conseillée et commencée, ne ferait rien à ce dessein : il faut voir où l'on pourra puiser, pour la composition des idées, certaines possibilités universelles, telles que le point mathématique. » (*Nouvel Organon*, liv. I.) Cette question, par où s'ouvre la *Critique de la raison pure* : « Les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » nous montre que Lambert apporta dans cette grave discussion le sens et l'énergie dont Hume et Kant y ont fait preuve.

On a donc eu raison de considérer Lambert comme le penseur le plus puissant et le plus ingénieux de l'époque qui s'étend de Wolf à Kant. L'avénement de Kant nuisit singulièrement à son influence et à sa réputation. Il eut peu de disciples : Ploucquet de Tubingue, mort en 1790, en fut le plus distingué, du moins parmi ceux qui continuèrent les recherches de Lambert sur les diverses parties de la logique.

Outre les ouvrages indiqués dans le cours de cet article, il existe encore de Lambert des *Traités de logique et de philosophie*, édités par J. Bernoulli, Dessau, 1782, in-8 (all.) ; — la correspondance avec Kant, dans le tome III des *Œuvres diverses d'Emm. Kant*, Kœnigsberg, 1797, 3 vol. in-8 (all.) ; — enfin de nombreux mémoires de philosophie dont il a enrichi le volumineux recueil de l'Académie de Prusse. Nous n'en citerons que les deux suivants :

Année 1763 : *Sur quelques dimensions du monde intellectuel*, et 1770-1773 : *Essai d'une taxéométrie, ou sur la mesure de l'ordre.*

Le premier de ces mémoires pourrait servir à donner une idée du procédé que l'auteur emploie pour expliquer les choses du monde physique par celles du monde intellectuel, et réciproquement, et les unes et les autres par un

tertium comparationis, un pont de communication que lui présente l'analyse des mots suivie de celle des faits.

Dans le second mémoire, qui a deux parties, il est question d'abord d'une comparaison entre l'*ordre de ressemblance* ou *local*, et l'*ordre de liaison* ou *légal*; ensuite il s'agit d'indiquer les diverses manières de mesurer ces deux genres d'ordre. C. Bs.

LAMBERT d'Auxerre, qui vivait vers l'année 1260, nous est signalé par Laurent Pignon et par M. Daunou (*Histoire littéraire*, t. XIX. p. 416) comme auteur d'une *Summa logicalis*. Selon ce dernier, cette somme aurait eu quelque renom, mais on n'aurait pas sur elle d'autre renseignement et aucun manuscrit n'en aurait été indiqué. C'est là une erreur. Le manuscrit de la *Logique* de Lambert existait encore vers le milieu du dernier siècle : il est porté au catalogue de l'ancien fonds du roi sous le nº 7392 des manuscrits latins. Mais nous en avons fait vainement la demande : on n'a pu le retrouver. B. H.

LAMENNAIS (Hugues-Félicité-Robert de) est tout à la fois un publiciste, un théologien, un philosophe et, peut-être par-dessus tout, un écrivain de génie. Il ne nous appartient pas de raconter sa vie si agitée, encore moins de porter un jugement sur sa mémoire tour à tour maudite et glorifiée avec passion. Mais pour expliquer les évolutions de sa doctrine, il faut rappeler les causes qui ont amené ce puissant esprit, pourtant enclin à l'obstination, à ces changements qui rendent la fin de sa vie si peu semblable à ses commencements. Né en 1782, à Saint-Malo, il fut pour ainsi dire son seul maître, et se donna à lui-même une éducation solide par des lectures acharnées et des méditations solitaires. Il chercha longtemps sa voie ; et sa vocation religieuse, lente à se prononcer, fut l'effet d'une froide résolution et non pas d'un entraînement du cœur : « il avait longtemps lutté avant de croire. » Il avait 22 ans quand il fit sa première communion et il n'entra dans les ordres que vers sa trentième année. Sa ferveur, pour avoir été différée, n'en fut que plus ardente, et ses convictions religieuses s'animèrent de l'exaltation naturelle à son caractère. En 1817, paraissait le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, véhémente apologie du catholicisme, où la critique de la philosophie s'emporte jusqu'à la colère. Les contemporains ont gardé le souvenir de l'impression soudaine causée par ce livre éloquent. Le parti ultramontain avait trouvé un chef plus jeune, plus résolu que de Maistre et Bonald : jamais la théocratie n'avait été affirmée avec autant de hardiesse, ni associée par des raisons plus spécieuses, non pas à des préjugés surannés, mais à la liberté et au progrès. Lamennais était devenu illustre en un jour, et autour de lui se ralliaient de jeunes écrivains enthousiastes de sa doctrine, Lacordaire, Montalembert, Gerbet, de Salinis. Le journal *l'Avenir* était fondé, après la révolution de Juillet, pour servir de tribune à ces nouveaux catholiques qui combattaient, suivant leur devise, « pour Dieu et la liberté, pour le pape et le peuple. » Cette démocratie nouvelle, animée par la parole du tribun religieux, gagne à elle une partie du clergé, révolte l'autre par ses nouveautés, inquiète le pouvoir, et finit par être condamnée par le Souverain Pontife dans la célèbre encyclique du 15 août 1832, qui enveloppe dans une même réprobation la liberté de conscience et celle de la presse. Lamennais était revenu de Rome, où il avait vainement essayé de plaider sa cause, et celle de la papauté, le cœur brisé et la conscience révoltée jusqu'à l'indignation. Ce pouvoir, auquel il aurait voulu confier la mission de renouveler le monde, il le jugeait avec une implacable sévérité. En face de cette autorité immobile et vieillie, et de la royauté qui lui paraissait aveuglée par l'égoïsme, il ne vit plus debout qu'une seule puissance capable de faire triompher la justice, le peuple, dont il annonça en style apocalyptique, dans les *Paroles d'un croyant*, le prochain avénement. Ses idées philosophiques subirent naturellement le contre-coup de cette révolution intérieure ; et l'*Esquisse d'une philosophie* (1841-1846) ne ressemble guère à l'*Essai sur l'indifférence*. — Lamennais y reste encore chrétien ; mais quoiqu'il s'en flatte, son christianisme n'est plus celui de ses premières années. La tristesse commençait à l'abattre : déçu dans son amour de la religion, il espérait pourtant encore dans la liberté, le second objet de son culte. La révolution de 1848 lui réservait une dernière déception : il l'avait saluée comme l'inauguration d'une ère de justice et de bonheur ; élu représentant, il avait proposé un projet de constitution et fondé un journal où il défendait les idées de la démocratie la plus radicale : son projet fut écarté, son journal fut supprimé, et un peu plus tard il assistait avec désespoir aux violences du coup d'État. La mort seule pouvait calmer cette âme, froissée dans toutes ses affections ; et, « ne sentant plus en lui une idée qui pût le faire vivre », il s'éteignit tristement, affirmant par sa fin solitaire sa rupture avec l'Église. Des deux ouvrages philosophiques qu'il a laissés, le plus connu est l'*Essai sur l'indifférence* ; le plus important est l'*Esquisse d'une philosophie* ; dans le premier, il n'y a guère qu'une théorie paradoxale de la certitude, au bénéfice de l'autorité religieuse ; le second est un traité de métaphysique, où Dieu, l'homme et la nature sont expliqués par les seules lumières de la raison.

La doctrine essentielle de l'*Essai*, celle qui pendant quelque temps reçut le nom de *Lamennaisianisme*, c'est une théorie logique de la connaissance. La critique de cette faculté, si on la considère dans l'individu, en prouve, suivant Lamennais, l'incapacité essentielle. Il n'y a pas un seul de ses pouvoirs qui ne soit précaire et menteur : les sens nous donnent du monde une image vaine, le sentiment nous laisse ignorer ce que nous sommes nous-mêmes, et la raison, qui dépend de l'expérience et se borne à raisonner, n'a que des prémisses fausses. L'homme réduit à ces ressources ne doit croire ni à Dieu, ni à l'univers, ni à lui-même. S'il veut exercer cette prétendue liberté d'examen, que la philosophie recommande, il ne peut arriver qu'au scepticisme absolu, « à ce dernier terme où finit l'être intelligent ». Mais la raison convaincue d'imbécillité, quand elle est personnelle, retrouve toute sa puissance quand elle est collective, quand elle n'est plus telle ou telle raison, mais la raison universelle du genre humain. La vérité que nous sommes impuissants à découvrir, a toujours été révélée à l'humanité, et forme une tradition sans interruption ; les peuples même les plus aveugles ont quelque lueur de cette primitive clarté, et le genre humain tout entier peut être invoqué comme le garant de la certitude. Le consentement universel est donc d'une manière abstraite la loi de la connaissance ; mais dans la pratique il peut sembler difficile de consulter ce témoin. On doit se borner à interroger l'Église catholique et à la croire : la tradition qu'elle conserve ne diffère pas au fond de celle que les préjugés et l'erreur ont obscurcie hors de son sein ; mais elle y est

à un degré supérieur de clarté : elle est donc, en face de la raison particulière, chancelante et infirme, une sorte de raison universelle, et infaillible. Le sophisme de cette audacieuse théorie est si apparent que Lamennais n'a pu se le dissimuler à lui-même : il n'a pu croire raisonner juste, accorder légitimement à la raison collective ce qu'il refuse à chaque unité de la collection ; rendre l'homme sourd à la vérité et capable cependant de l'entendre, impuissant à rien connaître, et assez sûr de ses facultés pour recevoir originairement la parole de Dieu, et apprécier les preuves de sa transmission. Au fond, cet esprit hardi ne devait pas tenir beaucoup à cette conception si souvent critiquée : c'est une sorte de concession qu'il fait. Quant à lui-même, il aimerait mieux poser comme un dogme l'autorité de l'Église et ne pas la discuter. Il veut moins nous convaincre que nous effrayer ; il somme l'âme éperdue de choisir entre la foi, ou la folie, l'autorité ou le néant : « il faut, dit-il, désespérer de toutes les croyances de l'homme même les plus invincibles et placer sa raison aux abois entre l'alternative ou de vivre de foi, ou d'expirer dans le vide. » Ceux qui ne trouveront aucun moyen d'échapper aux termes de ce dilemme, se passeront de démonstration, et croiront par terreur. A ce système de logique, correspond un système de morale et de politique. La volonté d'un homme, d'un sénat ou d'un peuple ne peut être érigée en pouvoir absolu, sans contredire l'existence d'une loi souveraine, contre laquelle tout ce qui se fait est nul de soi. Cette loi étant Dieu lui-même, tel qu'il s'est révélé, on n'y peut substituer aucune autorité à moins de nier Dieu ; royalistes ou démocrates sont également athées en politique. L'Église a le dépôt de cette loi, elle la conserve, elle l'interprète ; mais l'Église à son tour ne subsiste que par son chef, et réside en lui ; le Pape est donc la loi vivante, comme il est la vérité infaillible ; une même autorité gouverne les esprits, commande aux volontés, et fonde à la fois la morale et la science, la politique et la logique. Telles sont les idées que l'on trouve en germe dans l'*Essai*, et pleinement développées dans le livre de *la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. Lamennais a alors une doctrine très-simple sur les rapports de l'Église et de l'État ; il les supprime tous les deux, et ne laisse debout que le Pape.

Quand, vingt-cinq ans après, Lamennais écrit les pages souvent admirables de l'*Esquisse d'une philosophie* et conçoit le plan d'une œuvre grandiose, que ni lui ni aucun philosophe ne saurait achever, il parait compter pour l'entreprendre sur la force de sa raison bien plus que sur la tradition des dogmes. Mais telle est l'inflexibilité d'un esprit qui n'a jamais cru se démentir, qu'il maintient en théorie la doctrine qu'il réfute en pratique. Il a encore les allures du prêtre plutôt que celles du philosophe : quand la scène s'ouvre, dès le premier mot qu'il prononce, on le voit en face de Dieu. Comment s'est-il élevé jusque-là ; avec quelle lumière a-t-il pénétré dans ce monde surnaturel, est-ce celle de la religion ou celle de la philosophie ? Il ne parait pas s'en préoccuper, et brusquant l'exposition, après quelques paroles de dédain pour cette méthode psychologique qui n'a ni ampleur ni fécondité, il nous découvre les mystères de la nature divine. Au fond de toutes nos pensées et dans toutes nos affirmations, se trouve l'idée de l'être, impliquée dans toutes les autres, non pas de tel ou tel être, mais de l'être sans limites, sans distinction, de l'infini. Elle est à la fois le fond de l'intelligence, qui ne peut la nier sans se contredire, et le fond de toute réalité. Dieu est le positif de toute existence, ou pour mieux dire, l'existence elle-même, dans son unité indivisible. Pourtant dans la simplicité de l'être, on discerne des éléments inséparables, il est vrai, mais cependant distincts : pour être, Dieu doit avoir en lui une énergie qui réalise l'unité de sa substance, puis le pouvoir de donner à cette réalité une forme, de la déterminer, et enfin celui de rattacher cette forme à l'unité primitive, et de rentrer, pour ainsi dire, en soi-même ; en lui se trouvent donc à la fois la force, la forme, la vie, c'est-à-dire, en d'autres termes, la puissance, l'intelligence et l'amour. Ce sont là des vérités que les philosophes ont souvent reconnues ; mais Lamennais leur donne un tour particulier en vue du christianisme. La puissance, l'intelligence et l'amour ne seraient dans l'homme que de simples attributs ; mais à leur degré infini, à leur origine, et dans leur perfection, ils ont entre eux plus de différences qu'il n'y en a entre les qualités d'une même substance : ce sont, à vrai dire, des *personnes* distinctes, celles mêmes de la Trinité chrétienne, le Père, antérieur logiquement à tout le reste, le Fils et le Saint-Esprit. Lamennais n'ignore sans doute pas qu'on lui opposera ce dilemme : ou ces trois personnes ont une même conscience, et alors pourquoi ne pas les appeler les attributs d'une même substance ; ou bien elles ont chacune leur conscience, et alors le *moi* divin se divise, et il y a trois dieux ; il pressent aussi qu'on lui contestera le droit d'appeler personne, un simple rapport, le lien qui rattache le Père au Fils, et ramène l'intelligence à l'unité. Malgré tout il tient au mot de personne ; il l'emploie en gémissant, dit-il, mais il n'en trouve pas de meilleur. Au moins aurait-il dû nous apprendre pourquoi Dieu n'a et ne peut avoir que trois attributs ; sans aller jusqu'à dire comme Spinoza qu'il en a une infinité, il est permis de croire que ces trois mots épuisent notre connaissance, mais non pas la nature de l'infini ; et qu'il n'est pas nécessaire « que Dieu s'épanouisse sous la forme ternaire ».

Dieu étant l'être en lui-même, il ne peut rien y avoir hors de lui : le monde n'en peut être séparé : « tout ce qu'il y a de positif dans les êtres, leur substance, leurs propriétés ne sont qu'un écoulement, une participation des propriétés et de la substance divine. » Et comme les trois personnes concourent à la création, leur triple nature doit se retrouver à tous les degrés de l'univers ; tout est fait de puissance, d'intelligence et d'amour. Ainsi Dieu et le monde sont consubstantiels : il n'y a qu'une seule et même substance infinie d'une part et finie de l'autre : le monde, c'est Dieu se limitant, aliénant pour ainsi dire, en la bornant, une partie de son être ; mais on ne peut pas dire réciproquement que Dieu soit le monde considéré comme infini. Lamennais se défend énergiquement d'être panthéiste, on peut l'en croire : après tout, le monde, selon lui, est divin par son origine ; mais sa substance, qui est celle de Dieu, a été, par l'acte même de la création, rendue distincte de celle que Dieu ne communique pas : le monde manifeste Dieu, mais cette manifestation est toujours condamnée à rester imparfaite, et n'exprimera jamais le divin modèle. C'est un Dieu à jamais déchu : car Dieu l'a créé par une sorte d'immolation de soi-même, qui n'a rien de douloureux, qui est un acte d'amour par lequel il se donne. Mais il ne peut se donner tout entier, et créer un autre Dieu, qui ne pourrait être que lui-même : pour se donner, il doit donc en quelque sorte se réserver. Voilà pourquoi dans toute

chose créée il y a à la fois l'infini et la limite, l'esprit et la matière qui de soi n'est rien, pure négation de l'être, borne inintelligible qui pourtant sert à la connaissance. La nature de Dieu peut donc expliquer celle de l'homme et celle de l'univers. Dieu toutefois est un, et l'univers varié ; mais dans l'intelligence suprême il y a un principe de division et de pluralité : « premièrement une pensée unique qui est celle de Dieu lui-même : secondement des idées représentatives de tous les êtres particuliers ; troisièmement quelque chose qui détermine la distinction actuelle des idées particulières. » Dieu est intelligence et amour autant que force, et il ne semble pas que la matière ait rien qui ressemble à ces deux puissances ; mais elles s'y retrouvent pourtant quand on sait les y chercher : « l'existence actuelle de tous les êtres implique l'union actuelle aussi de trois énergies diverses qui se supposent mutuellement, et rien n'est ni ne peut être que par la triplicité dans l'unité. Il y a des degrés dans la nature, et à mesure que la substance divine s'éloigne de sa source, on y retrouve plus difficilement les perfections qui la composent. L'extrême limite de cette décroissance, c'est la matière ; mais encore elle a trois propriétés fondamentales, qui sont, sous d'autres noms, l'expression des trois énergies élémentaires. Elle est impénétrable, c'est-à-dire qu'elle occupe l'espace : elle est figurée, car elle l'occupe sous des conditions déterminées ; elle est cohérente, puisque les parties en sont liées et forment des touts composés, sans lesquels il n'y a pas de figures. Or l'impénétrabilité dans la matière, c'est la force en Dieu ; la figure, c'est l'intelligence ; et l'affinité, c'est l'amour. Les éléments mêmes qui constituent le monde reproduisent cette triple essence, qui, manifestée à nos sens, est représentée sous la notion de trois fluides distincts : l'éther, masse sans limites, substance de l'électricité, du magnétisme, du galvanisme, qui sont une seule et même chose, représentant l'unité de la force ; la lumière, analogue à l'intelligence, et la chaleur, identique à l'amour. La philosophie de la nature retrouve partout cette triade, et il est inutile d'insister sur les analogies souvent forcées où Lamennais se complaît, ni d'insister sur une physique aventureuse qui rappelle celle d'Oken et de Steffens. Jusque dans le moindre atome matériel, il y a quelque pensée obscure, et un reflet plus ou moins incertain de l'amour. A mesure qu'on s'élève vers l'homme, les traces en deviennent de plus en plus visibles ; et l'essence divine se communique dans toute sa pureté à l'âme raisonnable et libre. Cette âme a d'un côté la vision de l'absolu, et de l'autre elle retrouve sous les choses particulières, objets des sens, le type intelligible dont elles sont les épreuves. « Connaître ou concevoir c'est pénétrer au delà des phénomènes et les embrasser d'une même vue : c'est donc le caractère de l'intelligence que la perception de l'infini ou la vision de l'être un, qui renferme en soi, avec les éléments exemplaires des choses, leur loi, leur raison, leur cause substantielle. » Ainsi Lamennais relève, sans le vouloir, cette raison qu'il a abaissée : il la déifie en l'identifiant avec la raison divine ; il lui rend le droit de connaître par elle-même la vérité : « elle ne relève que de ses propres lois ; on peut l'atténuer, la détruire plus ou moins en soi, mais tandis qu'elle subsiste, et au degré où elle subsiste, sa dépendance est purement fictive ; car c'est elle encore qui détermine, en vertu d'un libre jugement, sa soumission apparente. » Il finit même par oublier la tradition et l'autorité : il donne pour criterium à l'esprit les phénomènes de la nature, à la réalité des phénomènes les conceptions de l'esprit, et, se tenant à égale distance du matérialisme et du spiritualisme pur, il remplace un paradoxe par un cercle.

La doctrine de l'optimisme couronne cette métaphysique. Leibniz professe que ce monde est le meilleur possible ; il sauve ainsi la bonté de Dieu au préjudice de sa liberté, puisqu'il l'astreint à produire l'œuvre la plus parfaite ; il rend par là même la création nécessaire, au moins dans son essence, qui ne pouvait être autrement, ou bien arbitraire, si Dieu choisit entre plusieurs mondes possibles. Lamennais, qui prétend le corriger, n'évite pas cette grande difficulté : « la création, dit-il, est la manifestation progressive de tout ce qu'il y a en Dieu, et dans le même ordre qu'il est en Dieu ; et il est évident, dès lors, que tout ce qui peut être, devant être, il n'y a pas même lieu à imaginer un choix. » En d'autres termes, Dieu ne choisit pas les êtres qui doivent exister, par cela même qu'il fait exister tout l'être possible, et il s'y détermine librement : son acte reste libre, mais l'effet ne peut être autrement qu'il n'est. Il n'est pas à propos de contester ce point de doctrine : il vaut mieux savoir gré à cette grande âme, si cruellement éprouvée, de n'avoir pas calomnié la vie, ni désespéré du bonheur. L'œuvre de Dieu s'accomplit par une succession de mouvements qui sans cesse la portent à un plus haut degré de perfection : « L'être infini se manifeste par la création, et si celle-ci se développait d'une manière continue, en un temps infini, elle manifesterait l'être infini ; mais un temps infini implique contradiction, et, par conséquent, la progression des choses vers un but à jamais inatteignable est éternelle. »

Cette analyse est loin d'avoir touché, même sommairement, à tous les points d'une doctrine qui embrasse l'universalité des choses : elle ne peut la suivre dans ses applications à l'industrie, à l'art et aux sciences, qui à elles seules forment une moitié de ce grand ouvrage. On peut consulter : Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e siècle*, Paris, 1834, t. I ; — J. Simon : *Esquisse d'une philosophie* (*Revue des Deux-Mondes*, 18 février 1841) ; — E. Renan, *M. de Lamennais* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1857) ; — Ravaisson, *la Philosophie en France au* XIX*e siècle*, Paris, 1868, p. 33 ; — Ad. Franck, *Philosophie du droit ecclésiastique*, Paris, 1864, p. 135 à 169. Dans ce dernier ouvrage, on examine les systèmes successifs de Lamennais sur les rapports de la religion et de l'État. E. C.

LAMETTRIE (Julien-Offroy de) fut un des enfants perdus de la philosophie, un des tirailleurs les plus aventureux de cette armée du XVIIIe siècle, qui commença par mettre en question tous les principes métaphysiques, religieux, politiques, avant d'en venir à démolir la société elle-même. Il était né à Saint-Malo le 25 décembre 1709. Son père, riche négociant, l'éleva avec soin. Après avoir fait ses humanités à Paris, il fit sa rhétorique à Caen, chez les jésuites ; de là, il revint à Paris suivre le cours de logique de l'abbé Cordier, fameux janséniste, dont il adopta les opinions avec vivacité. Son père le destinait à l'état ecclésiastique ; mais un penchant décidé l'entraîna vers la médecine, et après avoir pris ses premiers grades à la Faculté de Reims, en 1728, il alla, cinq ans après, à Leyde étudier sous le célèbre Boerhaave, dont il traduisit même plusieurs ouvrages.

A son retour à Paris, en 1742, le chirurgien Morand, son ami, lui procura la protection du

duc de Gramont, colonel des gardes françaises, qui le choisit pour médecin de ce régiment. Lamettrie le suivit à l'armée, et assista à la bataille de Dettingen, puis au siége de Fribourg, où il tomba malade. Ayant observé que, pendant sa maladie, l'affaiblissement des facultés morales avait suivi celui des organes, il en conclut que la pensée n'était qu'un produit de l'organisation, et il publia ses idées dans l'*Histoire naturelle de l'âme* (la Haye, 1745). L'orage que ce livre souleva lui fit perdre sa place de médecin des gardes. Cependant il avait obtenu un emploi dans les hôpitaux de l'armée; mais il ne tarda pas à tourner ses confrères en ridicule dans un autre livre, *la Politique du médecin de Machiavel*, ou *le Chemin de la fortune ouvert aux médecins* (Amst., 1746). Cet ouvrage fut condamné au feu par arrêt du Parlement du 9 juillet 1746. Lamettrie quitta la France et se réfugia à Leyde. Il ne se montra pas plus sage dans ce nouveau séjour, où il fit paraître une nouvelle satire contre les médecins. Puis, ayant publié à Leyde, en 1748, *l'Homme-Machine*, cet ouvrage, où il professait le plus grossier matérialisme, fut brûlé par arrêt des magistrats, et l'auteur fut chassé de Hollande.

Frédéric II lui fit offrir, par Maupertuis, un asile en Prusse. En conséquence, il se rendit, en février 1748, à Berlin, où le roi lui accorda une pension avec le titre de lecteur, et une place à l'Académie. Il se mit sur un pied de familiarité à la cour de Frédéric, et Thiébaut, dans les *Souvenirs* de son séjour à Berlin, raconte que Lamettrie entrait dans le cabinet du roi comme chez un ami, et se couchait sans façon sur les canapés. Cependant il se lassa bientôt de cette vie, et pria Voltaire de négocier son retour à Paris. Celui-ci écrivait à Mme Denis, le 2 septembre 1751 : « Lamettrie brûle de retourner en France. Cet homme si gai, et qui passe pour rire de tout, pleure quelquefois comme un enfant d'être ici. »

Un peu plus de deux mois après cette lettre, le 11 novembre 1751, Lamettrie mourait d'une indigestion dans la maison de lord Tyrconnel, envoyé d'Angleterre à Berlin. Il n'avait pas tout à fait achevé sa quarante-deuxième année. Voltaire écrivait, le 14 novembre, à Mme Denis : « Les bienséances n'ont pas permis qu'on eût égard à son testament; son corps a été porté dans l'église catholique, où il est tout étonné d'être. »

Malgré l'éloge de Lamettrie, que Frédéric composa et qu'il fit lire à l'Académie de Berlin par son secrétaire des commandements Darget, sa réputation n'a fait que perdre de jour en jour, et il n'est pas un seul de ses ouvrages qu'on puisse lire encore aujourd'hui. Outre ceux que nous avons déjà mentionnés, il avait publié une traduction du *Traité de la vie heureuse* de Sénèque, avec l'*Anti-Sénèque*, Potsdam, 1748; — *l'Homme-Plante*, ib., 1748; — *Reflexion sur l'origine des animaux*, Berlin, 1750; — *l'Art de jouir*, ib., 1751; — *Vénus métaphysique, ou Essai sur l'origine de l'âme humaine*, ib., 1751. De son temps même, les coryphées de la troupe philosophique, dans laquelle il était enrôlé, témoignent fort peu d'estime pour ses écrits. D'Argens, dans sa traduction d'*Ocellus Lucanus*, dit : « Tous ces ouvrages sont d'un homme dont la folie paraît à chaque pensée, et dont le style démontre l'ivresse de l'âme; c'est le vice qui s'explique par la voix de la démence : Lamettrie était fou, au pied de la lettre. » Diderot, dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, peint Lamettrie comme un auteur sans jugement, « dont on reconnaît la frivolité d'esprit dans ce qu'il dit, et la corruption du cœur dans ce qu'il n'ose dire; dont les sophismes grossiers, mais dangereux par la gaieté dont il les assaisonne, décèlent un écrivain qui n'a pas les premières idées des vrais fondements de la morale; dont le chaos de raison et d'extravagance ne peut être regardé sans dégoût, et dont la tête est si troublée et les idées sont à tel point décousues, que, dans la même page, une assertion sensée est heurtée par une assertion folle, et une assertion folle par une assertion sensée.... Lamettrie, dissolu, impudent, bouffon, flatteur, était fait pour la vie des cours et la faveur des grands. Il est mort comme il devait mourir, victime de son intempérance et de sa folie; il s'est tué par ignorance de l'état qu'il professait. » M. Damiron a consacré un Mémoire à Lamettrie dans le tome XVII du compte rendu de l'Académie des sc. mor. et politiques. A...D.

LA MOTHE LE VAYER se place, dans l'histoire du scepticisme, entre Montaigne et Huet, entre Charron et Bayle, rattachant les douteurs du XVIIe siècle à ceux du XVIe.

Il naquit à Paris en 1588, d'une famille du Parlement, et se destina d'abord à la carrière des affaires; mais après l'assassinat de Henri IV, devinant les troubles qui remplirent la minorité de Louis XIII, il se consacra tout entier à l'étude. En 1640, après avoir publié une dissertation sur l'instruction du Dauphin, il fut reçu à l'Académie française, et choisi par Richelieu pour diriger les études de Louis XIV. Anne d'Autriche aima mieux d'abord qu'il devînt précepteur de Monsieur; mais lorsqu'elle vit le succès de ses leçons, elle le chargea d'achever l'éducation du roi. C'est dans cette position, plus tard embellie par la faveur de Mazarin, que La Mothe le Vayer composa la plupart de ses ouvrages, ayant su, au milieu de la cour, malgré ses titres d'historiographe de France et de conseiller d'État, se ménager une retraite austère et laborieuse. Après la mort de son fils unique, il se remaria à l'âge de soixante-seize ans, et vécut encore six années, jusqu'en 1672. Caractère modéré et élevé, auquel on a reproché des licences d'expression alors admises, et qu'on a injustement accusé d'athéisme; homme de beaucoup d'esprit, bien qu'à en croire Balzac il se plût à mettre en œuvre l'esprit des autres; en possession de lectures immenses qui lui valurent dans son temps les titres de Plutarque et de Sénèque français; doué d'une mémoire étonnante, qui se révèle par un luxe de citations; professant un culte judicieux pour l'antiquité, montrant une connaissance familière des temps modernes, déployant en toute circonstance une manière d'écrire facile, piquante, pleine d'intérêt et de gaieté, La Mothe le Vayer est digne de prendre place entre Montaigne et Bayle; moins original que le premier, mais aussi érudit que le second.

Le catalogue de ses œuvres est considérable : quinze volumes in-8. Les sujets en sont très-variés; tous renferment cependant un pyrrhonisme gracieux que l'auteur applique successivement à toutes les formes de l'activité et à tous les fruits de la science humaine. A l'exemple de Montaigne, il convertit en une féconde mine d'arguments ses vastes études de géographie et d'histoire, et surtout ces relations de voyages où les variétés de coutumes et d'opinions se multiplient au gré des narrateurs. C'est dans cet esprit qu'il considère, dès 1636, *la contrariété d'humeur entre la nation française et l'espagnole*, cherchant à montrer, comme Pascal s'exprimait plus tard, *erreur en deçà des Pyrénées, vérité au delà*. La même pensée lui inspire ensuite l'ouvrage intitulé : *En quoi la piété des Français diffère de celle des Espagnols*. Avant

cette époque, dans sa première jeunesse, il avait annoncé les mêmes desseins, en écrivant *sur cette commune façon de parler : N'avoir pas le sens commun ;* et il était arrivé dès lors à cette conclusion : « Aussitôt que quelqu'un s'écarte de *notre sens*, nous disons qu'il a perdu le sens commun. » Juste Lipse et J. Scaliger ayant avancé que, s'ils avaient des enfants, ils se garderaient bien de les faire étudier (thèse reprise par J. J. Rousseau), La Mothe le Vayer proposa des *Doutes sceptiques, si l'étude des belles-lettres est préférable à toute autre occupation.* Quelque temps après, le P. Mersenne, son ami, traita de la musique dans des *Discours harmoniques*. La Mothe le Vayer profita aussitôt de cette occasion pour écrire sur « cette charmante partie des mathématiques », et s'efforça d'imiter Sextus Empiricus, « en faisant voir qu'il n'y a rien de certain dans cette prétendue science », et qu'ici comme ailleurs « l'*habitude* se rend maîtresse, et que la *coutume* peut tout ». Tel est, en effet, le procédé que La Mothe le Vayer met constamment en usage dans toutes ses productions. Dans les *Trente et un problèmes sceptiques*, par exemple, il développe trente et une propositions morales, « ébattements innocents d'un sceptique, propositions ordinairement accompagnées d'interrogation et de deux branches, le *non* et le *oui*, et dont le dénoûment est absolument impossible ». Dans le livre intitulé simplement *Discours*, il s'attache à démontrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences, c'est-à-dire dans la logique, la physique et la morale. Dans son *Histoire*, il soutient que Polybe s'est trompé en pensant que « la vérité est de l'essence de l'histoire » ; il s'ingénie pour établir que « le vrai des choses ne parvient pas toujours jusqu'à nous ; que l'histoire n'est très-souvent que fable, et que les bonnes histoires sont de la nature de ces médicaments qui ne doivent être employés que longtemps depuis qu'ils sont préparés ».

Dans tous ces ouvrages peu connus aujourd'hui, mais très-répandus et fort goûtés au XVIIe siècle, où ils nourrissaient la dialectique de Bayle et l'esprit paradoxal du P. Hardouin, La Mothe le Vayer prétend enseigner « la sceptique chrétienne ». En quoi consiste cette doctrine? « Elle forme des doutes sur tout ce que les dogmatiques établissent de plus affirmativement dans toute l'étendue des sciences, et cela ἀδοξαστῶς, *citra ullam opinationem*, à cause qu'elle doute même de ses doutes. » « Je n'empêche personne, ajoute l'auteur (t. V, 2e partie, p. 6, 33, 75, 126), d'être opiniâtre, si bon lui semble, mais qu'on me permette aussi de douter avec une simplicité innocente. » D'où vient qu'il donne à cette neutralité philosophique l'épithète de *chrétienne?* C'est parce que « ce système a par préférence cela de commun avec l'Évangile qu'il condamne le savoir présomptueux des dogmatiques et toutes ces vaines sciences dont l'apôtre nous a fait tant de peur ». Sous ce rapport, La Mothe le Vayer emploie la même tactique dont Huet se servait. Si l'évêque d'Avranches compare le scepticisme à Samson « s'enveloppant sous la même ruine dont il écrasa tous ses spectateurs », le précepteur de Louis XIV compare, et bien des années auparavant, les dix motifs de doute, recommandés par Sextus Empiricus, tantôt aux renards subtils qui portent l'incendie et la désolation dans les blés des Philistins (c'est-à-dire des dogmatiques et des pédants), tantôt « à la mâchoire d'âne avec laquelle le héros juif a défait ses ennemis ».

Le volume que Huet avait certainement étudié avec le plus de soin, quoiqu'il ne le cite jamais, c'est le livre qui est encore le principal fondement de la renommée de La Mothe le Vayer, nous voulons dire les *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero* (1671). On s'est demandé pour quel motif l'auteur prit le pseudonyme de Tubero. Cela vient peut-être de ce que le Romain auquel Ænésidème dédia ses *Huit livres sur les considérations pyrrhoniennes* s'appelait, suivant Photius, non Lucius Nero, mais Tubero. Ce Romain, dans l'ouvrage de La Mothe le Vayer, animé de l'esprit de la conversation cicéronienne, est encore plus divertissant qu'instructif, et prend « la licence de faire venir quelquefois l'italien ou l'espagnol au secours du grec ou du latin ».

Les *Cinq dialogues*, publiés dans la verte vieillesse de notre pyrrhonien, sont destinés à ses amis philosophes et non au grand public, parce qu'il les a composés « en philosophe ancien et païen, *in puris naturalibus* ». En effet, Sénèque, Cicéron, Aristote même s'y trouvent cités à côté de Socrate, « notre premier père ». Pline a fourni l'épigraphe de l'ouvrage, et, chose très-significative! cette épigraphe est devenue la devise du scepticisme ultramontain et du livre de M. Lamennais sur l'*Indifférence en matière de religion : Singula improvidam mortalitatem involvunt : solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi nec miserius quicquam homine aut superbius.* Mais l'autorité qui domine à travers toute la publication, c'est Sextus Empiricus, c'est le code de ce « vénérable maître, livre inestimable, divin écrit qu'il faut lire avec pause et attention ». Les dix motifs de doute développés par le sceptique grec, lui font l'effet d'un autre décalogue. Sur les pas de Sextus, précédé de cette famille glorieuse qui a pour aïeux, dit-il, les sept sages, il s'attaque gaiement à ce Bellérophon de dogmatisme, à ces « sophistes, pédants ergotistes, philosophes cathédrans, asserteurs de dogmes et docteurs irréfragables qui ne doutent de rien, pointilleux et critiques, *opinionissimi homines* ». Il se donne, à la vérité, pour philosophe éclectique, pour « amateur de la secte élective qui faisait choix de ce qui lui plaisait dans toutes les autres, comme un agréable miel qu'elle composait du suc d'une diversité de fleurs ; mais il n'est, en réalité, qu'un libre et spirituel commentateur de Sextus. Il n'a d'autre intention que d'atteindre le but proposé au philosophe par Sextus même, le repos et la tranquillité d'âme dans l'indifférence. »

C'est afin de procurer aux autres ce même bonheur, que La Mothe le Vayer composa ses *Cinq dialogues*. Dans le premier, il insiste sur la diversité et la contradiction des opinions, des coutumes et des mœurs des hommes. Dans le second, intitulé *Banquet sceptique*, il dépeint la différence des mets, des boissons, des usages aux repas, des idées relatives à l'amour et aux sexes. Dans le troisième, il prône la solitude, dont les charmes durables nous dédommagent des biens imaginaires du monde, des joies inutiles et bruyantes de la foule. Dans le quatrième, il prononce l'éloge des « rares et éminentes qualités des ânes de son temps », éloge qui rappelle des panégyriques analogues, composés par Apulée, Érasme, Machiavel, Giordano Bruno. Dans le cinquième dialogue, il s'étend sur la différence des religions. La conclusion des cinq parties est résumée dans ces vers espagnols :

De las cosas mas seguras
La mas segura es dudar.

« Des choses les plus certaines la plus certaine est le doute. »

La manière dont La Mothe le Vayer, dans le cinquième dialogue, applique son pyrrhonisme au problème de l'origine et de la nature des religions, a fait demander s'il y avait enveloppé jusqu'au christianisme. Il est difficile de décider cette question, et il nous semble sage d'en croire les paroles mêmes de l'auteur. La Mothe le Vayer déclare à plusieurs reprises qu'il fait une exception en faveur de la religion fondée sur l'ancienne et la nouvelle alliance. Il va jusqu'à prétendre que sa sceptique sert admirablement la religion véritable, comme aussi, que la véritable philosophie, précisément parce qu'elle ne saurait rien affirmer, a besoin du secours de la grâce divine. Sans nous mêler de peser ces assertions et de rechercher si elles ont le mérite de la bonne foi, disons seulement que La Mothe le Vayer réussit si bien à convaincre de son orthodoxie plusieurs de ses contemporains, qu'ils n'hésitèrent point à le croire un sceptique déguisé, un pyrrhonien au service de l'Église, un adroit coopérateur des Huet, des Hirnhaym et des Glanvill. En comparant le ton et le langage de La Mothe le Vayer aux allures et aux tendances manifestes de ces derniers sceptiques, on aura peine à partager une opinion si évidemment insoutenable. Mais ce qui est plus facile à prouver, c'est que La Mothe le Vayer a le même principe de psychologie que les auteurs auxquels on a tenté de l'assimiler. Lui aussi envisage la sensation comme l'unique source de nos connaissances, et voilà pourquoi il s'est renfermé aussi dans ce raisonnement : Puisque tout ce que nous savons nous vient des sens, et que les sens ne nous révèlent de toutes parts que différence et opposition, changement et contradiction, il n'est pas permis de croire qu'il existe rien de constant et de certain, qu'il existe pour l'homme une science réelle et nécessaire, une évidence infaillible. Sorbière, disciple de La Mothe le Vayer, conclut de la doctrine de Gassendi au même genre de pyrrhonisme.

La meilleure édition des œuvres complètes de La Mothe le Vayer est celle de Dresde, 15 vol. in-8, 1756. Consultez L. Étienne, *Essai sur La Mothe le Vayer*, Paris, 1849, in-8. C. Bs.

LAMY (dom François), né en 1636 au château de Montlyreau, en Beauce, fut d'abord capitaine de chevau-légers et grand duelliste. A la suite d'un duel où il faillit perdre la vie, il se convertit et entra dans la congrégation de Saint-Maur, où il enseigna avec éclat la philosophie. Élevé aux plus grandes dignités de son ordre, il s'en démit au bout de quelques années pour se retirer à l'abbaye de Saint-Denis. C'est là qu'il composa la plupart de ses ouvrages et qu'il mourut en 1711.

Dom Lamy est un fervent disciple de Descartes et de Malebranche. Il défend leurs idées avec autant de talent que de vivacité contre les nombreux adversaires qu'elles rencontrent dans l'Église et dans le monde. Le point de la doctrine de Malebranche qui lui paraît le plus important et auquel il consacre toutes les ressources de sa dialectique, c'est l'existence d'une raison universelle et divine. C'est la vision en Dieu de toutes les vérités absolues. Cette conviction, il la soutient contre Arnauld et y ramène Nicole que les objections d'Arnauld ont ébranlé. Il combat les *Doutes* de Fontenelle, sur les *causes occasionnelles*, et la doctrine de Leibniz sur l'*Harmonie préétablie*. Il est aussi pour Malebranche contre Bossuet; mais dans la question du pur amour, il est pour Fénelon contre Malebranche et soutient contre lui, à l'occasion du *Traité de la nature et de la grâce*, une ardente polémique, que ses supérieurs lui défendent de continuer.

Ce dissentiment sur un point particulier, plus théologique que philosophique, n'empêche pas le P. Lamy de reproduire non-seulement les idées, mais le langage de Malebranche, dans son ouvrage le plus important : *de la Connaissance de soi-même* (6 vol. in-12, Paris, 1694-1698; 2e édition, in-8, Paris, 1700). C'est, à proprement parler, une imitation de *la Recherche de la vérité*. Ce qui en fait le principal mérite, c'est la partie consacrée à la morale. On y trouve une étude assez approfondie, parfois originale, du cœur humain et des obstacles qui nous empêchent de nous connaître. La métaphysique de F. Lamy est exposée surtout dans les *Premiers éléments ou Entrée aux connaissances solides, en divers entretiens, proportionnée à la portée des commençants et suivie d'un Essai de logique* (1 vol. in-12, Paris, 1706). C'est un résumé tout à la fois des opinions de Malebranche et de celles de Descartes. L'auteur suit Descartes partout où Malebranche le suit et s'en écarte quand Malebranche l'abandonne. Mais l'idée à laquelle il s'attache avec prédilection, c'est que Dieu est la seule cause efficiente, l'unique vraie cause de tout ce qui est réel. Il prétend même la démontrer géométriquement dans une de ses *Lettres philosophiques* (in-12, Trévoux et Paris, 1703). A l'exemple de Malebranche il définit l'union de l'âme et du corps : « Une exacte et nécessaire correspondance entre deux êtres dont l'efficacité des volontés divines est la seule cause effective. »

Obligé, en vertu de ce principe, de regarder Dieu comme l'auteur des idées aussi bien que des mouvements, il se trouve conduit à la vision en Dieu. Mais il hésite à l'accepter pour les objets particuliers. Il ne croit pas que nous sachions d'un corps ce qui le distingue des autres et que nous connaissions notre esprit autrement que par des idées confuses. C'est par la seule idée d'étendue que nous concevons les corps en général et les formes dont ils sont susceptibles.

A l'instigation de Bossuet et de Fénelon, le P. Lamy a publié une réfutation de Spinoza : le *Nouvel athéisme renversé*, ou *Réfutation du système de Spinoza tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme* (in-12, Paris, 1700). Il dit du Dieu de Spinoza : « Si cela s'appelle reconnaître un Dieu, je ne sais pas pour moi ce qui s'appelle n'en reconnaître point. » C'est, comme l'annonce le titre, à la psychologie que sont empruntés la plupart de ses arguments, et il en tire cette conclusion que la philosophie n'est pas moins utile à la morale et à la religion qu'aux « disciplines naturelles ». Comme Malebranche et tous les philosophes de l'école cartésienne, il croit à l'accord de la raison et de la foi.

Aux ouvrages que nous avons cités, il faut ajouter les suivants : *L'Incrédule amené à la religion par la raison*, in-12, Paris, 1710; — *Lettres d'un théologien à un de ses amis*, etc., in-8, Paris, 1699; — *les Leçons de la sagesse sur l'engagement au service de Dieu*, in-12, Paris, 1703; — *Les saints gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu*, in-12, Paris, 1701; — *De la connaissance et de l'amour de Dieu*, in-12, Paris, 1712; — *Lettres théologiques et morales sur quelques sujets importants*, in-12, Paris, 1708.

On peut consulter sur le P. Lamy : Damiron, *Histoire de la philosophie au* XVIIe *siècle*; — M. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e édition, t. XXII, ch. XIX.

On compte également, parmi les disciples de Descartes au XVIIIe siècle, le médecin Gabriel Lamy, auteur d'une *Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, in-12

Paris, 1678. Ce livre est une réfutation de l'animisme de Claude Perrault. X.

LAMY (Bernard), né au Mans en l'année 1640, fit ses premières études au collége de cette ville, dirigé par les PP. de l'Oratoire. Il alla plus tard à Paris, dans l'institut de leur ordre, étudia la philosophie à Saumur sous le P. Charles de La Fontenelle, puis la théologie sous les PP. André Martin et Jean Leporc, et fut enfin appelé à professer la philosophie dans la ville d'Angers. Il nous reste un grand nombre d'ouvrages de Bernard Lamy, sur diverses questions qui intéressent la théologie proprement dite, l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique; le P. Desmolets en a donné le catalogue, et nous n'avons pas à nous en occuper. Deux des manuscrits qu'il laissait en mourant paraissent avoir été perdus. L'un était une *Histoire de la théologie scolastique*, et la perte de ce manuscrit est vraiment regrettable : car rien ne serait plus curieux à lire aujourd'hui que l'analyse des controverses orageuses du moyen âge, présentée par un des adversaires les plus véhéments de toute doctrine suspecte de péripatétisme. Mais si nous n'avons aucun traité de dialectique composé par le P. Lamy, pouvons-nous omettre de rappeler la part qu'il prit à la propagande cartésienne? Il ne faut pas que le souvenir de la reconnaissance manque à ces intrépides novateurs qui, malgré les censures de la Faculté de théologie de Louvain, de la Sorbonne, du parlement de Paris et de la congrégation de l'Index, osèrent élever la voix, en public, au sein de l'école, pour défendre la cause de la vérité contre le charlatanisme et la tyrannie du mensonge. Les oratoriens, demeurés fidèles au cartésianisme, ont inscrit le nom de Bernard Lamy, dans leur martyrologe, près de celui de son ami Malebranche : nous raconterons en peu de mots quels furent ses titres à ce rapprochement glorieux.

Auditeur du P. Sulpice, au collége de la Flèche, Descartes était sorti d'un établissement mal famé près des oratoriens : ceux-ci néanmoins se déclarèrent de son parti dès qu'ils virent ses ouvrages mal accueillis par les jésuites. Le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* furent bientôt entre les mains de tous leurs régents de philosophie. Quand la persécution commença; quand, pour avoir fait profession de cartésianisme, on fut compté, sans autre information, parmi les ennemis de l'Église et de l'État, ce système de terreur ébranla plus d'un zélé partisan des doctrines nouvelles; Bernard Lamy fut un de ceux à qui fut accordé le don de persévérance. Le cours qu'il fit au collége d'Anjou, pendant l'année 1674, appela l'orage sur sa tête. Dénoncé par le recteur de l'Université dans un placet véhément, condamné par le tribunal des thomistes angevins, il fait un procès à ses juges devant le parlement de Paris, et obtient gain de cause ; mais, après de longs débats, le conseil d'État se prononce pour le recteur, la Sorbonne rend un arrêt conforme à celui de l'Université d'Angers, et, forcés d'abandonner le P. Lamy, les supérieurs de l'Oratoire l'envoient en exil à Grenoble. Les détails de cette affaire sont très-curieux ; on les trouve dans une brochure devenue fort rare, dont voici le titre : *Journal, ou Relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'Université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes*, in-4, 1679. Les cahiers du P. Lamy ont été perdus : la brochure que nous venons de citer nous fait du moins connaître les propositions de ce docteur censurées par les impitoyables ennemis des cartésiens. Nous y voyons qu'il était accusé d'avoir reproduit la définition de la substance donnée par Descartes ; d'avoir argumenté sur l'aphorisme *Cogito, ergo sum* ; d'avoir parlé peu convenablement des formes substantielles (quel grief, quel délit, au jugement des thomistes!) ; d'avoir attribué l'origine du mouvement à la volonté de Dieu, et enfin d'avoir dit que l'ordre résulte d'une loi nécessaire, dont Dieu seul peut être l'auteur : les thomistes osaient, sur ce point, soutenir que Dieu concourt, il est vrai, aux phénomènes de la vie dans les choses, mais que les choses possèdent en elles-mêmes, sinon par elles-mêmes, une puissance active, une énergie propre, dont les effets peuvent être considérés comme indépendants de la cause première ; et ils formulaient ainsi leur sentence sur la doctrine cartésienne : *Inepta est, quia ordinem tollit universi et propriam operationem a rebus, ac destruit judicium sensus.* Pour ne rien omettre ici de ce qui peut intéresser les studieux investigateurs des archives cartésiennes, ajoutons que le P. Lamy s'était laissé conduire par l'argument célèbre des *Méditations* au point où saint Amselme avait entraîné Guillaume de Champeaux : ainsi le réalisme du professeur de l'Oratoire n'est pas moins absolu que celui du second maître d'Abailard; il admet avec lui que les qualités sont ou peuvent être séparées des objets pour constituer des entités universelles : *Calori esse entitatem superadditam quæ, remota substantia, divinitus subsistere possit.* Nous n'apprécions pas ici la valeur de cette hypothèse; il nous suffit de faire voir qu'au XVIIe ainsi qu'au XIIe siècle, on tira les mêmes conséquences des mêmes prémisses. Quelle qu'ait été d'ailleurs la doctrine du P. Lamy, son titre principal à l'estime des philosophes est le courage qu'il montra durant ces débats et durant la disgrâce qui en fut la suite : disons donc, sans faire la part de l'erreur et celle de la vérité dans la série des propositions qui lui sont attribuées, disons qu'il a souffert pour la liberté !

Des nombreux ouvrages laissés par le P. Lamy, ceux qui peuvent être, à divers égards, considérés comme philosophiques, sont : *L'Art de parler, avec un Discours dans lequel on donne une idée de l'art de persuader*, in-8, Paris, 1675. Nous connaissons huit éditions de cet ouvrage, outre trois traductions en allemand, en italien et en anglais : la dernière de ces éditions est de Paris, 1757, in-12 ; le P. Desmolets l'appelle un *livre d'or* ; — *Traitez de méchanique, de l'équilibre, des solides et des liqueurs*, in-12, Paris, 1679 ; — *Traité de la grandeur en général, qui comprend l'arithmétique, l'algèbre et l'analyse*, in-12, Paris, 1680 ; — *Entretiens sur les sciences*, in-12, Lyon, 1684. Ce traité est un excellent livre, qui eut le plus grand succès. J. J. Rousseau nous raconte qu'il « le lut et le relut cent fois » pendant son séjour aux Charmettes ; — *Éléments de géométrie*, in-8, Paris, 1685.

On peut consulter, sur la vie et les ouvrages du P. Lamy, la notice publiée en tête de son traité posthume, qui a pour titre *de Tabernaculo fœderis* : cette notice est du P. Desmolets, de l'Oratoire. Voy., en outre, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* d'Ellies Dupin, t. XIX, p. 121 et suiv. ; — Niceron, *Hommes illustres*, t. VI ; — Othon Mencke, *Acta eruditorum* ; — Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. VI, p. 216.

B. H.

LANFRANC, né à Pavie vers l'an 1005 d'une famille municipale, quitta cette ville à la mort de son père, préférant la culture des lettres aux honneurs dont il devait hériter, et à l'exercice du barreau, dans lequel il s'était déjà fait remarquer par son éloquence et par son érudition. Établi en France avec plusieurs disciples, il enseigna quelque temps à Avranches ; mais, ayant

quitté ce séjour pour venir à Rouen, il s'arrêta au Bec, et fit profession de la vie monastique dans le couvent que venait d'y fonder l'abbé Herluin. Il fut successivement prieur du Bec et abbé de Saint-Étienne de Caen ; il fit fleurir le goût de l'étude dans ces deux monastères. Pendant qu'il exerçait les fonctions d'abbé, il refusa l'archevêché de Rouen ; mais la confiance persévérante de Guillaume Ier le mit dans l'impossibilité de se soustraire plus tard à l'honneur d'occuper le siége primatial de Cantorbéry ; il y mourut le 28 mai 1089, après avoir toujours défendu en Angleterre les intérêts de l'Église de Rome, qui se confondirent longtemps avec ceux du conquérant.

La réputation de savoir dont jouit Lanfranc parmi ses contemporains, l'établissement de l'école du Bec dont il fut le fondateur, et qui devint la plus florissante qu'on eût vue depuis plusieurs siècles, le soin qu'il mit à former dans cette abbaye une bibliothèque où la philosophie avait sa place à côté des livres saints, sa liaison avec Bérenger, dont il combattit cependant les erreurs, sa liaison plus étroite et plus durable avec Anselme, son ami et son successeur, ne permettent pas de douter qu'il ne fût versé dans toutes les connaissances de son temps et qu'il ne participât au mouvement qu'il avait imprimé lui-même aux esprits ; mais rien, dans ceux de ses écrits qui nous sont parvenus, moins encore dans ceux qu'on lui conteste avec raison, tels que les commentaires sur les épîtres de saint Paul, ne saurait nous faire connaître la part qu'il y prit. Le livre qu'il composa sur l'eucharistie contre Bérenger, les règles qu'il rédigea pour l'ordre de Saint-Benoît, ses lettres et son *Traité du secret de la confession* n'ont rapport qu'à des sujets de controverse et de discipline étrangers à la philosophie.

La meilleure édition de ses œuvres (in-f°, Paris, Billaine, 1648) est due aux soins du savant bénédictin dom Luc Cochéry. H. B.

LANGAGE, voy. SIGNES.

LANGE (Jean-Joachim), né en 1670 à Gardelegen, dans la Vieille-Marche, mort en 1744, professeur de théologie à Halle, s'est rendu tristement célèbre par les persécutions qu'il attira sur Wolf. C'était, selon les uns, un piétiste exalté et tout à fait sincère ; selon les autres, un envieux hypocrite qui, sous prétexte de défendre la religion et la morale outragées, ne songeait qu'à satisfaire une rancune personnelle. Les deux opinions sont également vraisemblables, car, bien avant sa querelle avec le célèbre disciple de Leibniz, Lange enseignait dans sa chaire de théologie le fanatisme le plus sombre et le plus hostile à la raison en général ; d'un autre côté, il ne devait pas être animé d'une très-grande bienveillance pour Wolf, qui, devenu doyen de la Faculté de philosophie et mis en demeure de se choisir un adjoint, préféra un de ses disciples nommé Thummig au fils de son collègue. Ce qu'il y a de certain, c'est que, par suite des manœuvres de Lange auprès de la cour de Frédéric-Guillaume Ier, Wolf, accusé de fatalisme, d'athéisme et d'immoralité, fut destitué de ses fonctions et obligé de quitter le territoire prussien dans l'espace de deux jours. Ce qui excita à ce point la colère du roi, qui ne se piquait point de décider des questions de métaphysique, c'est qu'on l'avait assuré que la doctrine de l'harmonie préétablie pouvait excuser les déserteurs de son armée. Lange ne s'est pas contenté d'ourdir contre Wolf des intrigues, il a aussi écrit contre lui, et c'est par ce motif que nous lui donnons une place dans ce recueil ; voici les titres de ses ouvrages : *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum et, quæ eum gignit aut promovet, pseudo-philosophiam veterum et recentiorum e genuinis veræ philosophiæ principiis methodo demonstrativa asserta*, in-8, Halle, 1723 ; — *Modesta disquisitio novi philosophiæ systematis de Deo, mundo et homine et præsertim harmonia commercii inter animam et corpus præstabilita*, in-4, ib., 1723 (le but de cet écrit est de montrer que, dans la question des rapports de l'âme avec le corps, la doctrine de Leibniz ne diffère pas de celle de Spinoza) ; — *Placidæ vindiciæ modestæ disquisitionis*, in-4 ib., 1723 ; — *la Fausse et dangereuse philosophie dévoilée par une démonstration pure et complète*, in-4, ib., 1724 (all.) ; — *Nova anatome, seu Idea analytica systematis metaphysici Wolfiani*, in-4, Francfort et Leipzig, 1726. — Nous indiquerons ici la *Collection complète des ouvrages publiés dans le débat entre Wolf et Lange*, in-8, Marbourg, 1737 (all.). X.

LANGESTEIN (Henri de), plus souvent nommé *Henricus de Hassia*, docteur en Sorbonne, professa la philosophie scolastique dans l'université de Paris vers l'année 1365, et laissa un grand nombre d'ouvrages dont on peut voir les titres chez Casimir Oudin (*Commentarius de scriptoribus ecclesiæ antiquis*, t. III, p. 1252). Le seul de ces ouvrages qu'il nous importait de connaître, un commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, est demeuré manuscrit.

Il faut consulter, sur Henri de Langestein : Trithemius, *de Viris illustribus*, la bibliothèque de Gesner, celle de Sixte de Sienne, Possevin, et surtout Casimir Oudin. X.

LANGUET (Hubert) est un des plus hardis écrivains politiques du XVIe siècle, un des publicistes courageux connus sous le titre de *monarchomachistes*, c'est-à-dire adversaires du pouvoir absolu.

Né en 1518 à Viteaux en Bourgogne, il fit ses principales études en Allemagne et en Italie, à Wittemberg et à Padoue, les deux universités qui rivalisaient alors le plus avec Paris. L'admiration que Mélanchthon et Camérarius inspirèrent au jeune docteur en droit le détermina à embrasser la réforme et à s'attacher, comme diplomate, aux chefs du protestantisme allemand. Il servit cette cause avec autant d'éclat que d'utilité, tour à tour comme négociateur et comme ministre d'État : il devint un des fondateurs du droit des gens et un des modèles de la diplomatie. C'est à grand'peine qu'il sut échapper au massacre de la Saint-Barthélemy, auquel le caractère d'ambassadeur n'aurait pas suffi à le soustraire. Il ne mourut que dix ans après, en 1581, à Anvers, au service de Guillaume d'Orange, qu'il avait défendu de sa plume acérée contre Philippe II.

Il serait difficile de décrire la vaste influence que Languet exerça sur ses contemporains par ses discours, ses lettres, ses mémoires, ses opinions, et surtout par ses voyages. Il jouissait justement de la réputation d'un homme très-savant, aussi respectable qu'habile, non moins tolérant que dévoué aux intérêts du parti dont il était l'organe. Dans la foule d'amis de tout âge et de tout rang qu'il comptait par toute l'Europe, il répandait le goût de l'investigation libre et le besoin du progrès philosophique. Il se plaça à la tête des esprits supérieurs qui commençaient à méditer sur l'organisation des États, sur les relations naturelles et invariables des nations, sur les rapports des princes et des peuples, sur les sources et les marques de la souveraineté, sur les fondements et les limites du contrat social. Il s'efforça d'introduire l'esprit d'examen et de réflexion dans ces matières délicates

et le spectacle des règnes abominables de Philippe II et Catherine de Médicis lui conseilla de recommander le culte des principes démocratiques. Sous le nom de Junius Brutus, il publia ces sentiments dans un ouvrage qui a eu un grand nombre d'éditions et a souvent été traduit : *Vindiciœ contra tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem legitima potestate*, in-8, 1579. François Estienne intitula la version française de cet écrit : *de la Puissance légitime du prince sur le peuple*, in-8, 1581.

Le titre des *Vindiciœ* rappelle le livre non moins fameux d'Étienne La Boëtie, *Contre un.* Le contenu ne diffère guère des opinions de l'ami de Montaigne ni de celles de François Hotman et Buchanan, les amis et les coreligionnaires de Languet : on y voit discutées tour à tour et résolues affirmativement ces quatre questions :

1° Les sujets sont-ils dispensés d'obéir aux princes qui leur commandent quelque chose contre la loi de Dieu ?

2° Est-il loisible de résister à un prince qui veut enfreindre la loi de Dieu ou qui ruine l'Église ?

3° Peut-on résister à un prince qui opprime ou qui ruine l'État, et jusqu'où s'étend cette résistance ?

4° Les princes voisins peuvent ou doivent-ils donner des secours aux sujets insurgés à cause de la vraie religion ?

Bien que la couleur générale de cet écrit soit plutôt religieuse que philosophique, et que, pour cela, il ait été attribué à Théodore de Bèze et à Duplessis-Mornay, il est cependant visible que l'auteur fait sans cesse appel à la raison et à la nature, qu'il considère aussi comme des lois de Dieu, comme la vraie religion et la bonne politique. C'est sur les exigences de la raison et sur la nature de l'homme qu'il s'appuie pour réclamer la liberté individuelle et le respect de la propriété, l'inviolabilité de la conscience et de la pensée, et qu'il s'élève énergiquement contre tous les genres de persécution, montrant avec éloquence que Dieu n'a accordé à nul homme la permission d'opprimer un autre homme. Il discute en philosophe plutôt qu'en sectaire, avec la gravité et la lucidité de Machiavel, ces questions de droit naturel et de philosophie politique dont il a été un des plus audacieux et plus fermes promoteurs. Languet ne fut pas utopiste comme Thomas Morus et Campanella, ni même comme Mariana, et voilà pourquoi il mérite d'être salué comme l'un des précurseurs et des créateurs de l'école libérale en philosophie politique.

C. Bs.

LAO-TSEU, philosophe chinois, contemporain des premiers philosophes grecs, Thalès, Anaximandre et Pythagore, présente aussi, comparé à eux, plus d'un trait de ressemblance. Selon Sse-ma-thsian, le premier des historiens chinois, qui florissait cent ans avant notre ère, et dont nous possédons les mémoires historiques intitulés *Ssé-ki*, Lao-tseu naquit dans le hameau de Khio-jin, dépendant du bourg nommé Laï, du canton de Kou, dans le royaume feudataire de Thsou, à la limite de l'arrondissement actuel de Po, dans la province de Ngan-Hoéï. L'historien que nous venons de citer n'indique pas la date précise de la naissance de notre philosophe ; mais une tradition ancienne et qui paraît reposer sur des données certaines, le fait naître le quatorzième jour du neuvième mois de l'année 604 avant notre ère, la troisième année du règne de Ting-wang des Tchéou. Le célèbre polygraphe chinois Ma-touan-lin, dans ses *Recherches approfondies des anciens monuments littéraires*, dit que Lao-tseu naquit vers la quarante-deuxième année du règne de Ping-wang des Tchéou, laquelle correspond à la sept cent vingt-neuvième année avant Jésus-Christ. Une découverte récente, celle de plusieurs parties perdues de l'*Histoire du monde*, composée par le célèbre historien persan Raschid-el-din, est venue confirmer la tradition en question. On y lit que, sous le règne de Din-wang, le vingtième roi de la dynastie des Tchéou, Taï-chank-laï-kioun (c'est-à-dire, en chinois, le vieux prince très-élevé, épithètes honorifiques données à Lao-tseu par ses sectateurs) vint au monde. Raschid-el-din ajoute : « On dit que ce personnage est considéré comme un prophète (un homme éminemment saint) par le peuple du Khataï (les Chinois), de même que Shakya-mouni (Bouddha). On dit qu'il fut conçu par la lumière, et on raconte que sa mère le porta non moins de quatre-vingts ans dans son sein. Sa naissance arriva trois cent quarante-sept ans après celle de Shakya-mouni. »

On sait peu de chose de la vie de Lao-tseu. L'historien chinois que nous avons cité dit seulement que son nom de famille était Li (prunier), son petit nom Eùlh (oreille), son titre honorifique Pé-yâng (lumière ou clarté supérieure), et son nom posthume Tân (maître) : le nom de Lao-tseu (vieux philosophe) est celui qui lui est donné dans tous les livres d'histoire et de philosophie chinoise ; qu'il fut historiographe et conservateur de la bibliothèque de la maison des Tchéou. Il ajoute que Khoung-tseu (Confucius), s'étant rendu dans l'État de Tchéou, il voulut interroger Lao-tseu sur les rites ou la *propriété*, la *convenance* des choses. Notre philosophe lui aurait répondu : « Les hommes dont vous me parlez sont tous, ainsi que leurs os, tombés depuis longtemps en pourriture ; seulement, ce qui a pu se conserver d'eux, ce sont leurs paroles. Il résulte de là que, lorsque le sage trouve les circonstances favorables, que le temps est venu pour lui, alors il en profite pour monter au char du pouvoir, et lorsqu'il ne trouve pas les circonstances favorables, que le temps n'est pas venu pour lui, alors il poursuit son chemin en s'abandonnant à sa destinée. J'ai entendu dire ceci : un riche marchand cache avec soin ses richesses pour paraître dénué de tout ; le sage, qui est plein de vertus, aime aussi à paraître comme un homme simple et dépourvu d'intelligence. Vous, commencez à vous dépouiller de cet esprit orgueilleux qui vous anime, de ces désirs nombreux qui vous poursuivent ; cessez, cessez de vous occuper des desseins ambitieux que vous manifestez dans votre extérieur et dans vos démarches. Tout cela ne vous peut être utile en rien. Voilà tout ce que j'avais à vous dire. »

Confucius, étant retourné près de ses disciples, leur dit : « Je sais que la faculté de l'oiseau est de voler ; celle du poisson, de nager ; celle des quadrupèdes, de courir. Ceux qui courent peuvent être pris avec des filets ; ceux qui nagent, avec une ligne ; ceux qui volent, à l'aide d'une flèche. Quant au dragon, je ne puis savoir s'il monte au ciel porté sur les vents et les nuages. J'ai vu aujourd'hui Lao-tseu ; il ressemble au dragon ! »

Cette entrevue des deux plus anciens et plus célèbres philosophes chinois, rapportée par Sse-ma-thsian, donne une idée juste de leur caractère ; mais il n'est guère possible qu'elle ait eu véritablement lieu, Lao-tseu étant né cinquante-quatre ans avant Confucius ; et celui-ci ayant rendu visite à Lao-tseu à une époque où il avait déjà de nombreux disciples, cette circonstance porterait au moins à quatre-vingt-quatre ans

l'âge de Lao-tseu lors de l'entrevue en question, ce qui justifierait pleinement le caractère des avis *paternels* donnés à Confucius par le vieux philosophe.

Lao-tseu, continue Sse-ma-thsian, s'étant livré à l'étude de la *Raison suprême* et de la *Vertu* (*Tao te*), il fit tous ses efforts pour vivre dans la solitude et rester inconnu du monde. Il vécut longtemps sous la dynastie des Tchéou; mais la voyant tomber en décadence et approcher de sa ruine, il s'éloigna. Arrivé à un *passage* (de la frontière occidentale du royaume des Tchéou), le gardien de ce passage nommé Yin hi (le même que le philosophe surnommé Kouan-yin tseu, ou le philosophe Yin, du passage, lui dit : « Puisque vous voulez vous retirer dans la solitude, veuillez, je vous prie, prendre sur vous de composer un livre pour mon usage. » C'est d'après cette invitation que Lao-tseu composa un livre en deux parties, intitulé *Táo te*, après la composition duquel il s'éloigna. On ne sait pas où il finit ses jours. » Un commentateur de l'historien Sse-ma-thsian ajoute que Lao-tseu, après avoir remis son livre au gardien du passage en question, qui était ministre des Tchéou, monta sur un bœuf noir et se dirigea à l'occident (de la Chine). C'est en effet monté sur un bœuf noir que l'on représente ordinairement notre vieux philosophe.

Voilà tout ce que l'on sait de véritablement historique sur Lao-tseu. Ses sectateurs ont publié en différents temps, sur son compte, plusieurs légendes fabuleuses dans lesquelles on le fait voyager à l'occident de la Chine jusque sur les bords de la mer Caspienne, dans le royaume de Ta-thsin, ou de la grande Chine, nom donné postérieurement aux possessions orientales de l'empire romain, dans la Bactriane, chez les Ases ou Parthes, et dans l'Inde. M. Abel Rémusat, à qui un esprit supérieur, une connaissance étendue de l'ancien Orient, et une critique judicieuse ont fait rarement défaut, M. Abel Rémusat, disons-nous, a ajouté foi à la tradition qui fait voyager Lao-tseu dans l'Asie occidentale; il va même jusqu'à dire qu'il emprunta sa doctrine aux Hébreux. « Lao-tseu, dit-il (*Notice sur Lao-tseu*), donne à son être trine qui a formé l'univers un nom hébreu à peine altéré, le nom même qui désigne dans nos livres saints celui qui a été, qui est et qui sera, JEHOWAH (J H W). Ce dernier trait confirme tout ce qu'indiquait déjà la tradition d'un voyage de Lao-tseu dans l'Occident, et *ne laisse aucun doute sur l'origine de sa doctrine*. Vraisemblablement il la tenait ou des juifs des dix tribus que la conquête de Salmanazar venait de disperser dans toute l'Asie, ou des apôtres de quelque secte phénicienne, à laquelle appartenaient aussi les philosophes qui furent les maîtres et les précurseurs de Pythagore et de Platon. En un mot, nous retrouvons dans les écrits de ce philosophe chinois les dogmes et les opinions qui faisaient, suivant toute apparence, la base de la foi orphique et de cette antique sagesse orientale, dans laquelle les Grecs allaient s'instruire à l'école des Égyptiens, des Thraces et des Phéniciens.

« Maintenant qu'il est certain que Lao-tseu a puisé aux mêmes sources que les maîtres de la philosophie ancienne, on voudrait savoir quels ont été ses précepteurs immédiats et quelles contrées de l'Occident il a visitées. Nous savons par un témoignage digne de foi qu'il est venu dans la Bactriane; mais il n'est pas impossible qu'il ait poussé ses pas jusque dans la Judée ou même dans la Grèce. Un Chinois à Athènes offre une idée qui répugne à nos opinions, ou, pour mieux dire, à nos préjugés sur les rapports des nations anciennes. Je crois, toutefois, qu'on doit s'habituer à ces singularités, non qu'on puisse démontrer que notre philosophe chinois ait effectivement pénétré jusque dans la Grèce, mais parce que rien n'assure qu'il n'y en soit pas venu d'autres vers la même époque, et que les Grecs n'en aient pas confondu quelques-uns dans le nombre de ces Scythes et de ces Hyperboréens qui se faisaient remarquer par l'élégance de leurs mœurs, leur douceur et leur politesse. »

Sans admettre toutes les conséquences que M. Abel Rémusat a cru pouvoir tirer du fait traditionnel et légendaire du voyage de Lao-tseu dans l'Asie occidentale, conséquences qui ne sont appuyées sur aucune preuve historique, nous pensons que ce voyage, limité dans la Bactriane et les contrées de l'Indus, n'a rien que de très-vraisemblable. En effet, la pensée fondamentale de l'ouvrage de Lao-tseu était indienne (il serait plus exact de dire indo-bactrienne), et il est aisé de reconnaître les traces de son origine. (Voy. le Mémoire sur l'origine et la propagation du Táo en Chine, par M. G. Pauthier.) Or cette pensée fondamentale n'a point d'antécédent historique en Chine. On ne peut à cet égard établir que trois hypothèses : ou *cette pensée, cette doctrine fondamentale de Lao-tseu a été le résultat de ses propres méditations, de son seul génie*; ou *il l'a puisée dans l'étude d'écrits antérieurs*; ou enfin *elle lui a été inspirée par les voyages qu'on lui attribue*. Selon l'historien Sse-ma-thsian, qui écrivait environ quatre cents ans après la mort du philosophe, et sur les documents les plus authentiques recueillis par lui dans toutes les archives officielles de son temps, Lao-tseu aurait composé son livre avant de quitter le royaume des Tchéou pour voyager dans l'Asie occidentale, comme on le suppose. Aucun fait historique ne contredit cette opinion; mais il en est plusieurs qui viennent à l'appui de notre seconde hypothèse.

D'abord, les fonctions de bibliothécaire de la cour des Tchéou, que Lao-tseu remplit pendant de longues années, le mirent mieux que personne à même de connaître toutes les productions de l'esprit philosophique et religieux des temps qui l'avaient précédé, et même des pays de l'Asie occidentale avec lesquels la Chine, à cette époque reculée, avait déjà eu plus d'un rapport. M. Pauthier, dans sa *Description de la Chine* (t. I, p. 94), a fait connaître le voyage du roi Mou-wang dans l'Asie occidentale, mille ans avant notre ère, d'où il ramena en Chine des hommes d'art. Nous croyons pouvoir avancer, d'après des documents certains, que ce roi de la Chine, contemporain de Sésostris, roi d'Égypte, de Salomon, roi de Judée, de Djemchid, roi des Perses, qui fit achever les grands monuments de la ville de Persépolis, se rendit à Persépolis même, près de ce dernier prince, dont le frère, Tahmouras, au dire de quelques écrivains persans, épousa une fille du roi de la Chine. La route de la Chine en Perse était donc connue déjà mille ans avant notre ère; des relations suivies avaient eu lieu entre ces royaumes et les peuples intermédiaires. A l'époque de Lao-tseu, la renommée des vieux empires de l'Asie occidentale, celle des grands foyers de civilisation, comme Persépolis, Babylone, Ecbatane, Bactres, avaient dû pénétrer en Chine, d'où ces villes opulentes tiraient de riches étoffes de soie, ainsi que ces vases précieux appelés par les anciens *vases murrhins*, et qui étaient estimés au poids de l'or. A la même époque aussi la renommée de Zoroastre, le législateur des Perses, celle de Shakya ou Bouddha, le réformateur célèbre du brahmanisme indien, avaient dû également

pénétrer en Chine, et, ce fait une fois admis, on comprend que l'intendant de la bibliothèque royale des Tchéou ait pu consulter des documents sur les doctrines qui florissaient alors dans ces pays lointains, et que la connaissance imparfaite de ces doctrines lui ait inspiré son ouvrage.

On comprend aussi qu'à la vue de la décadence de la dynastie des Tchéou, inspiré d'ailleurs par le désir de visiter des contrées où régnaient ses doctrines de prédilection, le philosophe chinois ait quitté son pays après y avoir laissé comme ébauche de sa pensée le livre qui nous est parvenu, lequel n'est en effet qu'une ébauche décousue et parfois très-obscure de sa propre doctrine. En agissant ainsi, Lao-tseu n'aurait fait que suivre l'impulsion qui amenait deux de ses contemporains, le Scythe Anacharsis dans Athènes, Pythagore en Égypte et dans l'Inde.

De nombreuses traditions, qui paraissent dériver de différentes sources, ne laissent guère de doute sur la réalité du voyage de Lao-tseu dans l'Asie occidentale. Selon l'historien Hoang-fou-mi, qui vivait dans le IIIe siècle de notre ère, Lao-tseu voyagea en Occident et visita les sages qui demeuraient dans le pays appelé depuis Ta-thsin, possessions orientales de l'empire romain. Dans une histoire chinoise du peuple de Khotan (partie actuelle de la petite Boukharie, où passait anciennement la grande route commerciale entre la Perse et la Chine), il est dit qu'à cinq *li* (ou une demi-lieue) à l'ouest de la ville de Khotan ou Yuthian est un temple construit à l'endroit où l'on raconte que Lao-tseu, ayant converti les habitants à sa doctrine, devint lui-même Bouddha. Dans une notice historique sur l'Inde (traduite du chinois par M. Pauthier, in-8, Paris, 1840), il est dit : « Le contenu des livres de Bouddha (indien) s'accorde parfaitement avec le livre de Lao-tseu du royaume du milieu; or, Lao-tseu est considéré généralement comme étant sorti de la Chine à l'occident par le passage nommé Kouan, et comme ayant traversé le Si-yu ou les contrées occidentales (par rapport à la Chine), pour aller dans le Thian-tchu (ou l'Inde) instruire les barbares. »

L'écrivain chinois n'a pas tiré la conséquence qui résulte des deux propositions qu'il a avancées : 1° que les doctrines contenues dans les livres de Bouddha sont à peu près identiques avec celles de Lao-tseu ; 2° que, d'après l'opinion générale, Lao-tseu serait allé prêcher sa doctrine dans l'Inde. Cette conséquence est que Bouddha aurait reçu sa doctrine de Lao-tseu lui-même, et que le bouddhisme n'est que la doctrine de Lao-tseu apportée par lui dans l'Inde et propagée par Bouddha, qui s'en serait constitué l'apôtre.

Si l'on réunit les données précédentes à celles qui naissent de la coïncidence du voyage de Lao-tseu, ou plutôt de sa disparition de la Chine et de sa direction vers l'occident de l'Asie, à la même époque où les chronologies birmane et cinghalaise placent l'apparition de Gotama-Bouddha, c'est-à-dire vers 564 ans avant notre ère, époque où Lao-tseu aurait eu quarante ans et Bouddha vingt ; si l'on réunit toutes ces données à celles qui ressortent encore de plusieurs autres faits que l'on passe ici sous silence, on ne pourra s'empêcher de reconnaître que leur concours est bien propre à jeter un nouveau jour sur l'origine de cette doctrine bouddhique, qui s'est étendue depuis sur toutes les régions de l'Asie, et qui a eu une si grande influence sur la civilisation de ces contrées.

Reste maintenant l'examen de notre première hypothèse : que la doctrine fondamentale de Lao-tseu a été le résultat de ses propres méditations, de son seul génie. Cela est possible, assurément ; mais l'étude approfondie de cette doctrine fait voir assez clairement qu'elle n'est pas la fille légitime de la civilisation chinoise, qu'elle ne s'y rattache par aucun lien, et que, par conséquent, elle n'y a pas sa raison d'être.

Ce serait ici le cas de démontrer cette proposition par l'examen approfondi de la doctrine de notre philosophe, mais ce point a été touché à l'article CHINOIS de ce recueil ; nous y renvoyons donc, ainsi qu'aux ouvrages cités ici.

On ne sait ni le lieu ni la date de la mort de Lao-tseu ; on pense généralement qu'il mourut pendant son voyage occidental, sans rentrer en Chine. Cependant il y a dans la province du Chen-si actuel un tombeau érigé en son honneur ; on lui a aussi érigé dans cette province et dans plusieurs autres des temples destinés à honorer sa personne et à transmettre aux générations futures l'enseignement de ses doctrines.

On lit dans la *Grande Géographie impériale chinoise*, à un article consacré à la mère de Lao-tseu (k. 139, fol. 14 v°) : « Autrefois Li-eùlh (nom de famille et petit nom de notre philosophe) était bibliothécaire-historiographe des Tchéou ; ayant vu cette dynastie sur son déclin, il se retira chez les barbares (de l'ouest de l'Asie, nommés Joung) ; il a ici son tombeau. » Le fait n'est pas prouvé par des écrits authentiques ; cependant le philosophe Tchouang-tseu, qui publia le livre de Lao-tseu sous les Tchéou, dit : « Lao-tseu étant mort, les hommes de Thsin (petit royaume d'alors, situé dans le Chen-si actuel) assistèrent en pleurant à ses funérailles ; ils poussèrent trois cris, et s'en allèrent en disant que la distinction du vrai et du faux, de la vérité et de l'erreur, n'était pas morte avec lui. Les anciens, tout en accordant une certaine créance à la tradition, ont cependant conservé à ce sujet quelques doutes. »

Sse-ma-thsian, l'historien chinois que nous avons déjà cité, recueillit aussi de son temps des renseignements sur un philosophe du nom de Lao-laï-tseu, natif également de Thsou ; et il émet le doute, si ce dernier n'était pas le même personnage que Lao-tseu. Dans ce doute il rapporte ce qu'il a appris sur ce philosophe. Il avait composé un livre en quinze chapitres, dans lequel il parlait de l'usage et de la pratique du *Táo;* il ajoute qu'il vivait, les uns disent cent soixante ans et plus, les autres deux cents ans et plus avant Khoung-tseu.

Voici le portrait fait par un écrivain chinois du philosophe Lao-tseu :

« Lao-tseu avait une taille haute de huit pieds huit pouces chinois (environ 6 pieds huit pouces du pied de roi), le teint jaune, les sourcils bien tracés, les oreilles longues, les yeux grands, le front large, les dents écartées et la bouche carrée. »

Bibliographie : *Mémoire de Deguignes* dans le tome XXXVIII des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres; — Mémoire sur la vie et la doctrine de Lao-tseu*, par M. Abel Rémusat ; — *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Táo en Chine*, par M. G. Pauthier, 1831, in-8 ; — le *Táo-te-King*, ou le *Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu*, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard, etc., par le même, gr. in-8, Paris, 1838, 1re livraison ; — *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, par le même, in-8, Paris, 1844 ; — le *Livre de la Voie et de la Vertu*, traduit en français par M. Stan. Julien, in-8, Paris, 1842. G. P.

LA ROCHEFOUCAULD (François VI, duc de), prince de Marsillac, naquit en 1613. Il était d'un

caractère naturellement timide, irrésolu, et même mélancolique, comme il nous l'apprend lui-même, plus propre au rôle d'observateur qu'à celui d'homme de parti; mais jeté dès son enfance au milieu des intrigues, il y prit par entraînement, plutôt que par goût, une part très-active. Éloigné de la cour par le cardinal de Richelieu, il y revint après la mort de ce ministre, et joua un rôle considérable dans les troubles de la Fronde. Sa liaison avec la duchesse de Longueville, bien plus que ses convictions ou le désir de parvenir, lui fit embrasser le parti du Parlement, qu'il servit par sa bravoure aussi bien que par son influence. Il en donna des preuves au siége de Bordeaux, et reçut au combat de Saint-Antoine un coup de feu qui le priva pour un temps de la vue. Lorsque l'ordre et la paix furent rétablis en France, il entra dans la vie privée, désabusé à la fois de l'ambition et de l'amour, et estimant les mouvements où il avait passé sa jeunesse, « un mestier pour les sots et les malheureux, dont les honnestes gens et ceux qui se trouvent bien ne se doivent point mesler » (*Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche*). Ce fut alors qu'il écrivit les deux ouvrages qui l'ont rendu célèbre, mais entre lesquels cependant il y a une immense différence. « Les *Mémoires* du duc de La Rochefoucauld, a dit Voltaire, sont lus, et l'on sait par cœur ses pensées. » Il n'y a plus même que la dernière moitié de ce jugement qu'on puisse tenir pour vraie aujourd'hui, malgré l'engouement de Bayle, qui comparait les *Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche* aux *Commentaires* de César. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que c'est l'auteur des *Pensées*, ou, comme on les appelle plus communément, des *Maximes*, qui doit exclusivement nous occuper ici. Revenu des intrigues et des passions qui jusque-là avaient partagé son existence, La Rochefoucauld ne se contenta pas des plaisirs solitaires de la pensée; il voulut y joindre ceux de la conversation. Sa maison devint le rendez-vous de ce qu'il y avait de plus illustre alors en France par le talent, la naissance ou la politesse : Boileau, Racine, Molière faisaient partie de sa société. Il fournit à La Fontaine le sujet d'une de ses fables (*les Lapins*); et c'est à lui encore que nous devons celle de *l'Homme et son image*, destinée à célébrer le livre des *Maximes*. Il était lié intimement avec Mme de Sévigné, qui ne parle de lui qu'avec admiration; et son amitié pour Mme de Lafayette n'est pas moins connue que son amour pour la duchesse de Longueville. Malgré ces douces relations, les dernières années de la vie de La Rochefoucauld ne furent point heureuses. La goutte vint s'emparer de son corps, et le chagrin de son âme. Il perdit au passage du Rhin son petit-fils et le chevalier de Longueville qu'il comptait, avec quelque raison, parmi ses enfants. Il mourut le 17 mars 1680, entre les bras de Bossuet.

La vie de La Rochefoucauld, non pas son caractère et ses sentiments, mais les événements auxquels il assista et fut d'abord mêlé avec beaucoup d'activité, nous expliquent en grande partie ses réflexions. Il n'avait vu les hommes qu'à une des époques les plus misérables de notre histoire; il les avait vus dans les camps, à la cour, dans les ruelles, occupés de puériles intrigues et ne connaissant, en l'absence d'une direction élevée, que la vanité et le plaisir; il croyait les voir tout entiers dans leurs actions du moment, au lieu de chercher à les connaître par leurs facultés ou les dispositions invariables de leur nature : comment pouvait-il les juger favorablement? Aussi J. J. Rousseau a-t-il bien raison d'appeler les *Maximes* un triste livre. Même en tenant compte du temps où il a vécu et du jour désavantageux sous lequel la nature humaine a dû s'offrir à lui, on ne trouvera pas dans La Rochefoucauld un observateur désintéressé, impartial comme dans La Bruyère (voy. ce nom); l'auteur des *Maximes* a un système préconçu, parfaitement arrêté dans son esprit, quelque effort qu'il fasse pour le dissimuler et l'adoucir dans la forme. Ce système n'est pas tout à fait aussi simple ni aussi étranger aux hypothèses philosophiques qu'on le pense généralement : il ne consiste pas uniquement à soutenir que toutes nos actions ont leur source dans l'amour-propre; mais l'amour-propre lui-même se trouve expliqué, divisé; et à ce sentiment, qui n'est que le premier et non le seul ressort de la vie humaine, se trouve associée une autre influence, celle du hasard ou de la fortune. Voici, en résumé, la pensée générale et ce qu'on pourrait appeler la philosophie de La Rochefoucauld.

L'homme ne fait rien et n'éprouve rien qui ne se rapporte à lui-même, qui ne tende ouvertement ou par des voies détournées à sa propre satisfaction. Voilà le trait le plus saillant de notre physionomie morale; voilà l'amour-propre que La Rochefoucauld définit (*Premières pensées*, n° 1) « l'amour de soi-même et de toutes les choses pour soi ». L'amour-propre, ou, pour l'appeler de son vrai nom, l'égoïsme, n'est pas un sentiment particulier ou une passion distincte du cœur humain; il est le fond commun, le caractère invariable de toutes nos passions; et les passions, d'après l'auteur des *Maximes*, sont les seuls motifs de nos actions et de nos jugements. « Il y a, dit-il, dans le cœur humain une génération perpétuelle des passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre. » Ainsi une passion dont nous croyons avoir triomphé, est celle qui s'éteint naturellement ou dont une autre a pris la place. La lutte que nous supposons dans notre âme entre la passion et la raison, entre le désir et le devoir, est une pure chimère; il n'y a que des passions aux prises les unes avec les autres. Mais il y a diverses manières de concevoir les passions : quelle idée nous en donne La Rochefoucauld? D'après ses propres expressions (*Premières pensées*, n° 2), elles ne sont autre chose « que les divers degrés de la chaleur et de la froideur du sang », c'est-à-dire un simple résultat de notre tempérament, ou, pour nous servir encore de ses propres termes, des humeurs de notre corps. « Les humeurs du corps, à ce qu'il nous assure (*Maximes*, n° 297), ont un cours ordinaire et réglé qui meut et tourne imperceptiblement notre volonté : elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous.... » Aussi est-il parfaitement d'accord avec lui-même, lorsqu'il dit dans un autre endroit (*ubi supra*, n° 44) : « La force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées, elles ne sont en effet que la bonne et la mauvaise disposition des organes du corps. » Ainsi l'égoïsme, que La Rochefoucauld croit apercevoir dans toutes les actions humaines, s'explique par ce principe, qu'il n'y a en nous d'autres règles ni d'autres motifs de détermination que nos passions, ou que l'homme est un être purement sensible. C'est dans ce principe, comme on sait, que se résume toute la philosophie sensualiste du XVIIIe siècle. Le sensualisme, à son tour, vient aboutir au matérialisme, puisque les passions qui remplissent notre cœur, et dont le développement fait toute notre existence, ne sont pas autre chose que les di-

vers effets de notre organisation. Mais là ne s'arrête pas le système de La Rochefoucauld : au matérialisme il a voulu et a dû ajouter encore le fatalisme. En effet, nous ne dépendons pas seulement des lois de notre organisation, nous sommes aussi placés sous l'influence des circonstances extérieures; il ne suffit pas que la nature nous ait donné des passions ou des facultés d'un certain ordre, il faut un concours d'événements ou une occasion qui nous permette de les mettre en jeu. De là cette proposition qui résume tout le livre des *Maximes :* « La fortune et l'honneur gouvernent le monde » (Maxime 435). La même pensée revient plusieurs fois sous d'autres expressions : « La nature fait le mérite, la fortune le met en œuvre » (Maxime 153). « Quoique les hommes se flattent de leurs grandes actions, elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais les effets du hasard » (Maxime 57). « Nos qualités sont presque toutes à la merci des occasions » (Maxime 170). Il n'en est pas autrement des jugements que l'on porte sur nos actions, que de nos actions elles-mêmes : « Il semble que nos actions aient des étoiles heureuses ou malheureuses à qui elles doivent une grande partie de la louange et du blâme qu'on leur donne » (Maxime 58). « Notre sagesse n'est pas moins à la merci de la fortune que nos biens » (Maxime 323).

Ce sont ces principes qui, exposés d'une manière systématique et accompagnés des développements qu'ils réclament, ont donné naissance, un siècle plus tard, au livre *de l'Esprit.* Comment deux intelligences si différentes, et que sépare encore la différence des conditions où elles étaient placées, ont-elles pu se rencontrer à ce point? C'est que le moraliste, dans ses observations sur le cœur, a commis la même faute que le philosophe dans ses recherches sur l'esprit; parce que l'intelligence ne saurait se passer du ministère des sens, Helvétius et la plupart des philosophes du XVIIIe siècle ont cru trouver dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances; parce que la volonté a souvent besoin du concours intéressé des passions, et que la nature ne permet pas à l'individu de s'abandonner lui-même, La Rochefoucauld a voulu expliquer toutes nos actions par l'amour-propre, c'est-à-dire par la vanité et l'intérêt. Ce sont là, en effet, d'après lui, avec le hasard qui les met en jeu, les seuls mobiles de notre existence; tous nos sentiments et toutes nos passions, aussi bien que nos actes, découlent de ces deux sources; et ce que nous appelons des noms de vertu, de sagesse, de désintéressement, d'amour, n'est qu'une vaine apparence. Quelques citations et quelques exemples vont nous montrer jusqu'à quel point et avec quelle industrie l'auteur des *Maximes* a soutenu ce principe.

Nous commençons par la première et la plus indispensable de toutes les vertus, la justice. Qu'est-ce que l'amour de la justice pour La Rochefoucauld? Uniquement la crainte de souffrir l'injustice (Maxime 78), ou, comme il le dit ailleurs (*Premières pensées,* n° 22) avec plus de crudité, la crainte qu'on ne nous ôte ce qui nous appartient. Qu'est-ce que la bonté? De la paresse ou de l'impuissance; ou bien nous prêtons à usure sous prétexte de donner (Maximes 236 et 237); la vanité de donner nous plaît mieux que ce que nous donnons (Maxime 263). La probité se confond avec l'habileté, et il est fort difficile de les distinguer l'une de l'autre (Maxime 170). Voici comment il juge la chasteté et la valeur : « La vanité, la honte, et surtout le tempérament, font souvent la valeur des hommes et la vertu des femmes » (Maxime 220). « La sévérité des femmes, dit-il ailleurs (Maxime 204), est un ajustement et un fard qu'elles ajoutent à leur beauté, » ou bien c'est par aversion qu'elles sont sévères, et, en somme, « il y a peu d'honnêtes femmes qui ne soient lasses de leur métier » (Maxime 367). Il n'y a pas plus de héros et de sages que de femmes chastes par devoir : « A une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes » (Maxime 24). « La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur.... La philosophie triomphe des maux passés et des maux à venir; mais les maux présents triomphent d'elle » (Maxime 22). La clémence que nous admirons dans les princes est une politique pour gagner l'affection des peuples; elle se pratique par vanité, ou par paresse, ou par crainte, et presque toujours par les trois ensemble (Maximes 15 et 16). Si nous nous réconcilions avec nos ennemis, c'est par lassitude de la guerre ou la crainte de quelque mauvais événement (Maxime 82). Qu'on ne parle point de générosité ni de magnanimité : la première « n'est qu'une ambition déguisée qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands » (Maxime 246); la seconde « méprise tout pour avoir tout » (Maxime 248); « elle est le bon sens de l'orgueil et la voie la plus noble pour recevoir des louanges » (Maxime 285). Des vertus plus faciles et plus humbles ne sont point présentées sous un jour plus favorable : « La modération est la langueur et la paresse de l'âme, comme l'ambition en est l'activité et l'ardeur » (Maxime 293); ou bien « elle vient du calme que la bonne fortune donne à notre humeur » (Maxime 17). « La sincérité n'est qu'une fine dissimulation pour attirer la confiance des autres, ou l'ambition de rendre nos témoignages considérables et d'attirer à nos paroles un respect de religion » (Maximes 62 et 63). Il en est de même de la fidélité (Maxime 247). Ce n'est point par modestie qu'on se dérobe aux louanges, mais afin d'être loué deux fois (Maxime 149). « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission dont on se sert pour soumettre les autres; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour s'élever » (Maxime 254).

On a dit, pour excuser La Rochefoucauld, qu'il ne nie pas la vertu en elle-même, et que son but est seulement de dénoncer les contrefaçons qui en existent chez la plupart des hommes. Il est juste, en effet, de reconnaître que ses maximes sont rarement absolues; il n'affirme pas que les choses se passent toujours comme il les décrit : il se contente de montrer ce qu'elles sont le plus souvent et chez le plus grand nombre; mais cette réserve n'est qu'un artifice de langage, une simple politesse envers le lecteur, à qui il veut laisser la ressource de se compter parmi les exceptions. Quand, s'élevant au-dessus des observations de détail, il essaye d'embrasser dans leur ensemble les principes de la moralité humaine, alors il oublie ses réticences habituelles et sa pensée s'offre à nous dans sa triste nudité : où trouver, par exemple, des propositions plus explicites que celles-ci? « Toutes nos vertus ne sont qu'un art de paraître honnête » (*Premières pensées,* n° 54). « Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer » (Maxime 171). « La vertu n'irait pas si loin si la vanité ne lui tenait compagnie » (Maxime 200). En un mot, le vice et la vertu ne diffèrent l'un de l'autre que par le nom et l'apparence : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes; la prudence les assemble et les

tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie » (Maxime 182). Ce qui est véritablement nuisible, et, à ce titre, justement condamné par les hommes, ce n'est pas le vice, mais le crime (Maxime 183).

La Rochefoucauld ne se contente pas de dénaturer nos actes, il dénature aussi nos sentiments en les ramenant tous à l'égoïsme : il cherche donc à supprimer, non-seulement les effets, mais les conditions et les causes de la vertu. Ainsi, « l'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner » (*Premières pensées*, n° 110: Maxime 83). « Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne pouvons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes » (Maxime 81). L'amour est encore au-dessous de l'amitié. Dans les *Premières pensées*, La Rochefoucauld l'appelle une fièvre des sens; plus tard, il y reconnaît une passion plus complexe, mais non pas plus désintéressée : « Il n'y a pas de passion, dit-il, où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour » (Maxime 267). « Il en est du véritable amour comme de l'apparition des esprits; tout le monde en parle, mais peu de gens l'ont vu » (Maxime 76). Il connaît bien, à ce qu'il nous assure dans son portrait fait par lui-même, tout ce qu'il y a de délicat et de fort dans les grands sentiments de l'amour, et s'il se décide à aimer, ce sera de cette façon; mais jamais cette connaissance n'est descendue de son esprit dans son cœur. La reconnaissance est assimilée à la bonne foi des marchands : « elle entretient le commerce, et souvent nous ne payons pas parce qu'il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent » (Maxime 223). La pitié n'est que le sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui : « Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance » (Maxime 264). Dans son portrait fait par lui-même, et qui est tantôt une réfutation, tantôt un commentaire des *Maximes*, La Rochefoucauld parle encore plus mal, s'il est possible, de la pitié : il y voit une passion « qui n'est bonne à rien au dedans d'une âme bien faite, qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple, qui, n'exécutant jamais rien par raison, a besoin de passion pour le porter à faire les choses. » Il en est du repentir, de la confiance, de l'admiration, de l'amour de la science, comme des sentiments que nous venons de passer en revue. « Notre repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu'une crainte de celui qui nous en peut arriver » (Maxime 180). « L'envie d'être plaint ou d'être admiré fait la plus grande partie de notre confiance » (Maxime 475). Ce n'est point l'admiration qui nous dicte des louanges : « On ne loue que pour être loué. » Puis on n'aime point à louer (Maximes 144 et 146), et l'on hait ceux dont le mérite s'impose à notre éloge (Maximes 294 et 296). Quant à l'amour de la science, il n'y a que l'intérêt ou l'orgueil, le désir d'apprendre ce qui nous peut être utile ou de savoir ce que les autres ignorent, qui nous porte à cultiver notre esprit. Enfin, il n'y a pas jusqu'à la douleur dont nous pénètre la mort de nos amis ou de nos proches qui ne soit expliquée comme un effet de l'égoïsme : « Quelque prétexte que nous donnions à nos afflictions, ce n'est souvent que l'intérêt et la vanité qui les causent. » Il y a plusieurs sortes d'hypocrisie dans nos chagrins : tantôt, sous prétexte de pleurer la perte d'une personne qui nous est chère, nous nous pleurons nous-mêmes en songeant à la diminution de notre bien, de notre plaisir, de notre considération ; tantôt nous aspirons à la gloire d'une belle et immortelle douleur. On pleure encore pour avoir la réputation d'être tendre, pour être plaint, pour être pleuré ; « enfin on pleure pour éviter la honte de ne pleurer pas » (Maximes 232 et 233). C'est la même idée que nous rencontrons dans cette autre maxime (n° 235) : « Nous nous consolons aisément des disgrâces de nos amis lorsqu'elles servent à signaler notre tendresse pour eux. »

Et que reste-t-il dans le cœur humain ainsi amoindri et disséqué ? Il y reste encore, comme nous l'avons dit, la vanité et l'intérêt. Ces deux sentiments, dans l'opinion de La Rochefoucauld, forment toute notre âme, sont toute la substance de notre être moral; mais le premier exerce plus d'empire et est plus également répandu chez tous les hommes. « Les passions les plus violentes nous laissent quelquefois du relâche, mais la vanité nous agite toujours » (Maxime 443). « L'orgueil est égal chez tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour » (Maxime 35). « Notre orgueil s'augmente de ce que nous retranchons de nos autres défauts » (Maxime 450). Malgré cette différence, la vanité et l'intérêt, après avoir absorbé, pour ainsi dire, tous les autres sentiments du cœur humain, viennent se résoudre à leur tour dans l'amour de soi-même.

Quelquefois il arrive que La Rochefoucauld dépasse le but qu'il s'est proposé et qu'il poursuit avec tant d'adresse et de persévérance. Non content de représenter l'homme comme indifférent au bien, c'est-à-dire comme égoïste, il le montre enclin au mal, c'est-à-dire pervers et méchant. C'est ce qu'il fait dans les maximes suivantes : « Les hommes ne sont pas seulement sujets à perdre le souvenir des bienfaits et des injures ; ils haïssent même ceux qui les ont obligés, et cessent de haïr ceux qui leur ont fait des outrages » (Maxime 14). « Le mal que nous faisons ne nous attire pas tant de persécution et de haine que nos bonnes qualités » (Maxime 29). « Il n'est pas si dangereux de faire du mal à la plupart des hommes, que de leur faire trop de bien » (Maxime 238). Nous citerons encore cette dernière réflexion, qui l'emporte en amertume sur toutes les autres, et que l'auteur lui-même semble avoir condamnée, puisqu'il ne l'a point admise au nombre de ses maximes : « Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas » (*Premières pensées*, n° 26). Mais ce ne sont là que de rares accès de cette mélancolie dont il s'accuse lui-même, et qui, d'après ce que nous savons de lui, lui gâtait son esprit.

Il reste encore une conséquence à tirer de tout ce que nous avons dit. Si l'homme ne peut aimer et n'estimer que lui-même; si l'amour-propre, tel que nous l'avons vu définir, est notre unique sentiment, notre unique passion, l'unique source de notre vie ; si, de plus, l'objet de cet amour, c'est-à-dire notre être, n'est pas autre chose que l'assemblage de nos organes et de nos humeurs, il est évident qu'il n'y a pas pour nous de mal plus grand et plus horrible à envisager que la mort, et qu'il n'y a point de courage qui ne succombe devant elle, qu'il n'y a point d'hypocrisie plus contraire à notre nature que de la mépriser. C'est aussi ce que pense La Rochefoucauld; et cette idée, après avoir été exprimée à plusieurs reprises dans son livre, en est le couronnement et la conclusion. Il n'en est pas qu'il ait

développée plus longuement. « Le soleil ni la mort, dit-il, ne se peuvent regarder fixement » (Maxime 26). « Le mépris de la mort n'est que la crainte de l'envisager » (Maxime 21). « Aussi est-il douteux que ce mépris soit jamais sincère, ce n'est pas la raison qui nous l'inspire : car elle sert au contraire à nous montrer que la mort est le plus grand de tous les maux. » « Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer ; mais tout homme qui la sait voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable. »

Ainsi, on le voit, dans ces pensées éparses en apparence et mêlées à dessein, il y a un véritable système ; il y a un principe qui se développe dans toutes ses conséquences et ramène tout à lui. On peut dire que La Rochefoucauld est parmi les moralistes ce que Condillac est parmi les philosophes. De même que celui-ci fait sortir toutes nos idées et toutes nos facultés de la sensation, le premier fait sortir toutes nos actions et tous nos sentiments de l'amour de soi. Helvétius est, en quelque sorte, le point de jonction où ils viennent se réunir. Nous n'avons donc pas à faire ici la critique de ce système. Pour savoir ce que vaut la morale contenue dans le livre des *Maximes*, il faut remonter jusqu'aux prémisses, c'est-à-dire à la métaphysique qu'elle suppose. Ces prémisses, La Rochefoucauld n'a fait que les indiquer ; il les a rencontrées, en quelque sorte, malgré lui, par suite de ses observations chagrines sur la société ; il n'a pas osé ou n'a pas su les mettre en œuvre. D'ailleurs la réfutation de son système n'est-elle pas dans son caractère et dans sa vie ? Cet homme qui refuse à ses semblables tout instinct généreux et désintéressé, dit en parlant de lui-même : « J'ai les sentiments vertueux, les inclinations belles, et une si forte envie d'être tout à fait honnête homme, que mes amis ne me sauraient faire un plus grand plaisir que de m'avertir sincèrement de mes défauts. » Cet homme qui ne croit pas à l'amitié a trouvé deux amies comme Mme de Sévigné et Mme de Lafayette, et nous assure qu'il aimait ses amis au point de sacrifier sans hésiter ses intérêts aux leurs. Cet homme, enfin, qui nie surtout la résolution en présence de la mort, a supporté la sienne et les douleurs dont elle a été précédée avec une fermeté et un courage qui arrache à Mme de Sévigné des larmes d'attendrissement et d'admiration.

Les Maximes de La Rochefoucauld ont été publiées sous ce titre : *Réflexions ou Sentences et maximes morales*. Elles ont eu, du vivant de l'auteur, cinq éditions, dont la première, qui parut en 1665, ne contient que 317 maximes ; la seconde, publiée en 1666, est réduite à 302 maximes ; la dernière et la plus complète, qui est de 1678, en contient 504. Le même ouvrage a été publié avec des *Remarques* et des *Commentaires* de toute espèce par La Roche, in-12, 1737 ; par Suard, 1778 ; par l'abbé Brottier, 1789 ; par M. de Fortia d'Urban, 1798 ; par M. Aimé-Martin, in-8, 1822. Voy. Prévost-Paradol, *Études sur les moralistes français*, Paris, 1865, in-12.

LAROMIGUIÈRE naquit en 1756 à Lévignac, dans l'ancienne province de Rouergue, et passa dans le midi de la France toute la première partie de sa jeunesse. La révolution française, qui vint ouvrir les cloîtres et dissoudre les communautés, l'arracha à la savante congrégation des doctrinaires, et l'amena à Paris, où il se lia avec Siéyès. Lorsque fut créé le tribunat, Laromiguière, par l'influence de Siéyès, devint l'un des nouveaux magistrats chargés par la constitution de veiller aux intérêts de la démocratie. Mais, rebuté par les allures despotiques du premier consul, il renonça bientôt à ses fonctions, et se hâta de retourner aux paisibles études qui avaient fait le charme de sa jeunesse, et qui n'avaient cessé de lui être chères. Lorsque, plus tard, sous l'Empire, fut fondée l'Université, Laromiguière, qui avait été aux écoles normales un des plus savants et des plus brillants disciples de Garat, et qui déjà était membre de l'Académie des sciences morales et politiques, dans la section de l'analyse de l'entendement, fut nommé professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. Son enseignement y dura deux années, de 1811 à 1813. Il s'y fit ensuite suppléer, et ne remonta plus dans sa chaire. La Restauration, on le sait, supprima l'Académie des sciences morales et politiques ; et dès lors Laromiguière cessa d'appartenir à l'Institut. Mais lorsqu'en 1832, sous le ministère de M. Guizot, cette Académie fut rétablie, Laromiguière vint y reprendre sa place. C'est au milieu de cette Académie, entouré de la sympathie de ses confrères, parmi lesquels il comptait plusieurs élèves, qu'il attendit son dernier jour, arrivé trop tôt pour la science et pour l'amitié. « Sa vie avait traversé, innocente et paisible, les orageuses vicissitudes de notre époque ; il s'éteignit au sein de la vénération publique, en possession d'une belle et pure renommée. » Tel est le témoignage qui lui fut rendu au bord de sa tombe (14 août 1837) par un de ses confrères de la Faculté et de l'Institut, éloquent organe de l'Université et de l'Académie des sciences morales.

Laromiguière laissait, en mourant, quelques manuscrits que ses héritiers n'ont pas publiés, et quelques ouvrages imprimés, dont voici les titres : *Leçons de philosophie* ; — *Discours sur la langue du raisonnement, à l'occasion de la langue des calculs de Condillac* ; — *Discours sur l'identité dans le raisonnement* ; — *Discours sur le raisonnement* ; — *Éléments de métaphysique*.

La sixième édition de ses *Œuvres*, publiée en 1844 (2 vol. in-12), à laquelle il travaillait quand il mourut, et la septième publiée en 1858 (2 vol. in-8), contiennent les différents ouvrages que nous venons de mentionner, à l'exception toutefois des *Éléments de métaphysique*, publiés (in-8) en 1788 par Laromiguière à Toulouse, où il professait alors la philosophie au collége de l'Esquille, et qui, n'ayant pas été réimprimés, sont devenus un livre extrêmement rare. Voici, indiquées par leurs titres, les principales questions qui s'y trouvaient traitées : *Que les sentiments ne sont pas dans les organes du corps, mais dans l'âme* ; — *Ce que c'est que le sentiment* ; — *Comment nous rapportons aux corps les odeurs, les sons, les saveurs* ; — *Comment nous rapportons les couleurs hors de nous* ; — *Comment, par le sentiment du tact, nous parvenons à la connaissance des objets extérieurs* ; — *Problème de Molineux* ; — *Réfutation du matérialisme*. Presque toutes ces questions, on le voit, ont pour objet la manière dont s'obtiennent nos perceptions extérieures.

Les trois opuscules intitulés *Discours* ont, au fond, un objet commun, et cet objet est la langue du raisonnement. Trop souvent Laromiguière, sur les traces de Condillac son maître, semble vouloir réduire le raisonnement à n'être qu'une opération purement grammaticale : erreur capitale chez le maître et chez le disciple ; car, assurément, ce n'est pas avec des mots qu'on édifie, qu'on développe et qu'on perfectionne une science, mais avec des idées. Tout l'artifice imaginable du langage ne pourra jamais suppléer l'opération de la pensée. Raisonner, ce n'est pas,

comme l'a dit Condillac et comme Laromiguière l'a répété, traverser une série d'expressions plus ou moins synonymes les unes des autres dans leur variété successive, en conservant l'unité d'idée. Une opération de ce genre serait stérile. Raisonner, c'est, ainsi que l'indique l'étymologie du mot, apercevoir entre des vérités premières, dont nous sommes déjà en possession, certains rapports qui révèlent à notre esprit des vérités ultérieures. Or, cette aperception, le langage peut l'exprimer et la traduire, quand elle est obtenue; mais c'est à la pensée seule qu'il appartient de l'obtenir.

Toutefois il faut reconnaître, pour être juste, que Laromiguière n'est pas constamment tombé dans ces exagérations, et que plus d'une fois il a explicitement reconnu et confessé la priorité de l'idée sur le signe. Il y a notamment dans son *Discours sur la langue du raisonnement* un passage où les services que le langage rend à la pensée sont fort judicieusement constatés, sans être appréciés au delà de leur valeur réelle : « Il est manifeste, dit Laromiguière, que la pensée précède la parole; mais il ne l'est pas moins que l'emploi de quelques signes devance l'art de penser. La pensée, existant antérieurement à toute espèce de signe et indépendamment de tout langage, est réduite en art par le moyen du langage.... Autant donc il est sûr que les langues ne sont pas la pensée, autant il est incontestable qu'elles sont nécessaires pour la décomposer, pour l'analyser, pour la développer, et, par conséquent, qu'elles sont des moyens de division, des méthodes d'analyse. » Dans ce passage, on le voit, le rôle du langage est décrit avec autant de mesure que de justesse, et Laromiguière, plus ami de la vérité que de l'autorité de son maître, abandonne Condillac dans les voies où celui-ci s'était égaré.

Il nous reste à parler du principal ouvrage de Laromiguière, de celui qui, sous le titre de *Leçons de philosophie*, comprend son enseignement à la Faculté des lettres de Paris, pendant les années 1811 et 1812. Cet ouvrage, d'après le plan tracé par l'auteur lui-même en tête de chacun des deux volumes dont il se compose, se divise en deux parties, ayant pour objet les facultés de l'âme, considérées, d'une part dans leur nature, d'autre part dans leurs effets. Quelle solution Laromiguière apporte-t-il à l'une et à l'autre de ces deux importantes questions?

En ce qui concerne la première, Laromiguière, à l'exemple de Condillac, admet une faculté primordiale, génératrice de toutes les autres, avec cette différence toutefois, que, dans le système de Condillac, ce rôle est départi à la sensation, tandis que Laromiguière l'attribue à l'attention. L'attention nous donne des idées précises et exactes; mais cela ne suffit pas; il faut des analogies, des liaisons, des rapports. Ces rapports, c'est la comparaison qui les découvre. Les rapports, à leur tour, peuvent être simples ou complexes. Simples, ils sont obtenus par un seul acte de comparaison. Complexes, ils ne peuvent être découverts que par le raisonnement. Attention, comparaison, raisonnement, voilà, dit Laromiguière, toutes les facultés qui ont été départies à la plus intelligente des créatures; une de moins (et ce ne pouvait être que le raisonnement), nous cesserions d'être hommes; une de plus, on ne saurait l'imaginer. La réunion de ces trois facultés, attention, comparaison, raisonnement, reçoit de Laromiguière le nom d'entendement.

Ce n'est pas tout : il ne suffit pas à l'homme de connaître. L'homme veut être heureux; il le veut toujours. Or, quand la réalité vient contrarier cette tendance instinctive; quand un besoin nous tourmente; quand la privation de l'objet qui peut le satisfaire se fait vivement sentir, alors surtout l'âme agit avec énergie. L'attention se concentre sur l'idée de l'objet dont la possession peut nous rendre le calme; la comparaison de la privation avec le souvenir de la jouissance qu'il nous apporte en rend la privation plus douloureuse encore; et le raisonnement cherche tous les moyens de nous l'assurer. Or, cette direction des facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin, c'est le désir. Le désir, venant à se fixer sur un objet choisi entre plusieurs, prend le nom de préférence. La préférence après délibération, c'est la liberté. La réunion du désir, de la préférence et de la liberté, reçoit de Laromiguière le nom de volonté. Enfin, l'entendement et la volonté sont réunis sous le nom de pensée.

Tel est le système des facultés de l'âme proposé par Laromiguière dans ses *Leçons de philosophie*. L'attention y remplit le rôle que Condillac avait attribué à la sensation; et, il faut le reconnaître, si le titre de faculté génératrice pouvait revenir à quelque puissance de l'âme, l'attention, faculté active, le mériterait à meilleur droit que la sensation, propriété purement passive. Mais n'était-ce point poser la question d'une manière vicieuse, que de s'enquérir de l'origine et de la génération des facultés de l'âme, et la question ainsi posée n'entraînait-elle pas nécessairement une réponse erronée? C'est qu'en effet les facultés de l'âme n'ont ni origine, ni génération; elles sont innées à elles-mêmes, et ce que Leibniz a dit de l'une d'entre elles doit s'appliquer à toutes. Nos facultés ne peuvent donc être des transformations les unes des autres, ni des modifications médiates ou immédiates d'une faculté primordiale, pas plus de l'attention que de la sensation. Leur existence à toutes est contemporaine; leur développement seul est successif.

On peut se demander encore si l'attention, la comparaison, le raisonnement épuisent toutes les facultés de l'intelligence. Pourquoi la généralisation, qui nous donne les notions de classes et de lois; pourquoi l'induction, qui dans le passé et le présent nous dévoile l'avenir; pourquoi la raison, qui nous révèle l'être nécessaire et les vérités nécessaires, n'ont-elles pas une place dans la théorie de Laromiguière? Et d'autre part, pourquoi le désir, phénomène purement fatal, se trouve-t-il rangé parmi les facultés de la volonté? Ce sont là quelques-unes des principales objections qui doivent être faites au système de Laromiguière.

Dans la question de la génération des facultés de l'âme, Laromiguière s'était nettement séparé de Condillac en répudiant son point de départ, son élément primordial, son unité génératrice. Dans la question de l'origine des idées, il se sépare tout à la fois de Condillac et de Locke. Les deux origines admises par Locke, la sensation et la réflexion, lui semblent insuffisantes; à plus forte raison juge-t-il défectueuse la doctrine de Condillac, qui fait de toutes nos idées des dérivations immédiates ou médiates, de la sensation. Il convient, avec Locke, que de la réflexion procèdent les idées qui ont pour objet les états et les opérations de l'âme. Il reconnaît, avec Condillac, que de la sensation dérivent les idées qui ont pour objet le monde matériel; mais en même temps il nie, contrairement à l'un et à l'autre, que la sensation ou la réflexion puissent jamais, immédiatement ou médiatement, être l'origine des idées de rapport et des idées morales. Il est donc ainsi amené à reconnaître

quatre origines d'idées, à savoir : le sentiment-sensation, le sentiment de l'action des facultés de l'âme, le sentiment de rapport, le sentiment moral. Le travail de l'une des trois facultés de l'entendement, ou de deux d'entre elles, ou, au besoin, de toutes trois concurremment, appliqué à chacune de ces origines, en fait sortir les idées sensibles, les idées des facultés de l'âme, les idées de rapport, les idées morales. Et qu'on ne pense pas qu'en imposant le nom commun de *sentiment* aux quatre manières de sentir, qui, moyennant le travail des facultés de l'entendement, deviennent, dans son système, les quatre origines de toutes nos idées, Laromiguière soit resté attaché à la doctrine de Condillac. Qu'importe, en effet, la communauté de dénomination, si, en réalité, les quatre manières de sentir sont reconnues comme parfaitement distinctes? Or, cette distinction, Laromiguière la met en une parfaite lumière, quand il déclare (tome II, leçon 3) qu'il n'y a ni fusion d'un sentiment dans un sentiment, ni transformation progressive du sentiment-sensation au sentiment de l'action des facultés de l'âme, de celui-ci au sentiment de rapport, du sentiment de rapport au sentiment moral. Il eût été préférable d'attacher à chacune des quatre manières de sentir une dénomination spéciale, et de distinguer verbalement ce qu'on distinguait en réalité, d'autant plus que le désir de conserver les formules condillaciennes, malgré la différence essentielle des deux doctrines, a entraîné Laromiguière à employer certaines locutions bizarres qui jurent avec la simplicité de son langage, comme celles de *sentiment-sensation* et de *sentiment de rapport*. La sensation est fille de l'organisme corporel ; le sentiment, au contraire, appartient à l'élément moral de notre être. Pourquoi donc juxtaposer, et, pour ainsi dire, souder ensemble des mots qui désignent des phénomènes si distincts l'un de l'autre? Il en est de même de l'expression *sentiment de rapport*. On sent la douleur, le plaisir, l'amour, la haine, etc. ; on ne sent pas des rapports, on les conçoit ; et cette alliance de mots n'est pas plus acceptable que la première. Ajoutez à tout cela que Laromiguière, entraîné par l'exemple de Locke et de Condillac, a traité de l'origine des idées avant de traiter de leurs caractères, et abordé la question des facultés de l'âme antérieurement à la question des idées : ce qui constitue, de part et d'autre, un vice grave de méthode. N'est-ce pas, en effet, des caractères de nos idées que nous devons induire leur origine? Et les idées étant aux facultés intellectuelles dans le rapport de l'effet à la cause, n'est-ce point par la recherche préalable des produits qu'on doit scientifiquement déterminer le nombre et la nature des puissances productrices?

Indépendamment de la théorie des facultés de l'âme et de celle des idées, qui constituent ce qu'il y a de fondamental dans chacune des deux parties de l'ouvrage de Laromiguière, plusieurs autres questions s'y trouvent traitées, et occupent, pour ainsi dire, le second plan. Parmi ces questions, on rencontre celle de l'abstraction, celle de la généralisation, celle de la définition, enfin des considérations sur la méthode. Tout cela ne constitue pas assurément une unité bien rigoureuse ; mais il faut se rappeler que ce fut en partie sur la demande de ses auditeurs, et dans le désir de répondre tout à la fois à leurs questions et à leurs objections, que Laromiguière fut amené à traiter quelques-uns de ces points. Les solutions qu'il apporte à ces diverses questions sont généralement vraies, et surtout exposées, suivant la manière habituelle de l'écrivain, sous des formes claires et élégantes. Quoi de plus ingénieux que les pages qu'il a écrites sur l'abstraction et sur la définition? Moins heureux sur la question de la méthode, il a eu le tort de demeurer trop fidèle en cette occasion aux théories de son maître, en essayant, comme Condillac, de tout ramener à l'unité. Rien de plus légitime assurément qu'une telle simplification, si l'unité existe réellement. Mais si, par hasard, elle n'existe pas, comment y ramener, pour nous servir des expressions mêmes de Laromiguière, les idées les plus diverses? On sera donc réduit à la supposer? Mais alors le système qui résultera de l'application d'une telle méthode reproduira-t-il bien exactement la vérité? C'est là le vice dominant de la méthode que Laromiguière a empruntée à Condillac ; et telle est le lien qui unit entre elles une méthode et une doctrine, qu'en partant de la supposition d'une unité fondamentale à laquelle tout le reste dût nécessairement se ramener, il était impossible que Laromiguière n'aboutît pas à une solution défectueuse sur la question des facultés de l'âme. Ce n'est pas sous l'empire d'une telle préoccupation que les philosophes de l'Écosse, Reid et Dugald Stewart, ont appliqué la méthode expérimentale à l'étude de l'esprit humain. Il faut reconnaître que Laromiguière lui-même a fait un plus judicieux emploi de cette même méthode expérimentale, lorsque, rencontrant sur son passage la question de savoir si la logique doit précéder ou suivre la psychologie, il se prononce pour cette dernière solution, en montrant (tome II, leçon 13) qu'on ne peut former scientifiquement l'intelligence, si l'on ignore la manière dont elle se forme naturellement. C'est pour des raisons analogues qu'il réclame non pas la suppression, mais l'ajournement de l'ontologie, en montrant (*ubi supra*) que des problèmes tels que ceux de l'être, de la substance, des modes, des relations du possible, du nécessaire et du contingent, de la durée, de l'identité, de la cause et de l'effet, qui, chez certains métaphysiciens, par exemple Wolf, Hobbes et s'Gravesande, se trouvent traités et résolus *a priori*, ne peuvent recevoir de solution légitime que moyennant certaines données psychologiques préalablement recueillies.

Telle est la philosophie de Laromiguière. Il s'était proposé pour but moins la ruine que la réforme du condillacisme. Mais le condillacisme était une de ces doctrines exclusives, absolues, qui ne tolèrent pas d'amendements, et pour lesquelles il n'est pas de milieu entre une domination sans partage et une entière ruine.

On peut consulter sur Laromiguière l'ouvrage intitulé *Leçons de Philosophie, jugées par MM. Victor Cousin et Maine de Biran*, in-8, Paris, 1829 (extrait des *Fragments de philosophie contemporaine* de M. Cousin et des *Œuvres philosophiques* de M. de Biran) ; — l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e siècle* de M. Damiron ; — *les Philosophes français du* XIX*e siècle* de M. Taine, où une extrême indulgence pour Laromiguière envenime encore la diatribe dirigée contre ses successeurs ; — un mémoire de M. C. Mallet inséré dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. C. M.

LAUNOY (Jean de), né à Valogne en 1603, mort à Paris en 1678, célèbre théologien de la maison de Navarre, appartient à l'histoire de la philosophie par deux de ses nombreux opuscules : l'un a pour titre *de Auctoritate negantis argumenti*, et l'autre *de Varia Aristotelis in Academia parisiensi fortuna*. Ces deux traités se trouvent dans le recueil des œuvres de notre docteur, publiées en 1731 en 10 vol. in-f°. Voici

la date de quelques éditions séparées de l'intéressant travail qui a pour objet la destinée si singulière du péripatétisme dans l'université de Paris: in-8, Paris, 1653; in-4, la Haye, 1656; in-8, Paris, 1662; in-8, Wittemberg, 1720. Cette dernière édition est la plus complète. B. H.

LAVATER (Jean-Gaspard) est un des hommes qui exercèrent pendant le dernier quart du XVIIIe siècle la plus énergique influence dans le nord et l'est de l'Europe. Sans être parvenu à la réputation d'un auteur classique, il a laissé en littérature, soit comme poëte populaire, soit comme orateur de la chaire, des traces qui ne seront jamais entièrement effacées. En philosophie, il s'est assuré une place durable, tant comme soutien du mysticisme, que comme créateur, ou plutôt comme rénovateur de la physiognomonie.

Il naquit à Zurich le 15 novembre 1741 et y mourut le 2 janvier 1801. Un tour d'imagination tendre à la fois et vif décela de bonne heure le fond de son génie, et présagea en quelque sorte sa destinée. Le goût de la poésie dirigea ses études et ses lectures, beaucoup plus que le besoin de connaître les choses à fond et en réalité. Un penchant non moins manifeste pour la liberté et pour la patrie se développa aussi avec puissance chez le jeune Lavater; ses prédilections furent pour Bodmer, le pieux auteur de la *Noachide*, puis pour l'auteur de la *Messiade*, Klopstock, enfin pour J. J. Rousseau. Un pamphlet qu'il composa, à dix-huit ans, contre un bailli accusé de vexations plus ou moins graves, le fit en quelque sorte exiler de sa ville natale et partir pour la contrée qui attirait alors l'attention du monde. Berlin était à cette époque, c'est-à-dire en 1763, le siége des lumières et de la politesse en Allemagne; Lavater s'y lia intimement avec Sulzer, l'âme de l'Académie de Prusse; avec un théologien savant et libéral, Spalding; avec le célèbre et aimable Mendelssohn; et il y connut la plupart des esprits les plus distingués de cette époque. Plusieurs années s'écoulèrent dans cet ardent foyer de philosophie et de savoir; elles servirent à préparer le théologien suisse, par le travail et la conversation, à sa double carrière de penseur et de prédicateur.

La capitale de Frédéric le Grand passait pour la citadelle non-seulement des lumières, mais de l'incrédulité. C'est pendant qu'il y séjournait que Lavater conçut le dessein de lui déclarer une guerre mortelle. Aux lumières il résolut d'opposer la lumière; aux raisonnements de la philosophie à la mode, qu'il taxait d'athéisme, il voulut substituer une inspiration individuelle et chrétienne à la fois, qu'on a appelée l'*illuminisme*. « Ou athée ou chrétien; point de milieu! » telle était sa devise, lorsqu'il quitta Berlin et l'Allemagne pour retourner à Zurich et y exercer les fonctions de pasteur.

Avant cette époque, il s'était fait connaître par deux ouvrages, dont l'un, intitulé *Chansons helvétiques* (*Schweizerlieder*), respire l'enthousiasme du patriote suisse et l'admiration des beautés alpestres; dont l'autre, moitié philosophique, moitié édifiant et poétique, a de frappantes analogies avec la *Palingénésie* de Bonnet, dont nous aurons à parler plus tard. Ce second ouvrage, ce sont les *Vues sur l'éternité, ou Considérations sur l'état de la vie future*. La simplicité, l'harmonie, la verve, la force caractérisent l'une et l'autre production; aussi le public accueillit-il avec faveur les écrits qui leur succédèrent bientôt, et dont nous nous bornons à rappeler les titres, parce qu'ils n'ont pas de rapport direct avec la philosophie; ce sont trois grands poëmes en vers hexamètres, du genre didactique, épique ou historique: une *Nouvelle Messiade, Joseph d'Arimathie* et le *Cœur humain*.

Deux autres publications, *Ponce Pilate* et la *Bibliothèque nouvelle* (24 vol. in-12, 1790-1792), doivent nous arrêter plus longtemps. L'auteur y combat l'esprit général de son siècle et expose ses doctrines personnelles. Le XVIIIe siècle lui semble avoir été annoncé dans l'Évangile sous la figure du sceptique qui demandait à Jésus condamné: *Qu'est-ce que la vérité?* Les philosophes de Paris et de Berlin ne croyant pas plus que le proconsul romain à la vérité, Lavater se donna la mission de les convertir: il s'adressa dans cette vue à son ami Mendelssohn.

La querelle entre Lavater et le judicieux défenseur de la « nation juive » et du déisme est assez connue: on sait que Lavater envoya à Mendelssohn un exemplaire de la *Palingénésie* de Bonnet, livre souvent étrange, mais qui lui avait paru exprimer avec tant de bonheur la philosophie chrétienne, qu'il en jugea l'effet immanquable sur l'esprit droit et conséquent de Mendelssohn. L'apparition de la *Palingénésie* coïncidait d'ailleurs avec la publication du célèbre ouvrage de Mendelssohn, intitulé *Phédon, ou de l'Immortalité de l'âme*. Cet ouvrage, écrit dans un langage pur et élevé, d'un ton doux et attachant, tout à fait éloigné de l'esprit de polémique et d'intolérance, était considéré comme la profession de foi du penseur israélite, et avait scandalisé l'orthodoxie chrétienne. Celle-ci en vint à soutenir qu'on ne pouvait croire à l'immortalité de l'âme sans admettre au préalable, par un acte de foi, l'indispensable secours d'une révélation surnaturelle. Mendelssohn semblait, au contraire, prouver par le *Phédon* que la religion naturelle suffit; voilà pourquoi Lavater lui riposta par la *Palingénésie*. L'autorité de Bonnet était très-grande alors: ce naturaliste, plein de sagacité et de patience, s'était fait admirer en Europe par ses beaux travaux sur les insectes et les végétaux, et par sa *Contemplation de la nature*. Il avait plu à ses contemporains par le soin avec lequel, partant de l'optimisme de Leibniz, il rapportait les phénomènes et l'organisation de la nature entière à l'homme et à l'utilité humaine, but de la création. Pénétré d'admiration pour ce pieux et savant compatriote, Lavater vit dans la *Palingénésie* un autre Évangile, où la science du physicien venait justifier le dogme le plus difficile du christianisme, la résurrection des corps; aussi s'empressa-t-il de la traduire et de la commenter. Dans la préface, il invita avec solennité l'auteur du *Phédon*, sous peine de déloyauté, ou à la réfuter, ou à se faire chrétien. La partie éclairée de l'Allemagne se souleva à cet appel impérieux, et fit sentir vivement à Lavater combien une pareille injonction était peu charitable; Lavater avoua promptement son tort, convint qu'il avait été intolérant, et retira sa sommation dans une lettre très-étendue qu'il fit imprimer: c'est alors que Mendelssohn répondit (1770), en donnant à ces zélés missionnaires le conseil de ne se servir désormais qu'en chaire de ce genre d'arguments. Il lui fut facile d'établir que le procédé de Bonnet se prêtait tout aussi bien à démontrer l'origine divine de l'islamisme et du brahmanisme. Ainsi se termina une affaire qui avait causé un grand éclat, qui altéra la santé de Mendelssohn, et qui fut le prélude des révélations indiscrètes par lesquelles Jacobi dut plus tard précipiter la mort du noble coreligionnaire de Spinoza.

Le prosélytisme de Lavater ne fut pas plus heureux à l'égard de Gœthe, également sommé de devenir, de chrétien de nom, chrétien de fait et d'esprit. Mais [illegible]

signalèrent le nom de Lavater à la ligue qui commençait à se former contre les excès de ce qu'on appelait le *parti des lumières*. Lavater en fut proclamé le chef, et il le resta jusqu'à l'époque où un praticien de Berne, Kirchberger, s'unit à un Français, Saint-Martin, pour renouveler les doctrines de Jacob Bœhm, et pour les opposer à la fois à la philosophie mourante du XVIIIe siècle et aux systèmes naissants de Kant et de ses successeurs.

L'influence que, dans cette situation, Lavater exerça en Suisse et en Allemagne, où il se vit en partie secondé par des amis, tels que Hamann, Herder, Jung-Stilling, Jacobi, était due aux grâces de sa personne, à son caractère bienveillant et caressant, à son éloquence inspirée et entraînante, autant au moins qu'à ses opinions et à sa manière d'envisager le monde, l'humanité et Dieu. Cette façon de penser peut se nommer une théosophie; c'est sous cette forme qu'elle se déroule particulièrement dans ses *Confessions* et ses *Mélanges*.

Les *Confessions, ou Journal intime d'un observateur de soi-même* (1772-1773), ont plus d'analogie avec les *Confessions* de saint Augustin qu'avec celles de J. J. Rousseau : c'est l'histoire de quelques semaines d'une vie simple, obscure, retirée, sans autres événements que les phénomènes d'une piété exaltée; c'est le tableau d'une sorte d'édification artificielle, la peinture d'un certain art de se recueillir et de s'émouvoir. d'une certaine méthode d'éveiller, par des moyens extérieurs, une extase surhumaine, et d'entretenir le désir croissant d'une perfection surnaturelle. C'est là qu'on voit l'usage que la dévotion doit faire des croix, des crucifix, des têtes de mort et des frayeurs que tel spectacle lugubre est capable de causer à l'âme ; c'est là que Lavater décrit, avec une candeur plus naïve que touchante, de quelle manière il prie, comment il plie les genoux, comment il soupire et gémit, comment il se traîne au lit d'un ami mourant, auprès d'une bière ouverte ou fermée, sur les sépulcres, au milieu des cimetières et des ténèbres.

Les *Mélanges* (1774) traitent entre autres des miracles et de la foi, du pouvoir de la prière, de l'Homme-Dieu, du Saint-Esprit. Ils définissent la véritable religion, le don, soit de faire des miracles, soit de croire aux miracles; ils identifient la religion au merveilleux : « Dieu, dit l'auteur (t. I, 2e partie), s'est révélé à certains hommes d'une manière immédiate, plus directe, plus intime, plus visible qu'il ne le fait par ses œuvres ordinaires et dans le cours habituel de la nature. Cette révélation particulière, cette étroite communion entre le genre humain et la Divinité a été rétablie par le Nazaréen crucifié, Jésus-Christ. La foi, ou l'acceptation franche et simple du témoignage divin, a une force extraordinaire à laquelle nulle force ne peut être comparée. Le croyant peut demander à Dieu tout ce qu'il veut ; Dieu le lui accordera s'il le demande dans la ferme conviction qu'il l'obtiendra : les effets de la prière ne sont pas des suites naturelles, accomplies seulement dans le cœur du croyant, ce sont des conséquences positives, extérieures au croyant et relatives à Dieu même. » La prière, voilà à quoi Lavater réduit toute l'activité spirituelle; la prière est une puissance irrésistible, propre à procurer toutes sortes de succès ; par la prière, l'homme s'empare de Dieu. Une seule condition y est mise, c'est que l'homme se soit assuré par l'expérience qu'une correspondance intime existe entre lui et l'Être suprême, et il ne peut en être assuré qu'après avoir senti qu'il jouit de Dieu au même degré que d'un homme ou d'un être visible.

Lavater a donc besoin d'une divinité matériellement présente, d'un *præsens numen*, et voilà pourquoi il voit Dieu uniquement enfermé dans la personne du Christ, et pense qu'un homme doit être chrétien pour pouvoir vivre et respirer. C'est là ce qu'on a nommé sa Christomanie. Dieu et le monde se résolurent finalement pour Lavater dans le Christ, et le Christ se confondit avec Lavater; Lavater pensa d'autant plus à croire à cette absolue identification, qu'il était devenu le centre et l'idole de tous les mystiques de son temps, et la dupe des thaumaturges et des magnétiseurs, des jongleurs et des charlatans, du P. Gassner, de Cagliostro et de Mesmer. Aux yeux de ces nombreux adeptes, il était un patriarche, un apôtre, un saint, le dernier Père de l'Église ; bien mieux, un second Christ, le troisième Adam. « Que de femmes, s'écrie Gœthe, seraient heureuses de composer un sérail autour de lui ! »

Cette célébrité inouïe fut singulièrement accrue par les *Fragments physiognomoniques* de Lavater. Cet ouvrage, publié en 1774, traduit en français dès 1781, est celui de ses écrits qui le fit particulièrement connaître des étrangers. Il se compose de quatre *Essais*, qui avaient été précédés en 1772 de deux *Dissertations préliminaires* « sur l'idée, le caractère scientifique et l'utilité de la physiognomonie ». Il forme quatre magnifiques volumes in-4°, ornés de vignettes, de gravures, de portraits d'hommes et d'animaux de toute espèce, et en nombre considérable dus au crayon de l'habile artiste Chodowiecki. Les têtes du Christ et d'apôtres y tiennent naturellement le premier rang; les animaux, depuis le lion jusqu'au crapaud, y parcourent une longue échelle. L'entreprise en elle-même n'était pas nouvelle : Aristote s'était déjà occupé d'études de ce genre, quoique le traité intitulé *Physiognomonica* soit certainement apocryphe. D'autres anciens avaient aussi écrit sur ce sujet (voy. Scriptores physiognomonæ veteres, Altenburgi, 1780). Lors du renouvellement des sciences, les Italiens et les Espagnols s'y étaient livrés avec une certaine prédilection, témoin les ouvrages du Napolitain J. B. Porta et du Navarrais J. Huarte, traduits par un contemporain de Lavater, l'ingénieux et hardi Lessing. Ce n'était pas, non plus, un fait isolé : le docteur Zimmermann, un des admirateurs de Lavater, le bénédictin Pernetty, de l'Académie de Berlin, cherchaient dans le même temps à déchiffrer les physionomies pour deviner les âmes, ou, comme ils s'exprimaient, à cultiver l'art de connaître l'homme moral par la science de l'homme physique.

Les *Fragments physiognomoniques* sont un recueil plein d'observations fines et justes sur le cœur humain, sur les mœurs et les caractères. Ils abondent en remarques, en rapprochements, en comparaisons qui seront toujours utiles et intéressants pour le psychologue, le médecin, et, en général, pour quiconque est appelé à connaître et à pratiquer les hommes. A en croire l'auteur, ils ne doivent offrir que de simples matériaux pour une science future; mais, en réalité, ils prétendent déjà, tels qu'ils sont, à l'autorité d'une science et même à l'infaillibilité d'une religion révélée. La pensée fondamentale en est belle, sans doute, et féconde; la voici. Tout ce qui existe a un caractère bien déterminé : chaque individu est doué d'une originalité naturelle et d'une valeur propre; cette valeur, cette originalité s'atteste et s'accuse par une expression visible qui y correspond, par des marques extérieures qui en sont la copie et le reflet. Il est donc permis à un œil exercé et désintéressé d'induire de la copie à la nature de

l'original, et de juger par l'inspection des marques extérieures, comme les traits du visage, quels sont les penchants, les instincts, les habitudes des êtres. L'âme d'une personne n'est autre chose qu'une physionomie intérieure; la physionomie proprement dite, c'est l'âme mise au dehors; l'organisation du visage, pour qui sait l'analyser et l'interpréter, exprime la constitution du génie et du caractère; les bases de cette interprétation, les éléments de cette analyse sont l'air général du visage, puis certains traits, tels que le front, les yeux, le nez, la bouche et le menton; la face, en un mot, est le théâtre et l'instrument de cette prétendue science.

De là des classifications et des conclusions sans fin, et trop souvent sans fondement sérieux; de là des assertions impérieuses, parfois ridicules, sur la portée morale des différentes parties de la figure. Une complète réforme, une sorte de révolution devait en résulter dans la vie pratique, aussi bien que dans les méthodes et les systèmes de la science. Il devait être aisé désormais de déterminer le degré d'intelligence et de moralité d'après le degré de l'angle facial; les partisans enthousiastes de Lavater n'hésitèrent pas à proposer qu'en nommant aux emplois publics on interrogeât moins les services rendus et les facultés éprouvées des candidats que « la partie saillante qui est entre le front et les lèvres, et qui est l'organe de la sagacité et de la prévision », c'est-à-dire le nez.

Ce qu'il y a de superficiel, d'arbitraire et d'hypothétique dans cette étude frappa promptement les esprits sobres et clairvoyants. L'Allemagne et l'Europe ne s'en partagèrent pas moins en physionomistes et antiphysionomistes, en attendant que la phrénologie vînt diviser de même en deux camps et savants et ignorants. Nous devons nous contenter de rappeler que Lavater fut combattu avec le plus d'acharnement, et d'ordinaire avec l'arme du ridicule, à Goëttingue, par le caustique Lichtenberg, à Berlin, par le rude et agile Nicolaï. Lichtenberg insista particulièrement sur les dangers que cet art amènerait s'il venait à être sérieusement cultivé et adopté généralement. « S'il devient ce que son père en attend, dit-il, on pendra les enfants bien avant l'époque où il leur sera possible de jouer quelque tour pendable. (La physiognomonie des queues, 1778.) » Il y eut même, dans le sein de l'Académie de Berlin, de vives et longues discussions sur les sources et la valeur de la physiognomonie : don Pernetty en soutenait opiniâtrément et spécieusement jusqu'aux moindres vertus et effets; Le Catt, lecteur et secrétaire de Frédéric II, lui refusait toute vérité et toute puissance; l'Académie se prononça, à peu de membres près, dans le sens de Le Catt, comme on peut le voir par un mémoire du secrétaire perpétuel, intitulé les *Physionomies appréciées* (1775). « Cette étude est infructueuse, dit en terminant Formey, et son fond indéchiffrable : l'état actuel du visage d'un homme, vers le milieu de sa carrière, a été produit par le concours de tant de circonstances physiques, morales et casuelles, qu'il est de toute impossibilité de retrouver la physionomie originale et de suivre la piste de ses modifications : si le cœur est une énigme, le visage est un logogriphe, ou bien il en est de celui-ci comme de ces terrains voisins des volcans, couverts de plusieurs couches de lave, avec une terre très épaisse sur la surface de chacune. »

On doit dire, en thèse générale, que Lavater et toute l'immense école des physionomistes ont méconnu l'un des traits essentiels de cette *individualité* dont ils prétendaient avoir mieux saisi les caractères et rétabli les droits. Qui dit individualité dit infinie variété; par conséquent, il est et sera toujours impossible de s'élever à des règles absolues, puisées dans ce qui diffère tant d'individu à individu, et d'appliquer ensuite ces règles à la détermination exacte des sentiments et des pensées d'une personne. L'inspection fréquente et l'assidue comparaison des visages peut autoriser la combinaison de certaines maximes; elle ne saurait, tant elle demeure chose vague, fonder un corps de doctrines. La figure humaine n'est pas une figure mathématique, et, si elle participait de la fixité et de la rigueur abstraite de la géométrie, l'homme cesserait d'être une personne libre, et le monde moral aurait perdu sa beauté. L'expérience, d'ailleurs, que les physionomistes invoquent comme leur source et leur tribunal, les condamne, en prouvant que la face d'un homme peut se trouver en absolue contradiction avec son âme, et le dehors jurer avec le dedans.

On doit pourtant reconnaître que les *Fragments* de Lavater ont été l'occasion d'un grand nombre d'importantes et sérieuses recherches en physiologie et en psychologie; il faut ajouter que le but de l'auteur a été, comme son esprit et sa vie entière, noble et élevé; le titre du livre indique ce but dans les termes suivants : « Pour l'avancement de la connaissance et de l'amour des hommes. » Par ces mots nous touchons en effet à un trait qui domine chez Lavater. Malgré son inclination pour la thaumaturgie, malgré son zèle à opposer le mysticisme aux tendances du jour, à Nicolaï, à Kant, à tous ceux qui revendiquaient les droits de la raison, Lavater était entraîné, avec son siècle, vers les idées de tolérance, de justice, de philanthropie surtout; il s'attaquait aussi vivement que ses antagonistes prussiens au despotisme de l'École et à cette théologie officielle qui, sous prétexte d'orthodoxie, étouffait toute pensée d'indépendance et tout essai original. Personne ne recommandait avec plus de chaleur et ne pratiquait plus religieusement l'humanité, selon lui, la première et la plus belle vertu de l'homme. C'est en exerçant l'humanité, c'est en soulageant les blessés qui encombraient les rues de Zurich le lendemain de la célèbre bataille, en 1800, qu'il fut atteint d'une balle qui dut finir sa vie quelques mois après. Cette mort inattendue, où il déploya courage, générosité, calme et une continuelle présence et liberté d'esprit, ajouta beaucoup à sa réputation si grande déjà, et concourut à environner sa mémoire d'un doux et durable prestige. Les *Essais physiognomoniques* et les deux *Dissertations préliminaires* ne forment que la moindre part de la compilation en 10 vol. in-4, Paris, 1805 et 1809, portant le titre de *l'Art de connaître les hommes par la physionomie*, et qui contient, en outre, des fragments de tous les physionomistes anciens ou modernes ou contemporains, ou prétendus tels, et les opinions de M. Moreau de la Sarthe, le principal éditeur. C. Bs.

LAW (Théodore-Louis, ou Jean-Théodore), conseiller de Courlande, qui vint s'établir, pendant les premières années du XVIIIe siècle, à Francfort-sur-l'Oder, où il vécut dans la retraite et dans l'étude de la philosophie. Il s'inspira des écrits de Spinoza, sans oser pourtant adopter franchement ses doctrines. Il a laissé deux ouvrages : *Meditationes philosophicæ de Deo, mundo et homine*, in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1717; — *Meditationes, Theses, dubia philosophico-theologica*, in-8, Freystadt, 1719. Le premier de ces ouvrages, quoique publié sans nom d'auteur, attira à Law une véritable persécution.

Accusé non-seulement de spinozisme, mais d'athéisme, il fut obligé de quitter l'asile qu'il s'était choisi. Au nombre de ses adversaires était Thomasius, qui le dénonça publiquement comme athée dans un mémoire adressé à la Faculté de droit de l'université de Halle. X.

LE CAT (Claude-Nicolas), né à Blérancourt en Picardie, en 1700, mort à Rouen en 1768, chirurgien en chef de l'Hôtel-Dieu de cette ville, a publié, outre divers ouvrages purement médicaux, un *Traité des sens*, Rouen, Paris, 1742, in-8, et un *Traité des sensations et des passions en général et des sens en particulier*, Paris, 1767, 3 vol. in-8. Ce *Traité des sens*, bien qu'il ait paru environ vingt-cinq ans avant le *Traité des sensations*, n'est cependant qu'un fragment anticipé de celui-ci, et se compose d'un tirage à part des feuilles du second volume du *Traité des sensations*, sans pagination spéciale, car la première page porte le numéro 201.

Ce qui conserve à ce *Traité des sensations* quelque intérêt historique, c'est que, au milieu du XVIIIe siècle, l'auteur est encore cartésien. Il explique la production des sensations et des passions par l'existence d'un fluide animal ou vital, substance sensitive et motrice, ou plutôt organe du sentiment et du mouvement, animé par l'âme immatérielle et immortelle. Ce fluide circulant des organes du sens au cerveau revêt à chaque sensation différents caractères comme le caméléon et transmet ainsi à l'âme chaque sensation particulière. X.

LEE (Henry), philosophe du XVIIIe siècle, contemporain et adversaire de Locke, auteur d'un ouvrage intitulé *l'Antiscepticisme ou Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke*, in-f°, Londres, 1702. Cette critique ne manque pas de bon sens; mais, sans vivacité dans le style et sans profondeur dans la pensée, elle n'a exercé aucune influence à l'époque où elle parut, et cette indifférence des contemporains a été imitée par la postérité. X.

LEFÈVRE (Jacques), en latin *Faber stapulensis*, érudit et philosophe français, né vers 1455 à Étaples. Le commencement de sa vie est mal connu; on sait seulement qu'il étudia à l'université de Paris; il y prit ses grades au moment où l'enseignement du grec, introduit par les exilés de Constantinople, ouvrait une ère nouvelle aux lettres et à la philosophie. Il en apprit assez pour découvrir combien on connaissait mal les ouvrages d'Aristote, et quelle était l'imperfection des textes les plus répandus dans les écoles. Son voyage en Italie, ses relations avec les savants qui y restituaient la doctrine péripatéticienne le confirmèrent dans cette idée; et à son retour en France, il entreprit de publier des traductions des principaux ouvrages d'Aristote, avec des introductions, des paraphrases et des explications le plus souvent en forme de dialogues. Il contribua ainsi à discréditer la scolastique en opposant à ce faux Aristote qu'elle commentait les doctrines authentiques du chef du lycée. Il se fit aider dans cette œuvre par son disciple et son ami, Josse Clictou, né à Newport en Flandre, et reçu docteur en Sorbonne en 1505. Il put aussi profiter des conseils d'Henri Estienne, et de l'approbation de tous ceux qui travaillaient à renouveler les fondements de la critique et de l'érudition. Sa réputation égalait celle de Vivès et d'Érasme : on le comparait emphatiquement à Platon et à Pythagore, et Thomas Morus exprimait sans hyperbole l'admiration des contemporains en saluant en lui « le restaurateur de la dialectique et de la vraie philosophie ». Il mit le comble à sa gloire en s'appliquant à commenter et à traduire les livres saints; mais il y compromit son repos. C'était le temps où les adversaires et les partisans de la réforme se livraient à de violentes discussions. Lefèvre aurait voulu rester neutre entre les deux partis, mais il n'était pas assez aveuglément obstiné à suivre la tradition pour trouver grâce devant les défenseurs de l'orthodoxie. Déjà suspect pour sa doctrine sur la grâce et la liberté, plus voisine de celle de Pélage que de celle de saint Augustin, il s'attira encore l'animadversion des dominicains en soutenant contre eux la cause de son ami Reuchlin, accusé et condamné en Sorbonne. Il fut cité au Parlement pour être puni comme hérétique, et des propositions extraites de ses *Commentaires sur les Évangiles* lui auraient attiré une sentence rigoureuse, s'il n'avait été protégé par Marguerite de Valois. Lefèvre fournit à ses ennemis de nouveaux griefs en entreprenant la traduction de la Bible en langue vulgaire. Ils profitèrent de la captivité de François Ier pour lui intenter un nouveau procès. Il fut contraint de s'enfuir et ne rentra en France qu'au retour du roi, qui le nomma précepteur d'un de ses fils. Mais les rigueurs allaient croissant contre tous ceux qui étaient suspects de favoriser la réforme, et Marguerite, inquiète pour son protégé, l'envoya à Nérac, où il mourut en 1537. Il avait, dit-on, plus de quatre-vingts ans.

Ceux de ses ouvrages qui concernent la philosophie ne sont guère que des paraphrases. En laissant de côté une édition de Denys l'Aréopagite, de quelques opuscules de Raymond Lulle, et des œuvres de Nicolas de Cuse, on trouve de lui des travaux sur la plupart des grands ouvrages d'Aristote : *Aristotelis philosophiæ naturalis paraphrases*, etc., Paris, 1501, avec un commentaire de Josse Clictou. La cinquième édition est de 1528. *Aristotelis opus metaphysicum, etc.*, Paris, 1515; — *Meteorologica Aristotelis cum J. Fabri paraphrasi*, Nuremberg, 1512; — *Jacobi Fabri stapulensis.... in libros logicos Paraphrasis*, Paris, 1525; — *Introductio in Aristotelis libros de anima*, Bâle, 1538.

Ces ouvrages et beaucoup d'autres du même genre ont perdu pour nous leur plus grand intérêt; mais il est juste de rappeler qu'ils ont renouvelé en France et en Allemagne les études de philosophie péripatéticienne. Leur succès fut tel qu'il y eut pendant longtemps une école de *Fabristes*, très-importante parmi celles qui se partageaient alors l'enseignement de la logique. C'était une sorte de parti intermédiaire, voisin de celui qu'on appelait alors les *Terministes*, attaché aux traditions de l'école, mais décidé à renouveler la logique traditionnelle en y mêlant la pure doctrine péripatéticienne. Dans sa paraphrase des livres de l'*Organon*, Lefèvre attaque les vaines subtilités de l'école, et les déclare sans excuse depuis que le texte d'Aristote a été corrigé et expurgé : « Il faut dédaigner, dit-il, ces complications d'origine étrangère qui nous font perdre des années entières en discussions pénibles et sans résultat.... On était excusable de s'y livrer, puisque jusqu'à présent les livres de logique étaient pleins d'erreurs et de fautes... Il serait impardonnable de retomber dans ces frivolités après avoir recouvré les vrais moyens de s'instruire. » L'école des Fabristes devint dominante dans les universités protestantes, et mêlée à celle de Mélanchthon, qui n'en diffère pas beaucoup, elle s'opposa aux innovations de Ramus. On peut consulter sur ce sujet les deux ouvrages suivants : *Introductiones artificiales in logicam J. Fabri Stapulensis, per L. Clichtoveum* (*Josse Clictou*) *neoportunensem*, Pa-

ris, 1505; — *Ars suppositionum J. Fabri Stapulensis, adjectis passim Caroli Bovilli Viromandui annotationibus.* Paris. 1500. — La vie de J. Lefèvre a été écrite par M. Graf, Strasbourg, 1842. E. C.

LEGRAND (Antoine), né à Douai dans la première moitié du XVIIe siècle, mérite une mention dans l'histoire de la philosophie pour avoir introduit et défendu le cartésianisme en Angleterre. C'était un religieux de l'ordre de Saint-François, professeur au collége anglais de Douai, d'où il fut envoyé en Angleterre pour y prêcher le catholicisme. Il y publia plusieurs ouvrages destinés à propager les doctrines de Descartes, et à les défendre contre les théologiens et les mystiques qui les tenaient pour dangereuses. Il eut à lutter contre l'évêque d'Oxford, Samuel Parker, qui dans un ouvrage intitulé *Discussions sur Dieu et la divine Providence* avait longuement développé ce mot si connu de Pascal, que si Descartes avait pu se passer de Dieu, pour donner le mouvement au monde, il n'aurait pas manqué de le faire. On ne sait pas au juste la date de sa mort : il vivait encore en 1695. Ses écrits paraissent avoir eu quelques succès, comme le prouvent les mentions qu'on en rencontre chez des écrivains considérables comme Bayle et Arnauld et le soin qu'on a pris de les réunir en une seule édition à Londres en 1694. sous ce titre : *Cours complet de philosophie suivant les principes du célèbre René Descartes.* Il avait publié antérieurement deux ouvrages, où il abrégeait la doctrine de Descartes : *Philosophia vetus e mente Renati Descartes more scholastico digesta*; etc., *institutiones philosophicæ secundum principia R. Cartesii*, etc., Londres, 1675, 3e édition. Il faut y joindre une apologie pour René Descartes contre S. Parker, Londres, 1679 (Tennemann, 1672, et Nuremberg, 1681), des annotations au traité de physique de Rohaut et divers morceaux de polémique.

Ces détails sont empruntés à l'histoire de la philosophie cartésienne de M. Francisque Bouillier, t. II, ch. XXI. On cite encore : *le Sage stoïque*, la Haye, 1662, in-12; — *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*. Nuremb., 1679, in-8. E. C.

LEIBNIZ (Godefroy-Guillaume), l'un des plus grands génies des temps modernes, et dont l'histoire de la philosophie a inscrit le nom à côté des noms glorieux de Bacon, de Descartes, de Newton, naquit à Leipzig le 3 juillet 1646, quatorze ans après Locke et Spinoza. Son père, qui était professeur à l'université de cette ville, mourut quand son fils n'avait encore que six ans. En retraçant les souvenirs de sa jeunesse, il raconte comment, peu satisfait de l'instruction qu'il recevait à l'école, il s'enfermait des journées entières dans la bibliothèque paternelle, lisant à l'aventure les livres qui lui tombaient sous la main, et ne s'arrêtant qu'aux passages qu'il comprenait sans peine ou qui l'intéressaient le plus. Le hasard, dit Leibniz lui-même, le servit bien dans ces lectures, en l'adressant d'abord aux anciens. Les livres des modernes qu'il lut ensuite ne lui paraissaient auprès d'eux que des discours sans grâce et sans force, en même temps que sans application à la vie réelle. Ces défauts, ajoute-t-il, frappèrent sa jeune raison au point que, de fort bonne heure, il s'imposa pour règle, dans ses compositions, de rechercher avant tout la clarté dans l'expression et l'usage dans les choses. Il ne tarda pas cependant à faire connaissance avec d'autres modernes : les œuvres de Képler, de Galilée, de Bacon, de Descartes, lui prouvèrent que Platon, Aristote, Archimède avaient trouvé des successeurs. Ces lectures si variées, qui, à cet âge, eussent été un danger pour un esprit ordinaire, furent pour Leibniz la source première de ce vaste savoir et de cet esprit encyclopédique qui le distinguent et lui firent entrevoir dès lors l'unité et l'harmonie des sciences et des arts.

Un pareil esprit ne pouvait se trouver satisfait de l'étude d'une seule branche de savoir. Admis à l'âge de quinze ans aux études supérieures, il se partagea entre le droit, la philosophie et les mathématiques, à Leipzig d'abord, puis à Iéna. Son premier dessein cependant avait été de se consacrer à la carrière de jurisconsulte dans sa patrie. Heureusement pour sa gloire et pour la philosophie, la Faculté de Leipzig, cédant on ne sait pas trop à quelle intrigue, refusa de l'admettre à l'épreuve du doctorat, sous le prétexte qu'il était encore trop jeune. Il fit alors, à vingt ans, ses adieux à sa ville natale, pour aller demander la palme académique à l'université d'Altorf près de Nuremberg, qui s'empressa de la lui accorder, et lui offrit une place dans son sein. Mais Leibniz avait d'autres projets désormais, et une autre carrière à fournir. A Nuremberg, où il séjourna quelque temps, et où il se fit par curiosité admettre dans une société d'alchimistes, il rencontra le baron Boinebourg, ancien chancelier de l'électeur de Mayence; il s'attacha à cet homme d'État et le suivit à Francfort. Grâce à sa recommandation, Leibniz fut admis au service de l'électeur comme conseiller de justice. Il y demeura jusqu'en 1672, partageant son temps entre ses fonctions et de grandes études de droit, de politique, de philosophie et de physique générale. A cette époque appartient la publication de deux de ses écrits relatifs à l'*Étude du droit* et à la *Réforme du corps de droit*, et celle d'une nouvelle édition de l'ouvrage de Nizolius, *de Veris principiis et vera ratione philosophandi*, précédé d'une dissertation très-remarquable *sur le Style philosophique*. C'est alors aussi qu'il composa deux traités : l'un *sur le Mouvement abstrait*, adressé à l'Académie des sciences de Paris; l'autre *sur le Mouvement concret*, offert à la Société royale de Londres.

En 1672, Leibniz se rendit à Paris avec une mission du baron de Boinebourg, et l'année suivante il alla visiter Londres. Il se livrait alors à une étude plus sérieuse des mathématiques, et telle était déjà dans ces deux foyers de la science la considération dont il jouissait, que la Société royale le nomma un de ses membres étrangers et que l'Académie des sciences lui offrit une place dans son sein, à condition qu'il embrasserait le catholicisme : il refusa et ne fut que plus tard associé à cette compagnie illustre. Il prolongea son séjour à Paris jusqu'en 1677, et après avoir encore une fois visité Londres et parcouru la Hollande, il vint se fixer à Hanovre, où il avait été appelé comme conservateur de la bibliothèque, par son nouveau protecteur le duc Jean-Frédéric de Brunswick-Lunebourg.

Pour se faire une idée de la prodigieuse activité de Leibniz à cette époque de sa vie, qui était en même temps celle de la jeunesse de l'esprit scientifique moderne, âge tout à la fois plein de force et de présomption, de vastes et solides entreprises, et de projets chimériques, de réalité et d'illusions, il faut lire la lettre que, sous la date du 26 mars 1673, il écrivit de Paris au duc de Brunswick, et que M. Guhrauer a publiée pour la première fois en 1838 (voy. les *Œuvres allemandes* de Leibniz, t. I, p. 277 et suiv.). Rien de plus curieux que cette sorte d'inventaire des idées de Leibniz à vingt-sept ans. Il croit avoir trouvé dans son *Ars combinatoria* une méthode infaillible pour résoudre les problèmes les

plus difficiles, méthode qu'avaient vainement cherchée Raymond Lulle et le P. Athanase Kircher. Dans sa théorie du mouvement, il a trouvé le moyen d'expliquer tout mécanisme naturel et artificiel par une cause unique, la circulation de l'éther ou de la lumière autour du globe. Grâce à sa nouvelle méthode, il a inventé une *machine à calculer*, ainsi qu'une *géométrie mécanique*. Il annonce avoir retrouvé le *bateau sous-marin* de Drébélius. Il va exposer le *droit naturel* avec tant de clarté, que tout homme de sens pourra, en le prenant pour guide, répondre à toutes les questions de *droit des gens* et *de droit public*. Il est occupé d'un projet qui aura pour effet d'abréger et de rendre plus rationnel le *Code de procédure*. En *théologie naturelle*, il est en mesure de démontrer que tout mouvement suppose un principe intelligent; qu'il y a une harmonie universelle, ayant sa cause en Dieu; que l'âme est immatérielle, incorruptible, immortelle. En *théologie révélée*, il prouvera la possibilité rationnelle de tous les mystères, y compris celui de la présence réelle dans l'eucharistie. Déjà il a conçu le système des *monades*. « Je démontrerai, dit-il, que dans tout corps il y a un principe incorporel. » Il parle enfin d'un grand projet politique qui l'occupe, et qui, s'il est réalisé, garantira la paix et l'indépendance de l'Europe, tout en portant au comble la grandeur de la France, projet qui, après la pierre philosophale, lui paraît ce qui se peut offrir de plus précieux à un prince tel que Louis XIV.

Si l'on trouvait quelque jactance dans ces magnifiques promesses, il faudrait se rappeler que Leibniz était alors dans toute l'ardeur de la jeunesse et de la production, et que, à d'autres égards, il a depuis tenu plus qu'il ne promettait alors : déjà germait dans son esprit l'invention de l'analyse infinitésimale.

Il demeura dix années consécutives à Hanovre, occupé principalement de physique et de mathématiques. Il eut une grande part à la fondation des *Acta eruditorum*, imitation du *Journal des Savants*, et dont la première livraison parut à Leipzig en 1682. Chargé par le duc Ernest-Auguste d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick, il entreprit un voyage de recherches en Allemagne et en Italie, qui dura de 1687 à 1690. A son retour il contribua, par les documents qu'il fournit, à faire élever le duc Ernest-Auguste à la dignité d'électeur de l'Empire, écrivit l'admirable esquisse sur les révolutions du globe, intitulée *Protogæa*, et fit paraître son grand *Recueil diplomatique du droit des gens;* ensuite, revenant à la métaphysique, il exposa dans les *Actes* de Leipzig sa doctrine sur la *substance* et la *vraie nature des choses*, et dans le *Journal des Savants* son système de l'*harmonie préétablie*, en même temps qu'il entretenait avec Bossuet cette belle et utile correspondance qui avait pour objet d'amener la réunion des églises de la confession d'Augsbourg avec l'Église catholique.

Après avoir donné à son pays un Journal des savants, il songea à y établir une Académie des sciences qui pût rivaliser avec celle de Paris et de Londres. Il devint le véritable fondateur de l'Académie de Berlin, dont il fut le premier président (1700). En 1711, il eut à Torgau une entrevue avec Pierre le Grand, qui le consulta sur ses projets de civilisation, et qui lui accorda, avec un titre honorifique, une pension considérable. La même année, l'empereur Charles VI lui donna des lettres de noblesse, et bientôt après, en récompense de la part qu'il avait prise au traité d'Utrecht, une nouvelle pension. A la mort du roi Frédéric I[er], voyant l'existence de l'Académie de Berlin compromise par l'esprit peu littéraire de son successeur, il se rendit à Vienne pour y provoquer, de concert avec le prince Eugène, l'établissement d'une société savante; la peste qui éclata dans cette ville empêcha l'exécution de ce dessein. D'ailleurs l'avénement de l'électeur de Hanovre au trône d'Angleterre l'engagea à retourner auprès de sa cour. Outre quelques ouvrages historiques, la publication de sa *Théodicée*, de la *Monadologie*, des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, et une correspondance avec Clarke sur les plus hautes questions de métaphysique, l'occupèrent les dernières années de sa vie. Il mourut à Hanovre le 14 novembre 1716. Le monument qui fut érigé sur son tombeau porta cette simple inscription : Ossa Leibnitii.

Ses biographes sont unanimes pour vanter l'urbanité et la dignité de ses mœurs, la facilité de son commerce, son désintéressement et sa libéralité comme savant, son peu de souci de ses affaires personnelles, la liberté de son esprit exempt de tout pédantisme; il aimait la gloire et n'affectait point de cacher qu'il sentait sa valeur. Tout entier à la science et aux affaires, Leibniz ne fut jamais marié.

Pour achever de donner une idée de sa vie, il faudrait rappeler l'action qu'il exerça sur les affaires de son siècle, la grande part qu'il prit à tous les intérêts de la vie publique, religieuse, littéraire. Son action fut presque aussi universelle que sa science, et s'agrandit avec sa renommée et son âge. Les plus grands princes de son temps recherchaient ses conseils. Il entretenait une correspondance immense, et ses lettres s'adressaient à ce qu'il y avait de plus illustre dans l'État et dans l'Église, dans la philosophie, dans les lettres et les sciences. Cette activité pratique, en même temps que théorique, est surtout ce qui le distingue parmi les philosophes : ce fut là sa gloire et peut-être son défaut. Frappé de la stérilité des travaux de l'école, il s'était fait une loi de rechercher l'usage, l'application en toutes choses. Il était convaincu que la science pouvait devenir d'autant plus utile qu'elle était plus profonde; mais au lieu de poursuivre ses méditations théoriques sans se préoccuper de leurs résultats, au lieu de faire découler la pratique de la théorie, plus d'une fois il régla l'essor de celle-ci sur les besoins de celle-là. De là, sans doute, de grandes découvertes, mais aussi des hypothèses plus brillantes que solides, des projets chimériques et des concessions faites à l'usage, et qui eussent été peut-être refusées à la pure théorie.

L'activité de Leibniz se répandit sur presque toutes les parties du savoir. Physique et politique, sciences morales et mathématiques, philosophie et théologie, tout l'occupait en même temps, sans que l'on puisse dire quelle science l'intéressait davantage ou pour laquelle il avait le plus d'aptitude. Il réunissait les qualités les plus opposées : l'esprit spéculatif et l'esprit pratique, l'imagination du poëte et la réflexion du philosophe, la vue perçante de l'observateur et la plus haute puissance d'abstraction et de généralisation, la patience de l'érudit et de l'antiquaire, et la hardiesse de l'inventeur ou du réformateur. Son intelligence était servie par une mémoire prodigieuse, et sa mémoire n'était si fidèle, que parce que tout ce qu'il lui confiait, il le savait comme s'il l'avait produit lui-même. Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et ce qu'il transcrivait ainsi se gravait à jamais dans son esprit. « Deux choses, dit-il, qui le plus souvent sont un danger, m'ont été d'une merveilleuse utilité : la première, c'est que j'ai presque tout appris moi-même; la seconde, que

tout d'abord, et avant d'en avoir étudié la partie vulgaire, je recherchais en toute science quelque chose de nouveau. Par là j'ai évité de charger mon esprit de choses inutiles, admises plutôt d'autorité que sur des raisons; et puis je n'avais de repos que je n'eusse pénétré jusqu'aux principes de la science, d'où ensuite je pusse tout trouver par moi-même. » Une telle marche ne pouvait être suivie avec succès que par un homme du génie de Leibniz, et dans un temps de rénovation et d'invention comme celui où il vivait.

Il est impossible de caractériser ici, même brièvement, tous ses travaux dans les parties diverses du domaine intellectuel, toutes les méthodes nouvelles qu'il proposa, toutes les découvertes qu'il fit, toutes les inventions qu'il exécuta ou qu'il tenta, toutes les pensées qui jaillirent incessamment de son génie, comme autant de *fulgurations*, et qui, faibles étincelles d'abord, selon l'expression de son dernier biographe, devinrent sous le souffle public de brillantes flammes.

Nous n'avons à nous occuper sérieusement que des travaux du philosophe; mais nous devons, pour l'honneur de la philosophie, rappeler du moins ses autres titres à l'admiration du monde, en insistant davantage sur ceux de ses écrits qui ont un rapport plus direct aux sciences philosophiques.

Nous avons de Leibniz une foule de petits écrits étincelants de lumière, sur presque tous les sujets, mais peu d'ouvrages étendus et complets soit pour le fond, soit surtout quant à la forme. Il écrivait de préférence en latin et en français. Son style latin est en général peu élégant, mais clair, précis et toujours convenable. Il tâchait d'écrire, disait-il, comme se serait exprimé un laboureur romain qui aurait pensé comme lui. Sa prose française n'est pas exempte d'incorrections; mais on y retrouve cette grande et noble simplicité qui distingue les écrivains du siècle de Louis XIV. Du reste, il ne méprisait pas la langue de son pays, et les deux volumes de ses *Œuvres allemandes*, publiées récemment par M. Guhrauer, prouvent qu'il n'a pas tenu à lui que cette langue ne se relevât plus tôt de sa décadence momentanée.

Leibniz était un esprit essentiellement encyclopédique. Jeune encore il traça le plan d'une encyclopédie complète. On trouve ses idées là-dessus dans le *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, dans le *Projet d'érection d'une Académie royale à Berlin*, et dans plusieurs petits écrits relatifs à ce qu'il appelait la *science générale*. « Une encyclopédie, dit-il doit définir tous les termes, exposer les procédés fondamentaux des arts, et offrir, avec le sommaire de l'histoire universelle, l'historique de chaque science. » Il invite les Académies à faire tourner le savoir à la félicité publique, à provoquer la composition de bons livres élémentaires pour les écoles, de recueils substantiels avec des répertoires, de journaux et d'annuaires de médecine, à faire des tableaux représentant les œuvres de l'art et de la nature. Il voudrait qu'un prince, ami des sciences, engageât une société de savants à dresser un inventaire exact et méthodique de toutes les vérités connues, éparses dans les livres, dans les cabinets des hommes studieux et dans les ateliers; à établir ensuite les vérités qui ne sont encore connues qu'imparfaitement et à en rechercher de nouvelles. A celles-là il faut appliquer la *méthode de la certitude*; à celles-ci, l'*art d'inventer*. Sous le titre de *Science générale*, il poursuivait une philosophie des sciences qui, en déterminant leur nature et leurs rapports, offrirait le moyen de les confirmer et de les accroître.

Pour rappeler ce que Leibniz fut comme mathématicien, il suffit de rapporter ce jugement de Fontenelle : « Son nom est à la tête des plus sublimes problèmes qui aient été résolus de nos jours, et il est mêlé dans tout ce que la géométrie a fait de plus grand, de plus difficile et de plus important. » Tandis que les Anglais, par esprit national, réclamaient pour Newton seul l'honneur d'avoir inventé le calcul infinitésimal, les savants français, plus justes et plus désintéressés, sont d'accord pour partager cet honneur entre les deux compétiteurs, ou plutôt pour le laisser à chacun tout entier.

Parmi les nombreux écrits de Leibniz relatifs aux sciences physiques, le plus curieux est celui qui, sous le titre de *Protogæa*, traite de la forme primitive du globe terrestre, et qui parut en 1693. Il s'y applique à démontrer l'accord de la science avec la cosmologie sacrée. Le fait vraiment primitif, selon lui, c'est la séparation de la lumière et des ténèbres, ou celle du principe actif et des principes passifs. Avant cette séparation, le globe étant encore en combustion, l'élément humide était à l'état de vapeur. Ensuite, à mesure que la terre se refroidit, par la séparation des principes passifs entre eux, la vapeur, en retombant sur le globe, entraîne le sel répandu à la surface, ainsi que les parties molles : de là les montagnes, les vallées et les mers. Les révolutions secondaires furent produites par des inondations et des incendies partiels, des éruptions volcaniques, des tremblements de terre. C'est sur ces données que Leibniz voulait fonder une science nouvelle sous le nom de *géographie naturelle*, et qui depuis s'est appelée *géologie*. Il explique, selon les lumières du temps, les divers phénomènes géologiques et minéralogiques, surtout la formation des cristaux, qu'il appelle une géométrie de la nature inanimée. Ce qui est curieux, c'est qu'il croyait encore avoir besoin de prouver que les pétrifications n'étaient pas de simples jeux de la nature. La loi de continuité, selon laquelle il considérait la nature, lui fit deviner l'existence des zoophytes comme formant la transition entre les deux règnes organiques.

Ses travaux historiques eussent à eux seuls suffi pour le rendre célèbre. Il contribua à porter la lumière dans les ténèbres du moyen âge, et fut un des pères de la philosophie comparée. Son projet d'une langue universelle ou de *pasigraphie* ne fut, il est vrai, qu'une brillante chimère; mais il émit sur la linguistique des vues et des idées qui méritent encore d'être prises en considération. Sa *Nouvelle méthode d'étudier et d'enseigner le droit*, qu'il écrivit à vingt et un ans, renferme sur l'enseignement en général des vues toutes nouvelles. Il n'ignorait pas les vrais principes de l'*art didactique*, qu'il subdivise en *mnémonique*, *méthodologie* et *logique*. Il n'invoqua pas seulement la réforme de la méthode d'enseigner le droit, mais la réforme de la jurisprudence elle-même, qu'avait promise un article de la paix de Westphalie. Ses travaux de publiciste offrent un intérêt immense, et ce n'est qu'avec effort que nous nous interdisons de les indiquer ici avec quelque détail. Qu'il nous soit permis, du moins, de rappeler la combinaison qu'il imagina pour assurer à la fois l'indépendance de l'Europe, menacée par l'ambition de Louis XIV, et la grandeur de la France. Dans une pièce conservée à Hanovre, et qui a la forme d'une *Lettre au roi Louis XIV*, il raconte comment, très jeune encore, il avait conçu le projet de *marier* ensemble la France et l'Égypte,

qu'il appelle la *Hollande de l'Orient*. C'est ce même projet qui est développé dans l'écrit intitulé *Concilium ægyptiacum*, pièce que Napoléon ne connut qu'en 1803, et non, comme on l'a dit, avant son expédition en Égypte. « La France, dit-il dans un mémoire écrit en allemand vers 1670, est destinée par la Providence à guider les armes chrétiennes dans le Levant, à conquérir l'Égypte, et à détruire les repaires de brigands de l'Afrique. » Il cultivait avec prédilection l'idée d'une paix perpétuelle, au moyen d'une confédération d'États reconnaissant pour chef temporel l'empereur, et pour chef spirituel le pape : idée, du reste, dont il comprenait parfaitement les difficultés. Dans une lettre écrite sur la fin de sa vie, il reconnaît que l'inscription *paix perpétuelle* ne peut guère se mettre que sur la porte d'un cimetière.

Les plus grands génies même ne sont jamais en toutes choses supérieurs à leur siècle, et Leibniz ne fait pas exception à cette loi générale. Dans une lettre à Bossuet, tout en convenant que la torture donne lieu aux plus grands abus, il ajoute qu'on aurait beaucoup de peine à s'en passer. Ailleurs il n'ose se prononcer qu'avec réserve contre l'astrologie. Il est possible, dit-il, que les mouvements des astres soient les signes des choses du monde, ainsi que les lignes de la main sont l'expression de ce qui se passe dans le corps. Toutefois il excepte formellement de l'influence sidérale l'activité morale et en partie aussi les choses naturelles. Ajoutons qu'il approuva hautement le livre que, sous le titre de *Cautio criminalis*, le jésuite allemand Spee avait publié dès 1631 contre les procès de sorcellerie.

La philosophie de Leibniz domina en Allemagne jusqu'aux approches de l'avénement de Kant, et même encore après, d'excellents esprits lui demeurèrent fidèles, tout en abandonnant quelques-unes de ses hypothèses. Ils n'admettaient pas, avec la critique superficielle de leur temps, qu'il suffisait pour le juger de tourner en ridicule son optimisme, son hypothèse de l'*harmonie préétablie*, et ses chimériques projets d'une confédération européenne et d'une langue universelle. Aujourd'hui, une critique plus juste et plus profonde, appréciant les systèmes d'après leur esprit général et leurs principes essentiels, et non d'après les solutions qu'ils donnent de certaines questions particulières, doit reconnaître en Leibniz un des maîtres les plus illustres du genre humain, et un de ceux qui ont le plus contribué au progrès de la philosophie spiritualiste. Leibniz appartient à cette noble famille de penseurs, qui compte parmi ses chefs Pythagore, Platon, Descartes, et qui, voyant dans l'esprit autre chose qu'un sujet passif de la sensation, une possibilité vide en soi, un produit de l'organisation physique, reconnaît à la raison une origine divine et une autorité supérieure à celle de l'expérience sensible, et subordonne les faits aux principes, les choses aux idées ; il relève historiquement de Descartes, et fut l'adversaire immédiat de Gassendi et de Locke. Nous allons rappeler brièvement ses vues principales sur la *méthode*, sa théorie des *monades*, son hypothèse de l'*harmonie préétablie*, sa *théodicée*, les principes de sa philosophie de la *nature* et de sa philosophie du *droit*.

Leibniz a exposé sa doctrine sur la logique et la méthode principalement dans ses *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (en latin), dans le *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, et dans un écrit publié récemment par M. Erdmann : *de Scientia universali, sive de calculo philosophico*. Dans une lettre à Gabriel Wagner, il reconnaît qu'il doit beaucoup à la logique ordinaire, bien qu'elle ne soit que l'ombre de ce qu'on en pourrait faire en l'enrichissant de sa double méthode de la certitude et de l'invention. Les principes de toute certitude, selon lui, sont le principe de *contradiction* et celui de la *raison suffisante*. D'après le premier, est déclaré faux ce qui implique contradiction ; et, d'après le second, il faut pouvoir rendre *raison* de toute vérité qui n'est pas immédiate ou identique, ou, en d'autres termes, l'idée de l'attribut doit toujours être renfermée implicitement dans celle du sujet. Ces deux principes évidemment ne constituent que la méthode de démonstration, de vérification, de critique, méthode toute négative en ce qu'elle est plus propre à démontrer l'erreur qu'à établir de nouvelles vérités ; elle a besoin d'être complétée par l'art de l'invention, et spécialement pour la philosophie par une logique supérieure. Cette méthode philosophique, du reste, s'appuie sur la psychologie rationnelle, sur la théorie de la raison, de la vérité, de la nature des idées, et n'est pas, dans les écrits de Leibniz, suffisamment distincte de la méthode générale ; les préceptes de l'une et de l'autre sont constamment mêlés ensemble. Selon lui, il y a en général deux sources de connaissances, une expérience exacte et une démonstration solide ; et deux sortes de vérités, les unes contingentes ou de fait, les autres immédiates et nécessaires. Il y a entre ces deux espèces de propositions la même différence qu'entre les nombres incommensurables et les nombres commensurables ; la dernière raison des vérités contingentes est dans l'intelligence divine. La raison domine en toutes sortes de connaissances, ainsi qu'elle règne en toutes choses ; tout faux raisonnement est une erreur de calcul, un solécisme du langage rationnel ; il faut qu'à l'aide d'une langue bien faite tout raisonnement puisse se vérifier comme un calcul ; en toute controverse alors il suffira de dire : *Calculons*. L'analyse est l'instrument de la recherche de la vérité ; elle est le télescope et le microscope de l'intelligence ; une analyse parfaite est la réduction des notions à leurs plus simples éléments, aux premiers possibles, aux idées irrésolubles, ou, ce qui revient au même, aux attributs absolus de Dieu, causes premières des choses. Dieu, par sa pensée, a produit le monde : les choses sont donc identiques aux pensées divines, et l'analyse tend à remonter jusqu'à ces pensées.

Pour Leibniz, la vérité logique équivalait à la vérité matérielle, la possibilité rationnelle à la réalité, tout ce qui est possible tendant nécessairement à l'existence. Une idée est donc vraie lorsqu'elle est possible, elle est fausse lorsqu'elle implique contradiction ; une idée est possible *a priori* lorsqu'il n'y a pas contradiction à la concevoir, elle l'est *a posteriori* lorsqu'elle existe actuellement. Il considérait ainsi, de prime abord, les *derniers abstraits* comme les éléments de toute vérité. « La vérité, la réalité absolue, dit Maine de Biran, n'est pour lui que dans les *abstraits*, et nullement dans les *concrets* de ces représentations *sensibles* et *claires*, mais toujours *confuses et indistinctes*, et les derniers abstraits, les derniers produits de l'analyse sont en même temps les dernières raisons de tout ce que nous concevons, les seuls vrais éléments de toutes nos idées. De là la foi de Leibniz au raisonnement. » « Dès que la raison métaphysique de l'existence, ajoute Maine de Biran, se trouve identifiée avec la raison mathématique ou logique de démonstration, le syllogisme devient infaillible par sa seule forme. Le caractère de réalité absolue du principe le plus abstrait se

transmettre à sa dernière conséquence. Ainsi les lois de la logique pure, les lois de l'entendement s'identifient avec les lois de la nature; le possible est avant l'actuel, l'abstrait avant le concret, la notion universelle avant la représentation singulière, etc. »

Leibniz était idéaliste dans le sens de la philosophie allemande de nos jours, en voyant dans la dialectique une interprétation de la pensée divine. *Quum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*, dit-il dans sa dissertation sur le style philosophique; et, selon lui, la raison est la faculté d'imiter ce calcul divin. Cependant, moins hardi que Schelling et Hegel, il n'admet une identité parfaite des idées et des choses qu'en Dieu, et accorde à l'homme la faculté seulement d'en approcher. La connaissance, selon lui, est ou *claire* ou *obscure;* une connaissance claire est à son tour ou *distincte* ou *confuse*, et une connaissance distincte est ou *inadéquate* ou *adéquate;* elle est, de plus, ou simplement *symbolique* ou *intuitive :* la connaissance parfaite est celle qui serait tout ensemble intuitive et adéquate; mais il doute que les hommes puissent aller jusque-là.

Leibniz est à la fois idéaliste, ou, pour mieux dire, *rationaliste* et *réaliste :* il est rationaliste en ce qu'il attribue à la raison une autorité indépendante de l'expérience et un contenu qui ne lui est pas venu du dehors; il est réaliste en ce qu'il reconnaît aux lois et aux idées de l'intelligence une valeur objective, et qu'en même temps qu'il admet dans l'esprit la présence de concepts et de principes innés, dont le développement et l'application forment le système de la connaissance, il pose au dehors des éléments de toute réalité, dont l'ensemble et le mouvement constituent l'univers. La sensation à elle seule ne peut suffire à la pensée pour produire la connaissance, et l'induction ne peut fournir les propositions universelles qu'à l'aide d'un principe de la raison. S'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit entré par les sens, au moins l'esprit est inné à lui-même. Bien qu'il n'admette pas, dans le même sens que Malebranche, que nous voyions tout en Dieu, Dieu est selon lui la lumière de tous les hommes : il y a un esprit universel présent en tous; la vérité qui nous parle lorsque nous reconnaissons des propositions d'une certitude éternelle est la voix même de Dieu. Il est cependant si peu panthéiste, surtout dans le sens de Spinoza, que sa philosophie se distingue autant par son opposition au spinozisme qu'au sensualisme de Locke et à la doctrine atomistique de Gassendi; son idéologie, ainsi que sa psychologie et sa théologie, tout son système, en un mot, dépend et découle de sa doctrine de la nature générale des êtres, de sa théorie de la nature des substances, connue sous le nom de *monadologie*.

Leibniz imagina l'hypothèse des *monades* pour échapper d'une part au panthéisme de Spinoza et à l'idéalisme de Malebranche, et de l'autre au sensualisme de Locke et à la philosophie atomistique. A tous ces systèmes, il opposa un réalisme spiritualiste : les monades ne sont ni de simples *idées* ou des nombres purs, ni des atomes corporels, mais des atomes spiritualisés, un milieu entre l'idée et l'atome, participant des deux sans être ni l'un ni l'autre.

Jeune encore, dans une dissertation *de Principio individui*, retrouvée par M. Guhrauer, se prononçant pour les nominalistes, il avait déclaré qu'il n'y avait de réel que les substances individuelles et qu'elles existaient en soi, indépendamment de tout sujet pensant. Il distinguait ainsi les substances finies et créées de la substance absolue et primitive : selon le panthéisme, les individualités ne sont que des modes ou des négations de la substance absolue; selon Leibniz, elles sont, bien que créées et dérivées, également positives. Il développa ses idées sur la métaphysique dans plusieurs écrits, de 1694 à 1714. Dans celui qui est intitulé *de Primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ*, après avoir fait tout à la fois l'éloge et la critique de Descartes, il insiste sur la nécessité de bien définir l'idée de substance, parce que de cette définition dépendent les vérités premières sur Dieu et les esprits, ainsi que sur la nature des corps. Selon lui, cette notion suppose celle de force, de force essentiellement active, faisant sans cesse effort pour entrer en action. « On peut sans doute, dit-il, expliquer mécaniquement, par le mouvement de l'éther, la pesanteur et l'élasticité; mais la dernière raison de tout mouvement est la force primitivement communiquée à la création, force qui est partout, mais qui, par là même qu'elle est présente dans tous les corps, est diversement limitée et contenue; cette force, cette vertu d'action est inhérente à toute substance corporelle ou spirituelle. Les substances créées ont reçu de la substance créatrice, non-seulement la faculté d'agir, mais encore celle d'exercer leur activité chacune à leur manière.

A cet écrit se rattache comme développement un article inséré dans le *Journal des savants*, en 1695, sous le titre de *Nouveau système de la nature et de la communication des substances*, remarquable d'ailleurs par les détails que donne Leibniz sur la marche de son esprit, quant à ces matières. Il rapporte comment, après avoir pénétré fort avant dans le pays des scolastiques, les mathématiciens modernes l'en firent sortir. Il fut d'abord charmé de la manière toute mécanique dont ceux-ci expliquaient la nature; mais depuis, l'étude approfondie des principes mêmes de la mécanique lui fit comprendre que, pour expliquer les lois physiques, il fallait employer l'idée de *force*. Il ne tarda pas à revenir du système du vide et des atomes : il comprit que la matière n'étant qu'une collection de parties indéfiniment divisibles et chose toute passive, ne suffisait pas à expliquer l'individualité et l'existence réelle des corps, et qu'il fallait admettre en eux la présence d'*unités véritables*, quoique purement formelles; qu'il fallait, par conséquent, réhabiliter les *entéléchies* d'Aristote, les *formes substantielles* de la scolastique, en les concevant comme analogues aux âmes, comme des forces primitives, douées d'une *activité originale*, comme des forces constitutives des substances, comme créées avec le monde et subsistant autant que celui-ci; atomes de substance, mais non de matière; unités réelles et absolues, derniers éléments de l'analyse, *points métaphysiques* pleins de vitalité, *exacts* à la fois comme le point mathématique, et *réels* comme le point physique. Ces unités substantielles qui constituent les corps sont, du reste, d'une nature inférieure à celle des esprits et de l'âme raisonnable : ceux-ci sont créés à l'image de Dieu, qui les gouverne comme un roi règne sur ses sujets, tandis qu'il dispose des autres substances comme un ingénieur dispose de ses machines; elles sont impérissables. Pour en expliquer la durée, indépendamment de toute idée de génération et de mort, Leibniz, s'aidant de la théorie des *transformations* de Swammerdam, Malpighi et autres, admet que la génération d'un animal n'est qu'un développement, que la mort n'est qu'un enveloppement; qu'il n'y a ni naissance nouvelle ni mort définitive, mais seulement trans-

mission d'essence, métamorphose. Les âmes raisonnables suivent d'autres lois; elles ne peuvent jamais perdre leur personnalité, leur qualité de citoyens du monde des esprits; tout tend à la perfection de l'univers en général et à celle des créatures raisonnables en particulier. L'*espace* n'est pas un être réel absolu, mais quelque chose de relatif et d'idéal, ainsi que le *temps:* le premier est l'ordre des choses considérées comme coexistantes, le second l'ordre des successions.

Ces questions ainsi résolues, Leibniz se croyait rentré dans le port; mais, quand il vint à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, il se trouva, dit-il, comme rejeté en pleine mer. Comment expliquer la liaison des substances entre elles, surtout celle de l'esprit avec le corps? Rejetant avec les cartésiens toute *influence* d'une substance sur une autre, mais ne pouvant admettre le système des causes occasionnelles ou de l'assistance divine invoquée par eux, et que Leibniz appelle un *deus ex machina,* il fut amené à concevoir l'idée d'une *harmonie préétablie* par la volonté du Créateur, d'un accord constitué par avance entre toutes les substances, et en particulier entre l'âme et le corps. Grâce à cette harmonie, les substances, tout en se développant chacune pour soi, par une spontanéité parfaite et une entière indépendance, s'accordent néanmoins si exactement entre elles qu'elles semblent se déterminer réciproquement: ainsi deux horloges ne marchent parfaitement ensemble sans l'intervention incessante de l'horloger, qu'autant qu'elles auront été fabriquées et disposées avec tant d'art qu'elles ne peuvent pas ne pas s'accorder. Cette hypothèse, qui surprit d'abord Leibniz lui-même par sa hardiesse et son étrangeté, finit par le satisfaire entièrement, comme la seule rationnelle et comme assurant d'ailleurs la liberté et l'immortalité personnelle de l'âme, ainsi que l'existence de Dieu, en même temps qu'elle rend compte de l'harmonie universelle. D'après cette doctrine, l'âme est entièrement libre de toute action étrangère, et son immortelle durée est garantie avec son indépendance et son impérissable individualité. « Tout esprit, dit Leibniz, est comme un monde à part. se suffisant à lui-même, embrassant l'infini, exprimant l'univers, et il est aussi durable, aussi absolu que l'univers lui-même, qu'il représente de son point de vue et par sa vertu propre. Elle offre enfin une preuve nouvelle de l'existence de Dieu, ce parfait accord ne pouvant venir que d'une cause commune et intelligente. »

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a d'illusoire dans cette conviction de Leibniz, surtout en ce qui concerne l'union de l'âme avec le corps; mais on doit s'étonner qu'il ait pu se persuader qu'elle peut se concilier avec la liberté; il croit avoir assuré celle-ci en la confondant avec la spontanéité et l'indépendance, quant au dehors. « Il n'y a point de nécessité dans les choses individuelles, dit-il (*de Libertate*), tout y est contingent; mais rien, non plus, n'y est indifférent, puisque tout y est déterminé: la liberté est la *spontanéité intelligente.* » Il manque évidemment quelque chose à cette définition, c'est le libre choix, l'absolue détermination par soi-même.

Le petit traité intitulé la *Monadologie* est daté de 1714 et adressé au prince Eugène: c'est un résumé de la *Théodicée* de Leibniz, de toute sa philosophie sur Dieu, sur l'âme, sur l'univers; nous ne saurions mieux faire pour compléter ce qui précède que d'en présenter la substance.

Les *monades*, éléments des choses, sont des substances simples, incorruptibles, nées avec la création, différentes de qualités, inaccessibles à toute influence du dehors, mais sujettes à des changements internes, qui ont pour principe l'*appétition*, et pour résultat la *perception.* Ce sont des atomes incorporels. Parmi les monades créées, il en est dans lesquelles la perception est plus distincte et accompagnée de conscience: ce sont les âmes proprement dites. Les âmes humaines se distinguent de celles des animaux par la connaissance des vérités nécessaires, qui constituent la raison ou l'esprit. De là aussi les *actes de la réflexion,* qui nous donnent la conscience du *moi.* Il y a deux sortes de vérités: les vérités *nécessaires* ou de raisonnement, dont le principe se trouve par l'analyse; et les vérités *contingentes* ou de fait, dont la dernière raison ne peut se trouver qu'en dehors de la série des contingences, dans une substance absolue et nécessaire, en Dieu, en qui les choses existent éminemment ou virtuellement. La substance divine est d'une perfection infinie. Les créatures tiennent leurs perfections de Dieu; leurs imperfections ont leur source dans leur propre nature, nécessairement bornée. Dieu se démontre *a priori* par sa seule possibilité, et *a posteriori* par l'existence des êtres contingents. L'entendement divin est la région des vérités nécessaires et éternelles comme lui-même. Les vérités contingentes seules dépendent du libre arbitre de Dieu, qui se détermine sur le principe de la *convenance* ou le choix du *meilleur :* c'est pour cela que le monde actuel est le meilleur possible. Les monades créées sont comme des *fulgurations* de la Divinité. Ses attributs essentiels sont la *puissance*, la *connaissance*, la *volonté;* à ces attributs correspondent dans les âmes le *sujet*, qui en est la base, la faculté de *perception*, et celle *d'appétition.* La créature est *active* en raison de sa perfection, *passive* en tant qu'elle est imparfaite. Les mouvements des monades sont réglés les uns sur les autres de manière à produire le meilleur des mondes possibles. En vertu de cette *harmonie préétablie* entre elles, chaque substance, par ses rapports, exprime toutes les autres; elle est un miroir vivant de l'univers, chacune le réfléchissant à sa façon et de son point de vue : de là la plus grande variété en même temps que le plus grand ordre et la plus haute perfection possibles. Tout corps particulier se ressent de tout ce qui arrive dans le monde, de telle sorte que celui qui verrait tout, pourrait lire en chacun ce qui se fait et se fera partout. Mais une âme ne peut voir en elle-même que ce qui y est représenté distinctement. Elle se représente plus clairement le corps qui lui est affecté, et par là même l'univers que celui-ci exprime par ses rapports. Tout corps organique est une machine divine, qui est encore machine dans ses moindres parties, ce qui n'a pas lieu dans les ouvrages de l'homme, et fait la différence entre l'art divin et notre art. Il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, et dans la moindre partie de la matière il y a un monde de créatures. Il y a métamorphose, mais point métempsycose dans les animaux; il n'y a point d'âme sans corps : Dieu seul en est exempt. L'accord entre les mouvements du corps et ceux de l'âme est une conséquence de l'harmonie universelle. L'âme étant naturellement *représentative* de l'univers, il doit y avoir identité parfaite entre le système des perceptions et celui des phénomènes. Les âmes raisonnables sont à la fois des miroirs vivants du monde et des images de la Divinité, et capables de s'élever à la connaissance du système universel. Elles forment la cité de Dieu, un monde moral dans le monde physique, dont Dieu est le ro-

et le père ; et comme le même Dieu est l'architecte de l'univers et le monarque de la cité des esprits, il doit y avoir de l'harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce. Cette harmonie nous garantit une juste rémunération de nos actions, et doit nous inspirer, avec une pieuse résignation, une foi vive en la divine Providence.

Un des côtés les plus vrais et les plus intéressants de cette grande philosophie, c'est celui qui a pour objet l'interprétation de la nature, et il importe d'ajouter à ce que nous venons d'en indiquer quelques traits de plus. Nous les tirons du petit traité *de Ipsa natura* (1698) et d'une lettre à Bossuet du 8 avril 1692. Dans le premier, il déclare qu'on ne peut concevoir les choses autrement que se développant organiquement, selon leur essence et d'après une sorte de *prédélinéation ;* qu'il faut admettre en elles une force active innée. Le mécanisme des corps doit s'expliquer par un principe plus élevé qu'un principe matériel et la raison mathématique ; il faut le déduire d'une source métaphysique, pour ainsi dire, d'une force innée purement intelligible, qui émane elle-même de Dieu. « La souveraine sagesse, écrit-il à Bayle, agit en parfait géomètre ; la véritable physique doit être puisée à la source des perfections divines ; il faut faire découler la philosophie de la nature des attributs de Dieu, et tout expliquer par les causes finales. » Leibniz admet dans les formes, si ce n'est dans les forces de la nature, la loi de continuité. Il n'y a de repos parfait nulle part, ni solidité ni fluidité absolues, écrit-il à Bossuet. Tout, sans doute, se fait mécaniquement sous la loi de continuité ; mais les principes de cette mécanique infinie dépendent d'une cause immatérielle. La nature n'est pas, comme le dit Fontenelle, la boutique d'un simple ouvrier : il y a de l'infini partout, et toute cette variété infiniment infinie est animée par une sagesse architectonique plus qu'infinie. Il y a partout de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour ainsi dire, de la morale. Toute la nature est pleine de miracles, de merveilles, de raison où l'esprit se perd et ne comprend plus, bien qu'il sache que cela doit être ainsi. On admirait jadis la nature sans la comprendre ; les cartésiens ont commencé à la croire si facile, qu'on est allé jusqu'au mépris. Il faut l'admirer avec intelligence et reconnaître que plus on l'étudie, plus on y découvre de merveilles, et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes est ce qu'il y a pour nous de plus grand et de plus incompréhensible. »

Un des ouvrages les plus importants de Leibniz et un des fruits les plus mûrs de son esprit ce sont les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703) : c'est une critique directe du grand ouvrage de Locke, sous la forme d'un dialogue entre Philalèthe et Théophile, dont le premier expose le système du philosophe anglais, et le second celui de Leibniz, d'après le plan même de l'*Essai sur l'entendement humain*. Tout au commencement, Théophile expose et résume les principes généraux de la philosophie de Leibniz, il dit entre autres : « Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison ; il semble qu'il prend le meilleur de tous les côtés, et qu'après il va plus loin qu'on n'est allé encore. » Leibniz est plein d'estime pour Locke, et il s'applique moins à le réfuter qu'à le compléter en le rectifiant. A l'axiome du sensualisme : *Rien n'est dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens*, il oppose cette vive réplique : *Rien en effet, si ce n'est l'intelligence elle-même avec sa nature propre et ses fonctions ;* et tandis que Locke compare l'entendement, à son origine, à une table rase ou à un bloc de marbre brut, dont l'expérience fait une statue, Leibniz dit qu'il est semblable à un marbre de Paros, où sont marqués d'avance par des veines naturelles, les contours et les formes de la future statue. Ainsi que tous les autres êtres, l'âme se développe spontanément selon sa nature et d'après une sorte de *prédélinéation*. Il y a des vérités innées virtuellement, mais il n'y a pas de pensées ou de propositions innées. La science morale est innée comme l'arithmétique ; elle a besoin de se développer par la pensée et la vie. Dieu nous y porte d'ailleurs par des instincts, et l'homme est naturellement porté au bien avant que de savoir lire avec facilité dans la loi que Dieu a gravée dans son cœur.

Ses idées sur la philosophie du droit sont principalement exposées dans ses *Observations sur les principes du droit*, et dans une critique de Puffendorf. Il admet que le droit naturel est d'origine divine, à condition qu'on ne le fonde pas sur la seule volonté ou la seule puissance de Dieu, mais sur son entendement et sa sagesse. La justice, selon lui, est une bienveillance intelligente ; elle est nécessaire et éternelle comme Dieu lui-même. Obéir à Dieu, c'est obéir à la raison souveraine ; et agir selon la raison, c'est agir de telle sorte qu'il en résulte le plus grand bien possible. Dieu est l'auteur de tout droit, non par sa volonté arbitraire, mais par son essence même. Le bien et le mal sont tels nécessairement et en soi ; c'est pour cela qu'un athée même pourrait croire à la justice comme en la géométrie. La sûreté n'est pas le principe suprême du droit, comme le veut Grotius, quoique ce qui est réellement utile à la société soit juste : car, au-dessus de la société civile, il y a la cité divine dont nous faisons également partie. La fin du droit naturel est le bien de ceux qui l'observent, son objet ce qui intéresse autrui et se trouve en notre pouvoir, sa source la lumière de l'éternelle raison divinement innée en nous.

Leibniz s'est placé parmi les théologiens les plus illustres de son temps, surtout par son *Discours de la conformité de la raison avec la foi*, qui précède la *Théodicée*, et par sa correspondance avec Bossuet et avec Pélisson. Mais il serait difficile de dire quelles ont été exactement ses opinions en cette matière. On l'accuse, dit Fontenelle, de n'avoir été qu'un rigide observateur du droit naturel. D'un autre côté, surtout depuis la publication posthume de son prétendu *Système théologique*, on a soutenu qu'il avait été secrètement catholique romain. Tout récemment encore, tandis que M. Guhrauer nous le présente comme le philosophe chrétien par excellence, M. Ritter soutient qu'il fut indifférent sur toutes les confessions chrétiennes, et sur le christianisme lui-même. Ce qui est vrai, c'est que Leibniz était rationaliste, comme le furent les Pères de l'Église grecque et la plupart des docteurs scolastiques, en ce qu'il s'appliquait comme eux à démontrer la possibilité rationnelle des vérités révélées, la conformité de la foi avec la raison, dans l'intérêt de la première plutôt que dans celui de la seconde. Plus d'une fois il lui est arrivé de faire valoir les droits de la raison d'une manière absolue. Il a peine à croire à la damnation de ceux qui ont [illegible] le christianisme ou que le raisonnement en [illegible]. Dans sa correspondance

avec le converti Pélisson, à une époque où le mot *tolérance* était encore un néologisme mal sonnant, il osa se déclarer pour la liberté religieuse, tout en faisant des vœux pour l'union de l'Église. Avec de pareils sentiments, on est supérieur à tout esprit de secte. On peut dire que Leibniz fut protestant par le jugement, et catholique par l'imagination et par esprit de système. Dans sa correspondance même avec Bossuet, au milieu des concessions qu'il fait à l'Église romaine, on retrouve partout l'esprit protestant dans ce qu'il y a de plus essentiel, et ce qu'on a intitulé son *Système théologique* est moins l'expression de son opinion personnelle qu'un exposé raisonné de la doctrine catholique, destiné à servir de base aux négociations entamées pour la réunion des églises dissidentes. Le titre lui-même est une invention des éditeurs; selon M. Guhrauer, le manuscrit devait être intitulé *Exposition, par un protestant, de la doctrine de l'Église catholique, pour rétablir la paix de l'Église*, Leibniz voyait parfois les choses de trop haut pour les bien voir. C'est ce qui explique pourquoi il ne comprit pas la vanité d'un tel projet dans un temps où Louis XIV venait de révoquer l'édit de Nantes. Évidemment, la réunion ne pouvait réussir sans de mutuelles concessions. Or, Bossuet déclara péremptoirement que son Église ne se relâcherait d'aucun point de doctrine défini. Leibniz répond que la difficulté n'est pas d'amener les dissidents à reconnaître l'autorité de l'Église universelle, mais de leur prouver que certaines décisions étaient réellement émanées d'elle. Il admet l'infaillibilité de l'Église, mais il demande où est l'Église. Il use largement du droit de libre examen et nie formellement que l'Eglise n'ait jamais innové dans la foi. Pour Leibniz, il y avait deux partis, le parti romain et le parti d'Augsbourg, qu'il s'agissait de réunir à l'Eglise universelle. Pour Bossuet, au contraire, il n'y avait qu'un parti qui s'en était séparé à tort et qu'il voulait bien se prêter à ramener à son Église, qui était évidemment l'Église véritable. « Vos livres sont excellents, lui écrit Leibniz, pour achever ceux qui chancellent déjà; mais ils sont impuissants contre ceux qui, à *vos préjugés de belle prestance*, opposent d'autres préjugés; » entendant par là des croyances vraies ou fausses auxquelles nous attache notre habitude de voir et de sentir, raisons de sentiment, qui constituent notre foi intime et qui ne peuvent se transmettre.

Ce que, du reste, Leibniz regardait comme le fond de la piété et de la sagesse; ce que, selon lui, l'éducation, la science et les arts doivent s'accorder à répandre parmi les hommes, c'est la conviction de la beauté de la vie future, laquelle conviction pour lui est identique avec l'amour de Dieu et de l'harmonie des choses. Il veut que la piété soit gaie et sereine. « Les Sybarites, dit-il dans ses *Pensées diverses* (Méditations variées), décernaient des récompenses à ceux qui avaient inventé quelque nouveau genre de plaisir. Pour moi, j'estime que celui-là aura le mieux mérité de la république chrétienne qui trouvera le meilleur moyen d'allier la plus grande sérénité possible à la piété. »

En général, Leibniz, malgré le sentiment qu'il avait de sa supériorité, était en toutes choses plein de modération et éloigné de tout esprit absolu et exclusif. Il doutait que l'homme fût capable d'une connaissance parfaite. Il juge avec équité ses prédécesseurs et ses contemporains. Il fut un des premiers qui aient philosophiquement apprécié l'histoire de la philosophie; il était éclectique dans le sens le plus élevé et le plus philosophique de cette expression. « La vérité, dit-il sur la fin de sa vie, est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très-souvent fardée ou enveloppée, affaiblie, mutilée, corrompue par des additions. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, dans les *antérieurs*, on tirerait le diamant de la mine, la lumière des ténèbres, et l'on arriverait ainsi à une philosophie durable (*perennis quœdam philosophia*). »

Leibniz lui-même a été un des principaux ouvriers de cette philosophie perpétuelle. Ses hypothèses et les solutions fondées sur elles ont eu le sort de toutes les hypothèses sur des questions évidemment insolubles; mais ses principes généraux sur l'autorité de la raison, sur la nature de l'esprit, sur la nature en général, sur l'harmonie universelle, sur le gouvernement du monde par la Providence, sur le rapport de Dieu avec les créatures, ses principes de droit et de morale, si l'on fait abstraction de la manière dont ils sont formulés, son rationalisme réaliste, sont acquis à la science philosophique, aux yeux d'une critique qui s'attache moins à la forme de la pensée qu'au fond. Après avoir vivement remué les esprits au moment de leur apparition dans le monde, ses ouvrages sont encore aujourd'hui une mine féconde d'instruction et d'édification philosophique.

Il est impossible de donner ici une liste complète des éditions différentes des œuvres de Leibniz et des ouvrages qui ont pour objet l'exposition et la critique de sa doctrine. Nous indiquerons les principaux et les sources où l'on pourra puiser un complément de renseignements.

Leibnitii opera omnia, Ed. Dutens, Genève, 1768, 6 vol. in-4; — *Œuvres philosophiques*, latines et françaises, Raspe, Amsterdam, 1765, in-4; — *Leibnitii opera philosophica*, Erdmann, Berlin, 1840, grand in-8 à 2 col.; — *Œuvres philosophiques*, Am. Jacques, Paris, 1842, 2 vol. in-12; — *Œuvres allemandes*, Guhrauer, Berlin, 2 vol. in-8; — *Correspondance de Leibniz et de Wolf*, Gehart Halle, 1860, in-8 (all.); — *Correspondance de Leibniz*, d'Arnauld et du landgrave de Hesse, Hanovre, 1846, in-8; — *Correspondance de Leibniz et de Bernouilli*, Lausanne, 1747, 2 vol. in-4; — *Œuvres complètes* publiées pour la première fois d'après les manuscrits par M. Foucher de Careil, Paris, 1860 et suiv. (en cours de publication, 6 vol. in-8 ont paru); — *Œuvres philosophiques* publiées par P. Janet, 1866, 2 vol. in-8.

La vie de Leibniz a été écrite par Eckhardt, Fontenelle, Kœstner, Bailly, avec plus de détails par Jaucourt, Leyde, 1734, et par Guhrauer, Breslau, 1842, 2 vol. in-12 (all.). Sa philosophie a été exposée par Ludovici, Condillac, Maine de Biran (voy. ces noms), par Feuerbach (*Darstellung und kritik der Leibnizichen Philosophie* 1837), par Erdmani (*Leibniz, etc.*, Leipzig, 1842), par M. Damiron (*Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVII*e siècle*), par M. Bouillier (*Histoire de la philosophie cartésienne*), par M. Nourisson (*la Philosophie de Leibniz*). Consultez encore l'*Histoire* et le *Manuel* de Tennemann.

LEMME (en grec λῆμμα, de λαμβάνω, prendre, recevoir; *sumptio* en latin). C'est le nom qu'on donne en philosophie et en mathématiques à une proposition préliminaire qui sans avoir un rapport direct avec une autre proposition qu'il s'agit de prouver, sert pourtant à en préparer la démonstration. C'est ainsi que pour établir une proposition de mécanique, on peut commencer par s'appuyer sur une proposition de géométrie qui ne paraît pas se lier d'une manière très-évidente à la première.

LEMOINE (Jacques-Albert-Félix), né à Paris, le 8 avril 1824, mort le 8 septembre 1874, a rendu par ses écrits et par son enseignement les services

les plus distingués à la philosophie, et semblait destiné à lui en rendre encore beaucoup d'autres, quand une fin prématurée l'enleva brusquement à ses travaux et aux légitimes espérances de la science. Entré à l'École normale en 1844 après avoir fait ses études au lycée Charlemagne, et nommé agrégé de philosophie en 1847, il occupa successivement les chaires de philosophie du lycée (alors collége royal) de Nantes, de la Faculté des lettres de Nancy et de celle de Bordeaux, du lycée Bonaparte à Paris. De 1862 à 1872, l'École normale le compta au nombre de ses maitres de conférence, et l'enseignement étant devenu un trop lourd fardeau pour sa santé délicate, il entra dans l'administration de l'instruction publique comme inspecteur de l'Académie de Paris. M. Lemoine, sans perdre de vue l'unité et l'ensemble des études philosophiques, s'est consacré particulièrement aux rapports de la psychologie avec la physiologie ou à l'observation des phénomènes qui semblent relever à la fois de la puissance de l'âme et de celle de l'organisme. Dans cet ordre de recherches il a acquis une autorité légitime et un nom justement honoré.

Voici les titres de ses ouvrages : *Charles Bonnet, philosophe et naturaliste*, in-8, Paris, 1850; — *Quid sit materia apud Leibnitium*, in-8, même lieu et même date (ce sont les deux thèses présentées par l'auteur à la Faculté des lettres de Paris pour obtenir le grade de docteur); — *du Sommeil*, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, grand in-18, Paris, 1855; — *l'Ame et le corps*, in-8, Paris, 1862; — *l'Aliéné devant la philosophie, la morale et la société*, in-8, Paris, 1862; — *le Vitalisme et l'Animisme*, de Stahl, in-8, Paris, 1864; — *de la Physionomie et de la parole*, in-18, Paris, 1865, et plusieurs mémoires publiés dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. — M. Lemoine a pris aussi une part importante à la révision et à la rédaction de la 2e édition du *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

LÉON HÉBREU, philosophe juif qui se rendit célèbre au commencement du XVIe siècle, par ses *Dialogues d'amour*, est connu parmi ses coreligionnaires sous le nom de Juda Abravanel. Il était fils premier-né du célèbre don Isaac Abravanel, qui, né à Lisbonne en 1437 de parents riches et distingués, fut conseiller d'Alphonse V, roi de Portugal, et ensuite (depuis 1484) de Ferdinand le Catholique. Notre Léon ou Juda naquit à Lisbonne, nous ne savons dans quelle année, mais probablement entre 1460 et 1470. Après la mort d'Alphonse V, en 1481, Isaac Abravanel, accusé de complot, fut forcé de s'enfuir en Espagne, où sa famille, dépouillée de ses biens, le suivit quelque temps après. Le cruel édit de 1492 ayant obligé les juifs à quitter l'Espagne, la famille Abravanel se rendit à Naples, où don Isaac trouva un accueil gracieux auprès du roi Ferdinand, et sut se mettre en crédit à la cour; il conserva la même position sous le fils de Ferdinand, Alphonse II, et, lors de l'invasion des Français, il suivit ce malheureux monarque dans sa fuite en Sicile. Léon, qui jusqu'ici avait partagé toutes les vicissitudes de son père, s'établit plus tard comme médecin à Naples et ensuite à Gênes. Dès l'an 1502, il acheva l'ouvrage qui a fondé sa réputation et qu'il composa en italien, sous le titre de *Dialoghi di amore*. Les autres détails de sa vie, ainsi que la date de sa mort, nous sont inconnus.

Quelques auteurs ont prétendu que Léon embrassa le christianisme; mais ce fait n'a pas le moindre fondement. Il est vrai que, dans un passage du troisième dialogue saint Jean l'Évangéliste figure à côté d'Hénoch et du prophète Élie, qu'on dit être *immortels en corps et en âme*, et c'est précisément de ce passage que des hommes qui n'avaient pas lu attentivement les *Dialogues d'amour* ont cru pouvoir conclure que l'auteur s'était fait chrétien. Mais il faudra nécessairement admettre avec Wolf (*Bibliotheca hebræa*, t. III, p. 318) que les mots *et ancora san Giovanni Evangelista* ont été interpolés par les censeurs romains : car il est certain que Léon, en écrivant ses *Dialogues*, était juif. Sans insister sur l'invraisemblance d'une conversion de Léon du vivant de son père Isaac (mort en 1509), nous ferons remarquer qu'on trouve dans les *Dialogues* un grand nombre de passages qui montrent que l'auteur professait le judaïsme : plusieurs fois, en parlant de Maimonide, il l'appelle (fol. 100 *a* et 174 *a* de l'édition de Venise, 1572) « il *nostro* rabbi Moïse ; » de même, en citant Avicebron, il dit (fol. 144 *b*) : « il *nostro* Albenzubron nel suo libro *de fonte vitæ*. » Il se sert, pour fixer l'époque de la création, du calcul des juifs, qu'il appelle (fol. 151 *a*) *la vérité hébraïque* : « Siame secondo la verità hebraica a cinque mila ducento sessanta due, dal principio della creazione » (année qui correspond à 1502); enfin, dans un autre passage (fol. 147 *a*), l'auteur fait connaître sa religion dans les termes les moins équivoques, en disant : « Noi tutti che chrediamo la sacra legge mosaica, etc. » Il n'en faut pas davantage pour montrer que l'auteur des *Dialogues d'amour* était resté fidèle à la religion juive. On ne saurait admettre, non plus, qu'il ait plus tard changé de religion : car il est mentionné dans les termes les plus honorables par les rabbins Guedalia Jahia (dans le *Schalschéleth ha-kabbala*) et Azaria de Rossi (dans le *Meor énaïm*), tous deux du XVIe siècle, et Imanuel Aboab, dans sa *Nomologia* (au commencement du XVIIe siècle), en fait un éloge pompeux.

Léon est l'unique représentant, parmi les Juifs, de ce nouveau platonisme qui, introduit en Italie par le Byzantin Gémiste Pléthon et par son disciple le cardinal Bessarion, fut propagé avec enthousiasme par Marsile Ficin, et que le comte Jean Pic de la Mirandole maria avec le mysticisme de la kabbale juive. Les *Dialogues* de Léon ont pour sujet principal l'amour dans l'acception la plus vaste et la plus élevée de ce mot, l'amour sous ses divers aspects, dans Dieu et dans l'univers, dans l'humanité et dans les plus viles créatures, dans l'intelligence et dans les sens. C'est autour de ce centre que se groupent les considérations et les doctrines les plus variées, et les interprétations des traditions bibliques et des fables grecques, entre lesquelles l'auteur fait souvent d'ingénieux rapprochements.

L'ouvrage se compose de trois dialogues entre Philon et son amante Sophie. Le premier dialogue traite de l'*essence de l'amour*. Philon ayant déclaré à Sophie que la connaissance qu'il avait d'elle éveillait en lui l'amour et le désir, Sophie soutient que ces deux sentiments ne s'accordent pas ensemble, ce qui amène l'auteur à les définir chacun à part et à examiner en quoi ils diffèrent. Dans ce but il les considère sous trois points de vue, distinguant dans ce qu'ils ont pour objet, l'utile, l'agréable et l'honnête. Il passe en revue les différents biens dignes d'être aimés et désirés ; l'amour de l'honnête est le plus élevé ; l'amour de Dieu, par conséquent, est ce qu'il y a de plus sublime : car Dieu est le commencement, le milieu et la fin de toutes les actions honnêtes ou morales. Mais ce n'est que bien imparfaitement que Dieu peut être reconnu par notre intelligence et aimé par notre volonté. Recherchant ensuite en quoi consiste la vraie félicité

de l'homme, l'auteur réfute plusieurs opinions émises à cet égard, et conclut que le vrai bonheur est dans l'union de notre intelligence avec l'intellect actif, que l'auteur identifie avec Dieu. L'union, qui se fait par la contemplation, ne peut avoir lieu qu'imparfaitement dans cette vie; mais elle sera parfaite et perpétuelle dans la vie future. Revenant à son sujet, l'auteur montre que les amours sensuels ne peuvent aboutir qu'à la satiété et au dégoût, et il cite pour exemple l'amour qu'Ammon, fils de David, éprouva pour sa sœur Thamar. Cet amour est engendré par le désir, tandis que le vrai amour engendre le désir et fait désirer à la fois l'union spirituelle et corporelle, de manière que les amants se transforment, pour ainsi dire, l'un dans l'autre et se confondent en un seul être. Cet amour, purement intellectuel, est père du désir et fils de la raison et de la connaissance.

Le deuxième dialogue traite de l'*universalité de l'amour*. Il y a cinq causes d'amour communes aux hommes et aux animaux : le désir de la génération, la suite de la génération, ou les rapports des parents et des enfants, le bienfait ou la reconnaissance, la similitude ou l'homogénéité de l'espèce, et le commerce habituel. Chez l'homme l'intelligence rend ces cinq causes plus fortes ou plus faibles ; l'amour dans l'homme est plus parfait et plus noble. Il y a dans l'homme deux autres causes d'amour, qui n'existent pas dans les animaux : la conformité du naturel et du tempérament dans deux individus, et les qualités morales et intellectuelles par lesquelles l'homme se fait aimer de ses semblables. Philon passe ensuite aux choses inanimées qui ont aussi certaines inclinations naturelles qu'on peut appeler amour : l'amour, qui dans les corps inanimés n'est qu'une certaine attraction naturelle, est à la fois sensible et naturel chez les animaux; dans l'homme il est naturel, sensible et rationnel. En exposant à Sophie l'amour des éléments, des corps célestes et, en général, de toutes les parties de l'univers, Philon parcourt tout le domaine de la physique et de la cosmologie, et présente l'homme comme l'image de l'univers ou comme microcosme. Abordant les amours des dieux de la Fable, il explique plusieurs allégories d'un grand nombre de mythes grecs, et caractérise, en passant, la méthode de Platon et celle d'Aristote, dont l'un, tout en se débarrassant des chaînes du rhythme et écrivant en prose, a pourtant fait intervenir dans ses écrits la poésie et la fable, tandis que l'autre a préféré un style sévère et purement scientifique. En dernier lieu il aborde l'amour des intelligences pures, celui des sphères célestes; la cause pour laquelle ces intelligences meuvent leurs sphères respectives est en Dieu, objet de leur amour. Enfin, l'esprit vivifiant qui pénètre le monde et le lien qui unit tout l'univers, c'est l'amour, sans lequel il n'y aurait ni bonheur ni existence.

Le troisième dialogue traite de l'*origine de l'amour*, et ici l'auteur aborde les plus hautes questions métaphysiques. Avant d'entrer en matière, il fait une digression sur l'extase, qui nous soustrait aux sens plus encore que le sommeil; l'âme, dans cet état, s'attachant à l'objet désiré et contemplé, peut promptement abandonner le corps. L'âme étant, selon Platon, d'une nature à la fois intellectuelle et corporelle, peut facilement passer des choses corporelles aux choses spirituelles, et *vice versa*. Elle est inférieure à l'intellect abstrait, qui est d'une nature uniforme et indivisible. Dans l'univers, le soleil est l'image de l'intellect et la lune celle de l'âme; la lune tient le milieu entre le soleil lumineux et la terre ténébreuse. Dans l'éclipse solaire, lorsque, au moment de la conjonction, la lune s'interpose entre le soleil et la terre, elle reçoit seule la lumière du soleil dans sa partie supérieure, et abandonne la terre aux ténèbres; de même l'âme, dans sa conjonction avec l'intellect, reçoit seule toute la lumière intellectuelle et abandonne le corps. C'est ainsi que meurent les hommes pieux et saints dans l'extase ou la contemplation; c'est de cette manière que moururent Moïse et Aaron *par la bouche de Dieu*, comme dit l'Écriture, ou par un baiser de la Divinité, c'est-à-dire enlevés par la contemplation de l'amour. — Abordant ensuite le sujet de ce troisième dialogue, l'auteur examine successivement ces cinq questions : *si* l'amour naquit, *quand*, *où*, *de qui* et *pourquoi* il naquit. — Il résulte de tout ce qui précède que l'amour existe; il est le désir qui entraîne vers ce qui plaît. Examinant les définitions de l'amour données par Platon et Aristote, dont l'un cherche l'objet de l'amour dans le beau et l'autre dans le bon, l'auteur développe les idées du beau et du bon, et montre que la définition d'Aristote, plus générale et plus complète, embrasse aussi bien l'amour divin que l'amour humain. L'amour procède évidemment d'autre chose : il est le produit de l'objet aimé et de celui qui aime; le premier est l'agent ou le père, le second peut être considéré comme la matière passive ou comme la mère. Le beau, le divin, n'est pas dans celui qui aime, mais dans l'objet aimé, qui, par conséquent, est supérieur à l'autre. A la vérité il arrive aussi que ce qui est supérieur aime ce qui est inférieur; mais alors il manque toujours au supérieur une certaine perfection qu'il trouve dans ce qui est inférieur, et ce dernier, sous ce rapport, a une certaine supériorité. En Dieu seul, qui est la perfection absolue, l'amour ne peut supposer aucun défaut, et en effet l'amour que Dieu a pour la création n'est autre chose que la volonté d'augmenter la perfection et le bonheur des créatures. — Pour établir *quand* naquit l'amour, l'auteur développe les trois principaux systèmes sur l'origine de toute chose : celui d'Aristote, qui soutient l'éternité du monde; celui de Platon, qui admet un chaos éternel, mais qui attribue un commencement à la formation du monde; et celui des croyants, qui admettent la création *ex nihilo*. Il montre que les opinions de Platon sont d'accord avec celles des kabbalistes qui admettent que le monde ne dure qu'un certain temps au bout duquel il retombe dans le chaos pour être ensuite créé de nouveau. Le monde inférieur a toujours six mille ans d'existence, et le chaos dure mille ans; par conséquent, la création a lieu tous les sept mille ans. Le monde supérieur ou le ciel dure pendant sept périodes du monde inférieur ou quarante-neuf mille ans; il retombe également dans le chaos pendant mille ans et se renouvelle, par conséquent, tous les cinquante mille ans. Revenant à son sujet, l'auteur remonte au premier amour qui est celui que Dieu a pour lui-même, l'amour de Dieu connaissant et voulant envers Dieu la souveraine beauté et la souveraine bonté. Ce premier amour est éternel comme Dieu lui-même. Dieu est l'unité de l'amour, de l'amant et de l'aimé, ou, comme disent les péripatéticiens, de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible. Le second amour, ou le premier qui naquit, est celui que Dieu a pour l'univers; ici trois différents amours se rencontrent : l'amour de Dieu envers le père et la mère du monde, engendrés de Dieu et qui sont l'intellect premier et le chaos; l'amour réciproque de ces parents du monde; et l'amour mutuel de toutes les parties de l'univers. Selon l'opinion d'Aristote, ces trois amours sont éternels; selon Platon, le premier est éternel et les deux autres naquirent au commencement du temps ou à la création; selon les croyants, et

l'auteur est de ce nombre (*come noi fideli crediamo*), les trois amours naquirent successivement au commencement de la création (fol. 160 *a*). La question de savoir *où l'amour naquit* se trouve réduite au dernier des trois amours dont nous venons de parler, ou à l'amour mutuel des parties de l'univers ; et Philon montre à Sophie que cet amour naquit au monde des anges ou des intelligences pures, qui ont la connaissance la plus parfaite de la beauté divine, et qu'il se communiqua de là au monde céleste, ou aux sphères, et au monde sublunaire. Ici l'auteur développe la théorie de l'émanation dans les diverses nuances qu'elle avait prises chez les Arabes, fait ressortir quelques points dans lesquels Averroès diffère des autres philosophes de sa nation, et montre comment la beauté divine se communique successivement aux divers degrés de la création, jusqu'à l'intellect humain. — La quatrième question, celle de savoir *de qui* naquit l'amour, conduit l'auteur à l'interprétation des diverses fables des poëtes anciens sur la naissance d'Éros ou Cupidon, et à celle des allégories du double Éros, de l'Androgyne et de Poros et Penia, qu'on rencontre dans le *Banquet* de Platon ; l'allégorie de l'Androgyne est empruntée, selon Léon, au récit mosaïque de la création de l'homme et de la femme. L'auteur arrive enfin à cette conclusion, que le beau et la connaissance sont le père et la mère de l'amour. En considérant le beau sous toutes ses faces, il arrive à parler des *idées* de Platon, et il montre qu'il y a harmonie parfaite entre Platon et Aristote, et qu'ils ne font qu'exprimer les mêmes idées sous des formes différentes. — La cinquième et dernière question est relative au but final de l'amour ; ce but c'est le plaisir que trouve celui qui aime dans la chose aimée (*la dilettatione dell' amante nella cosa amata*). Le plaisir est considéré sous le rapport du bon et du beau, des vertus morales et intellectuelles, et l'on montre que le véritable but de l'amour de l'univers est l'union des êtres avec la souveraine beauté qui est Dieu.

Cette analyse imparfaite ne peut donner qu'une bien faible idée de la richesse des pensées développées dans les *Dialogues d'amour*, et de la profondeur avec laquelle les matières les plus variées y sont traitées. Les défauts de Léon sont ceux de son temps et de l'école à laquelle il appartenait. Son ouvrage n'est pas sans importance pour l'histoire de la philosophie : car il est peut-être l'expression la plus parfaite de cette philosophie italienne qui chercha à réconcilier Platon avec Aristote ou avec le péripatétisme arabe, sous les auspices de la kabbale et du néo-platonisme. L'Italie rendait justice au mérite de cet ouvrage qui était assez grand pour faire pardonner à l'auteur étranger les défauts du style. La meilleure preuve de la sensation que firent pendant tout le XVIe siècle les *Dialogues* de Léon, ce sont les nombreuses éditions et traductions qui en ont été publiées. Outre l'*édition princeps*, imprimée à Rome en 1535, in-4, il en parut à Venise cinq ou six autres qui toutes sont devenues fort rares ; celle que nous avons sous les yeux a pour titre : *Dialoghi di amore di Leone Hebreo, medico, di nuovo corretti et ristampati in Venetia, appresso Nicolo Bevilaqua MDLXXII* : c'est un volume in-8 de 246 feuillets. Une élégante traduction latine des *Dialogues*, due à Jean-Charles Sarasin (*Saracenus*), a été publiée à Venise, en 1564, in-8, et reproduite dans le recueil édité par Pistorius, sous le titre de *Artis cabalisticæ, hoc est., etc.*, t. I, in-f°, Bâle, 1587. Sur les trois traductions espagnoles, dont deux sont dédiées à Philippe II, on peut voir Rodriguez de Castro, *Biblioteca española*, t. I, p. 372. On a aussi deux traductions françaises des *Dialogues d'amour*, l'une de Pontus de Thiard, et l'autre de Denys Sauvage, dit le seigneur du Parc : cette dernière, dédiée à Catherine de Médicis, a pour titre : *Philosophie d'amour de M. Léon Hébreu, traduicte d'italien en françoys par le seigneur du Parc, Champenois*, in-12, Lyon, 1559.

Nous ne savons si Léon a fait d'autres ouvrages. De Rossi (*Diccion. storico degli autori ebrei*, t. I, p. 29) le croit auteur de *Drusilla*, drame pastoral composé, selon Tiraboschi, par *Leone Ebreo*. Mais le nom de Léon était très-commun parmi les juifs d'Espagne, de Provence et d'Italie ; généralement ceux qui en hébreu s'appelaient Juda, adoptaient le nom de *Leon* ou *Leone* (lion), par allusion à un passage de la bénédiction de Jacob (*Genèse*, XLIX, 9). — Le *Leo Hebræus* mentionné par Pic de la Mirandole (*Disputationes in astrologiam*, lib. IX, c. VIII et *passim*) comme auteur de *Canons* astronomiques, et que Wolf (t. I, p. 436) croit être le même que notre philosophe, est très-probablement *Levi ben-Gerson*. Voy. JUIFS.

Un autre Léon Hébreu, ou Juda, dit Messer Leone de Mantoue, s'est fait connaître au XVe siècle par divers ouvrages de philosophie. Nous avons de lui des commentaires sur quelques parties de l'*Organon* d'Aristote, et un traité de logique sous le titre de *Michlal yophi*, achevé en 1455. Ces ouvrages existent parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale.

S. M.

LEONARDUS ARETINUS, ou plutôt Léonard BRUNI D'AREZZO, célèbre à tant de titres, doit être compté parmi les érudits du XVe siècle qui contribuèrent le plus efficacement à la restauration de la philosophie ancienne. Né en 1369 dans la ville dont il porte le nom, il étudia le grec sous le docte Emmanuel Chrisoloras, et, s'étant bientôt fait connaître autant par son savoir que par son aptitude aux emplois publics, il fut tour à tour secrétaire apostolique auprès d'Innocent VII, de Grégoire XII, d'Alexandre VI et de Jean XXIII, et chancelier de la république de Florence ; il mourut le 9 mars 1444. De ses nombreux ouvrages, ceux qui concernent la philosophie sont, pour la plupart, des traductions. En voici les titres : 1° *Aristotelis de Moribus ad Eudemum latine, Leonardo Aretino interprete*, Louvain, 1475 : cette traduction a été réimprimée à Paris en 1560, in-4, et en [illegible], in-8 ; — 2° *Aristotelis Ethicorum libri decem* : cette traduction de l'*Éthique à Nicomaque* a été publiée pour la première fois à Paris par Henri Estienne, en 1504 ; une seconde édition, sortie des mêmes presses, porte la date de 1510. Josse Bade d'Asch l'a réimprimée en 1516 ; — 3° *Aristotelis Politicorum libri octo*, Venise, 1504, 1505, 1511 et 1517, suivant le P. Niceron ; Bâle, 1530, suivant Mehus ; — 4° *Aristotelis Œconomicorum libri*, ib., 1538. Il faut ici défendre Léonard d'Arezzo contre une imputation calomnieuse de Fabricius. Suivant ce bibliographe, Léonard d'Arezzo aurait tiré de son propre fonds tout le second livre de l'*Économique*, et l'aurait mis au compte d'Aristote par un coupable artifice. Mais sur ce point, comme sur bien d'autres, Fabricius s'est trompé. On trouvera la preuve de son erreur dans notre notice sur Durand d'Auvergne, le plus ancien des traducteurs latins de l'*Économique* (*Hist. litt. de la France*, t. XXV, p. 58). — 5° *Dialogus Socratis*, Bologne, 1502. Il existe à la Bibliothèque nationale un exemplaire de cette édition, enrich. de notes manuscrites de J. A. de Thou ; — 6° *Marci Antonii vita, per Leonardum Aretinum e græco in latinum translata*, Bâle, [illegible] ; — 7° *Platonis epistolæ per Leo-*

nardum Aretinum ; traduction inédite, dont il existe de nombreux manuscrits dans les bibliothèques d'Italie et de France. On en trouve cinq portés à l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale, sous les nos 8606, 8610, 8611, 8656, 8657 ; — 8° *Liber Platonis qui dicitur Phædon,* manuscrit dont il existe beaucoup de copies, dont deux inscrites au fonds ancien de la Bibliothèque nationale, sous les nos 6279, 6568 ; — 9° *Platonis Gorgias, Phædrus Crito,* traductions manuscrites qui se trouvent dans le n° 6568 du même fonds ; — 10° *Xenophontis liber qui dicitur Tyrannus,* manuscrit que contient le même volume ; — 11° *Leonardi Aretini de Aristotelis vita,* manuscrits de l'ancien fonds, nos 1676, 5831, 5833, 6315.

On trouve d'amples renseignements sur la vie et les ouvrages de Léonard d'Arezzo soit dans son *Oraison funèbre* prononcée par Giannozzo Manetti, et publiée par l'abbé Méhus en tête de l'édition des *Epistolæ familiares,* in-8, 1741, soit dans une notice bibliographique de Méhus qui précède cette édition des *Lettres* de Léonard d'Arezzo. B. H.

LÉONICUS THOMÉUS. Nicolas Léonicus, surnommé Thoméus, est connu comme un des rénovateurs de la philosophie en Italie. Il descendait d'une famille grecque originaire d'Epire; mais il était né à Venise en 1457. A Venise et à Padoue il étudia la littérature de l'ancienne Grèce sous les yeux et par les leçons d'un des plus célèbres réfugiés de Byzance, Démétrius Chalcondyle. Un célèbre thomiste du temps, Thomas de Vio-Cajétan, lui enseigna la philosophie scolastique ; mais, à son insu, il lui inspira un tel dégoût pour la dialectique usée du moyen âge, que Léonicus prit la résolution de la combattre en lui opposant la pure logique d'Aristote. De l'Aristote traditionnel et mal compris, il en appela, un des premiers, à l'Aristote bien entendu et étudié dans ses œuvres restituées et retrouvées. C'était une innovation hardie, et cependant celui qui la tenta fut appelé à professer la logique et la médecine dans l'université de Padoue.

Dans ses deux chaires, Léonicus ne se borna point à expliquer les livres et à commenter les doctrines d'Aristote et de Galien, il initia aussi ses nombreux auditeurs, accourus d'en deçà et d'au delà des Alpes, aux beautés et aux sublimes élans du platonisme ; il remit en honneur la manière de disserter des académiciens ; il institua des conférences conformes à ce plan, il composa des traités clairs et élégants, des dialogues pleins d'intérêt dont la forme était empruntée de Cicéron ; il se hasarda même à exposer un système néo-platonicien et mystique, analogue à celui de Marcile Ficin et du Vénitien Zorzi, système dont l'âme du monde est l'objet. Si, en effet, dans ses dialogues il s'occupe trop longuement à débrouiller l'origine et les mystères de ce qu'il nomme la divination naturelle, c'est qu'il considère la faculté de connaître tout entière comme une sorte de divination. Lorsque nous croyons sentir ou savoir, nous devinons, selon Léonicus ; l'inspiration est, à plus forte raison, une pure divination ; la divination elle-même est l'effet du rayonnement de l'âme universelle ; c'est cette âme qui sent, pense et veut en nous, de même que hors de nous elle meut et anime toutes choses ; c'est sa toute-présence qui explique la sympathie, l'antipathie, l'influence réciproque, toutes les relations qui peuvent exister dans le monde. Les véhicules de l'action mutuelle et de l'influence constante de l'âme universelle sont très-variés : ce sont l'air, la lumière, les vapeurs, les rayons, les sons, les images, tout ce qui est en mouvement, tout ce qui est doué d'une forme, d'une couleur, d'une exhalaison quelconque. Par cette masse de moyens différents, l'âme, l'univers, Dieu agissent sur notre esprit comme sur notre corps, et deviennent ainsi les sources de l'inspiration et de la divination.

Ce n'est pas, au surplus, par ce genre de mysticisme assez commun au XVIe siècle, c'est par sa vive et ingénieuse polémique contre la philosophie régnante que Léonicus fut célèbre et utile : il ne cessa de rappeler ses contemporains aux monuments authentiques de la philosophie ancienne, déclarant les *sommes* et les *traités* de la scolastique « des citernes crevassées ». Il fit mieux encore en examinant avec modestie et circonspection, à la lumière de l'expérience et de la pratique, les questions agitées depuis des siècles avec une pesante subtilité dans l'enceinte de l'École. Voilà pourquoi Érasme, le Bembe, Sadolet, Philalthée le louent et l'aiment tant. La postérité a confirmé leur approbation, en reconnaissant que Léonicus eut le double mérite d'ouvrir en Italie la série des péripatéticiens critiques et indépendants, et en Europe l'ordre des médecins humanistes, des vrais sectateurs d'Hippocrate. A Padoue, où il mourut en 1533, il fut le fondateur de l'école illustre qui a produit au XVIe siècle Pomponace, A. Nifo, Achillini, Passero, Zabarella, Cremonini. Voy. surtout l'*Historia varia* de Léonicus. C. Bs.

LEONTIUM, célèbre courtisane d'Athènes, attachée à la doctrine et aussi à la personne d'Épicure. Après la mort de ce philosophe, et, selon quelques-uns, dans le temps où il vivait encore et montrait pour elle l'amour le plus tendre, elle eut les mêmes relations avec Métrodore, le plus renommé d'entre les disciples d'Épicure. Elle unissait à la beauté les grâces de l'esprit et assez d'instruction pour composer des ouvrages de philosophie ; elle en écrivit un contre Théophraste, dont Cicéron loue beaucoup le style ingénieux et plein d'atticisme, mais qu'il estime médiocrement pour la pensée. Il ne nous est resté aucun vestige de ce livre, non plus que des lettres de Leontium, qui excitaient l'admiration d'Épicure : celle qui nous a été conservée sous son nom parmi les lettres du rhéteur Alciphron est évidemment supposée, mais n'en est pas moins digne d'être consultée comme l'expression de certains faits conservés par la tradition : nous y voyons, par exemple, qu'Épicure était très-vieux quand il connut Leontium, et que, malgré son âge et les infirmités qu'il amène à sa suite, il l'aima avec la passion d'un jeune homme. Leontium eut une fille appelée Danaé, qui adopta le genre de vie et les opinions de sa mère, et mourut victime de son dévouement pour un de ses amants. On peut consulter sur Leontium : Diogène Laërce, liv. X, ch. v, VII et XXIII ; — Cicéron, *de Natura Deorum,* lib. I, c. XXXIII ; — Pline, *Histoire naturelle,* liv. I, préface ; — Ménage, *Historia mulierum philosophorum,* c. LXX, dans son édition de Diogène Laërce. X.

LERÉES (François), né à Domfront-en-Passais, en basse Normandie, dans les dernières années du XVIe siècle, étudia d'abord au collége de Caen, et de là se rendit à Paris, attiré par la renommée d'un maître célèbre nommé Padet, qui lui enseigna la physique et la métaphysique. Lerées fut, dans la suite, professeur au collége de la Marche ; il mourut vers l'an 1640. Ce qui recommande sa mémoire, c'est son cours de philosophie, publié par les soins d'un de ses auditeurs, Malachias Kelly, sous ce titre : *Cursus philosophicus authore Fr. Lerees,* 3 forts volumes in-8

Paris, 1642. Sa méthode est encore la méthode scolastique : il prend les livres d'Aristote, les commente et travaille à démontrer qu'on y trouve la saine doctrine, c'est-à-dire celle de maître Paul et de son disciple maître Lerées. Quelle est cette doctrine ? Un compromis entre le nominalisme et le réalisme rigides. Lerées déclare, sur la question de l'universel, que ce qui est semblable en plusieurs, comme l'être humain dans Pierre et l'être humain dans Paul, constitue véritablement une chose, une chose collective, mais non pas une nature indivise, séparée du multiple en ordre de génération et en acte, et substantiellement adéquate à l'idée même de l'un. Nous ne poursuivrons pas ces conclusions : il suffit de les poser. Au moment où Lerées quittait le collège de la Marche, Descartes publiait à Leyde son *Discours de la Méthode*, donnant le signal d'une révolution qui devait briser toutes les chaires scolastiques et fonder la nouvelle philosophie. B. H.

LERMINIER (Jean-Louis-Eugène), publiciste et jurisconsulte français, né en 1803 à Paris, passa son enfance à Strasbourg où il se familiarisa avec la langue et la littérature de l'Allemagne. Il étudia ensuite le droit à Paris, et enseigna lui-même dans un cours privé l'histoire et la philosophie de cette science, en profitant des travaux de l'école historique de Berlin ; il prit part à la rédaction du *Globe* ; et lors de la révolution de 1830, il se trouva porté par la notoriété de ses opinions libérales à la chaire des législations comparées, nouvellement fondée au Collège de France. Sa parole brillante et facile, son amour passionné pour la liberté et le progrès, lui valurent une grande réputation que ses écrits, malgré leurs défauts, ne firent que confirmer. Mais aussitôt qu'il parut modérer la fougue de son opposition, et qu'il eut accepté du ministère du 15 avril quelques faveurs, il devint suspect au parti qui le soutenait. Ses articles de la *Revue des Deux-Mondes* accusèrent bientôt une évolution marquée dans ses idées, et lorsque sa conversion fut bien avérée, l'émeute l'arracha de sa chaire, où il essaya vainement de remonter. Il y avait contre lui un tel ressentiment que plus de dix ans après, sous un nouveau régime, en 1849, il éprouva la même résistance, et finit par donner sa démission. Il mourut assez oublié en 1857. Ses ouvrages sont nombreux, et outre ses livres, il a écrit un grand nombre d'articles dispersés dans divers journaux ou revues. La plupart concernent l'histoire du droit ; quelques-uns par leurs titres semblent intéresser particulièrement la philosophie. Tels sont : *la Philosophie du droit*, Paris, 1831 ; — *de l'Influence de la philosophie du XVIIIe siècle sur la législation*, etc., Paris, 1833 ; — *Lettres philosophiques à un Berlinois*, Paris, 1833. Mais on est un peu déçu quand on les ouvre avec l'intention de découvrir quelle est la doctrine de l'auteur. Ses idées sont indécises et se dérobent à l'appréciation sous une phraséologie sonore. On voit bien du premier coup que Lerminier répudie la philosophie qui de son temps domine à Paris, celle de Cousin et de son école ; mais il est plus difficile de deviner celle qu'il y préfère. Ce n'est pas le système de Hegel qu'il effleure pour le critiquer, ni celui de Kant, qu'il se vante de posséder mieux qu'homme du monde : « Le kantisme m'était familier ; j'aurais pu me faire kantiste avec quelques amendements ; j'aurais pu m'approprier encore quelques principes de Hegel, que j'étudiais avec acharnement ; mais rien ne me sollicitait à dogmatiser. » Ailleurs pourtant il semble faire profession de spinozisme : « Spinoza, dit-il alors, est le plus grand des métaphysiciens, il a eu raison de dire que l'étendue est un attribut de Dieu, et que Dieu est l'étendue même, et de poser « cette équation sublime de l'étendue et de la pensée dans le sein de Dieu ». Mais cette ferveur ne dure pas ; rien ne semble durer dans cet esprit ardent et mobile. Il critique avec passion et souvent avec justesse, mais les principes mêmes de sa critique semblent changer avec les personnages qu'il prend à partie. Il a aussi une grande facilité pour nier, mais il ne peut être compté parmi les philosophes. Ce n'est pas à nous de dire s'il doit être compté parmi les jurisconsultes.

LEROUX (Pierre), né à Paris en 1798, commença ses études au lycée Charlemagne, les continua à Rennes, puis revint à Paris où, après quelques hésitations, il se décida à gagner sa vie comme typographe et correcteur d'épreuves. C'est dans l'imprimerie à laquelle il était attaché qu'il rencontra en 1824 son ancien condisciple, Paul Dubois, au moment où celui-ci se préparait à faire paraître le *Globe*. Il offrit à Pierre Leroux de l'associer à son entreprise. Pierre Leroux accepta, et ce fut lui qui donna au nouveau journal le nom sous lequel il devait devenir si célèbre. Mais les idées libérales ne suffirent pas longtemps à cet esprit aventureux. En 1831, il se prononça pour le saint-simonisme et, détournant le *Globe* de sa première destination, le fit adopter comme organe de sa nouvelle foi. La communauté de la rue Monsigny le compta parmi ses membres jusqu'au mois de novembre de la même année. Mais Enfantin ayant fait accepter par la majorité de sa prétendue église le principe de l'émancipation des femmes, c'est-à-dire l'abolition du mariage, Pierre Leroux protesta avec Bazard contre cette innovation compromettante et sortit de l'association. Il se mit à la tête de la *Revue encyclopédique* ; puis fonda en 1838, avec Jean Reynaud (voy. ce nom), l'*Encyclopédie nouvelle*, un recueil resté inachevé, auquel il fournit de nombreux articles.

Après avoir été pendant quelque temps un des collaborateurs de la *Revue des Deux-Mondes*, croyant apercevoir dans la rédaction de cette publication périodique un esprit contraire à ses convictions, il fonda, en 1841, avec M. Viardot et Mme George Sand, la *Revue indépendante*, dirigée à la fois contre le catholicisme, l'éclectisme et la politique du temps. Déjà en 1839 il avait publié contre la philosophie de Cousin et de Jouffroy un volume composé d'un article de l'*Encyclopédie nouvelle* et de deux articles de la *Revue encyclopédique*. Ce volume a pour titre : *Réfutation de l'éclectisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes* (1 vol. in-18, Paris, 1839). Mais toutes les idées de Pierre Leroux, tant sur la philosophie que sur la religion et les rapports de la religion avec la philosophie, se trouvent développées dans un autre livre qui a paru un peu plus tard : *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme* (2 vol. in-8, Paris, 1840, 2e édition, 1845).

En 1843, ayant pris la direction d'une imprimerie à Boussac, dans le département de la Creuse, il fonde la *Revue sociale*, qu'il imprime et édite lui-même, ainsi que plusieurs petits traités rédigés dans le même esprit, l'esprit humanitaire, démocratique et socialiste. C'est dans la *Revue sociale* qu'il répond plus tard aux attaques dirigées contre lui dans la *Voix du peuple* par Proudhon. Nommé par le département

de la Seine représentant du peuple aux élections partielles du 4 juin 1848, il vote constamment avec la Montagne et prononce plusieurs discours sur la nécessité de fixer les heures du travail de l'ouvrier et d'accorder à la femme l'émancipation politique et sociale. Ses théories socialistes, mêlées de spéculations métaphysiques, n'eurent aucun succès à l'Assemblée constituante. Élu membre de l'Assemblée législative en 1849, il rentra dans la vie privée après le coup d'État du 2 décembre 1851. Réfugié pendant quelques années à Jersey, ensuite à Lausanne, il resta dans cette dernière ville jusqu'après l'amnistie générale du 15 août 1869. Il est mort à Paris le 12 avril 1871, sous le règne de la Commune. Cette assemblée, dans sa séance du 13 avril, prend la résolution suivante qui, en honorant dans Pierre Leroux un défenseur de la démocratie, lui inflige un blâme pour avoir reconnu l'existence de Dieu : « La Commune décide l'envoi de deux de ses membres aux funérailles de Pierre Leroux, après avoir déclaré qu'elle rendait hommage, non pas au partisan de l'*idée mystique* dont nous portons la peine aujourd'hui, mais à l'homme politique qui, le lendemain des journées de juin, a pris courageusement la défense des vaincus » (*Journal officiel* du 15 avril 1871).

Une analyse sommaire des deux ouvrages principaux de Pierre Leroux suffira pour donner une idée de ce qu'on peut appeler indifféremment sa philosophie ou sa théologie ; car ces deux choses n'ont jamais été séparées dans son esprit. Il ne sépare pas davantage la critique des opinions qu'il condamne de l'exposition et de la défense de ses propres théories.

Dans la *Réfutation de l'éclectisme*, il commence par un résumé des principes sur lesquels se fonde et d'où découle toute sa doctrine.

1° La philosophie et la religion sont identiques ; elles ont le même but, le même objet, à savoir : l'idéal, la perfectibilité humaine, le progrès.

2° La philosophie et la religion étant identiques, quand la philosophie se sépare de la religion, c'est pour se substituer à elle et devenir une religion plus avancée, plus parfaite que celle dont elle se déclare indépendante.

3° De l'identité de la religion et de la philosophie il s'ensuit que le fond métaphysique des anciennes religions, du christianisme en particulier, était philosophiquement vrai. Ce fond métaphysique, c'est la doctrine de la trinité. La trinité est l'essence même de l'esprit humain ; car l'homme est sensation, sentiment, connaissance indissolublement unis. Donc la philosophie n'a pas autre chose à faire qu'à appliquer à la trinité la loi du progrès, en la dégageant de plus en plus des obscurités qui l'enveloppent.

La philosophie est une, mais progressive ; elle se transforme d'âge en âge, parce que la nature et l'humanité se transforment également. Mais dans ses transformations les plus hardies, elle ne cesse jamais d'être religieuse, puisqu'elle est, sous un autre nom, la religion même. « Les philosophes qu'on regarde comme les plus irréligieux et les philosophes les plus religieux se trouvent être de la même famille. » — « Tous les vrais penseurs qui ont paru jusqu'ici dans l'humanité ont été religieux à divers degrés, suivant les époques, c'est-à-dire suivant la distance plus ou moins grande où se trouvait l'humanité d'une doctrine religieuse » (*Réfutation de l'éclectisme*, p. 41 et 45). En voici quelques exemples : « La tolérance de Bayle et de Voltaire ne diffère pas au fond de la fraternité de Jésus ; la liberté et l'égalité des politiques de la Révolution française n'en sont également que la reproduction » (*ib.*, p. 44).

C'est cette doctrine que Pierre Leroux oppose à l'éclectisme de M. Cousin. L'éclectisme, tel que M. Cousin le comprend, et qui ne ressemble pas à l'éclectisme des Alexandrins et de Leibniz, au lieu de reconnaître l'identité de la philosophie et de la religion, ne s'applique qu'à établir entre elles des différences. A la place d'une seule philosophie qui se fait toujours, et qui « n'est jamais terminée », M. Cousin nous parle de quatre systèmes invariables que, malgré leurs principes contradictoires, il s'efforce de réunir dans un système unique ; et c'est dans ce système hétérogène qu'il voit l'expression définitive de la vérité. Aussi Pierre Leroux, après avoir défini ainsi l'éclectisme, ne craint-il pas de dire qu'il est la négation même de la philosophie, qu'il est logiquement une absurdité (p. 50). Mais sa définition étant fausse, comme nous croyons l'avoir démontré (voy. l'article Cousin), la conclusion qu'il en tire l'est également.

Après avoir attaqué la philosophie de M. Cousin dans sa base, Pierre Leroux passe en revue tous ses éléments et se flatte de montrer qu'il n'en est pas un seul qui ne soit une erreur capitale. C'est une erreur d'avoir fait de la psychologie une science et de cette prétendue science le fondement nécessaire de la philosophie. C'est une erreur d'avoir voulu appliquer à la philosophie la méthode d'observation ; car « la métaphysique se fait par l'influence d'une inspiration analogue à celle du poëte ; il n'y a pas là de place pour l'observation » (*ibid.*, p. 186-187). C'est une erreur d'avoir compté la volonté parmi les facultés essentielles de l'âme humaine. A la volonté, il faut substituer le sentiment, parce qu'il nous représente la vraie virtualité du moi, sa vraie puissance, celle qui le pousse vers l'inconnu ; tandis que la volonté n'est qu'un intermédiaire entre le moi et le non-moi.

Enfin M. Cousin n'a pas été plus heureux du côté de l'érudition que du côté de la doctrine. Il n'a rien compris à aucun de ses devanciers, à ceux-là même dont il invoque le plus souvent l'autorité. Il n'a rien compris à Descartes, ni aux Écossais, ni à Maine de Biran, ni à Kant, ni à Schelling, ni à Hegel, ni à Platon, ni à Aristote, ni à Leibniz. « Les absurdités et les non-sens s'accumulent sous sa plume. »

Toute observation serait superflue sur une critique aussi personnelle et aussi passionnée. Nous passerons donc sans transition à l'œuvre capitale de Pierre Leroux, celle qui traite de l'*Humanité*.

La proposition qui sert de base à ce livre est la même qui nous a déjà été présentée, non comme un axiome, mais comme un dogme, dans la *Réfutation de l'éclectisme* : « L'homme est, de sa nature et par essence, sensation, sentiment, connaissance, indivisiblement unis. » Dans ces trois mots, si nous en croyons Pierre Leroux, se trouvent résumées toutes les philosophies anciennes et modernes, et c'est pour avoir méconnu cette vérité fondamentale qu'on est arrivé jusqu'aujourd'hui aux plus déplorables conséquences, non-seulement en métaphysique, mais en politique et en morale. Ainsi Platon, voyant surtout dans l'homme l'élément de la connaissance et ne tenant pas assez compte de la sensation et du sentiment, a conclu dans la *République*, à l'abolition de la famille, à l'asservissement de la classe laborieuse, au régime des castes, et au despotisme des philosophes. Au contraire, Hobbes et Machiavel, exclusivement préoccupés de la sensation, ont préconisé le despotisme de la force brutale

Enfin Rousseau, uniquement attentif au rôle du sentiment, a prêché, dans son *Contrat social*, le despotisme des majorités. Tous les quatre se sont trompés sur le principe du gouvernement et du droit public, parce que tous les quatre étaient dans l'ignorance des véritables éléments de la science humaine.

Mais une définition psychologique de l'homme, si irréprochable qu'elle soit, ne peut pas être complète, parce qu'elle nous oblige à concevoir l'homme comme un être isolé, tandis que dans la vie réelle il est inséparable de l'humanité! C'est ce que les anciens comprenaient à merveille, quand ils appelaient l'homme un animal sociable et politique. Cependant les anciens ne connaissaient qu'une partie de la vérité. L'homme n'est pas seulement un être sociable, c'est un être perfectible. Par la perfectibilité il se trouve uni, non pas à une fraction de l'espèce humaine, mais à l'humanité entière. L'idée de la perfectibilité, cette conquête de la raison moderne, cette religion du XVIIIe siècle, entre donc nécessairement dans la vraie connaissance et la vraie définition de l'homme. Voici maintenant les conséquences qui sortent de cette définition complète.

D'abord, puisque nous ne saurions vivre ni développer nos facultés dans l'état d'isolement, chacun des éléments constitutifs de notre âme, par conséquent notre âme tout entière doit être considérée en elle-même comme un état latent, comme une simple virtualité, sans manifestation. La réalité n'existe pour elle que dans l'état de vie, et la vie n'existe pas ni ne peut même se concevoir sans le corps, sans le monde extérieur, sans la société de nos semblables. La sensation exige que nous soyons en rapport avec les objets matériels; elle a pour condition la propriété. Le sentiment nous fait un besoin de la famille; et la connaissance ne peut se développer que dans une grande réunion d'hommes, elle suppose une patrie. Donc, sans patrie, sans famille, sans propriété, c'est-à-dire en dehors de la vie présente, l'existence n'est que fictive et l'homme est une pure abstraction. Aussi Pierre Leroux regarde-t-il comme inattaquables les trois institutions dont nous venons de parler et qu'il appelle « les trois modes nécessaires de la communion de l'homme avec ses semblables et avec la nature. » Mais il ajoute aussitôt une réflexion qui est de nature à les compromettre : il croit qu'aucune d'elles ne répond aujourd'hui à sa vraie destination. Au lieu de favoriser la *Communion universelle* des hommes entre eux et avec la nature, elles lui imposent des limites qui compriment l'essor de nos facultés.

De l'union de l'homme avec l'humanité il résulte encore que nous souffrons même du mal dont nous sommes les auteurs et que nous croyons infliger à nos semblables. Ainsi quand le despotisme, la violence, le régime des castes règne sur la terre, la souffrance n'existe pas moins pour l'oppresseur que pour l'opprimé; car l'homme ne peut frapper son frère sans se frapper lui-même, sans mutiler sa vie et la remplir de misères. Non-seulement le méchant, mais l'égoïste se prive des jouissances de l'intelligence et du sentiment. De là une nouvelle manière de comprendre la charité. La charité ne consiste pas dans l'abnégation et dans le sacrifice. Il faut aimer les autres par intérêt et par amour pour soi, parce que sans eux et loin d'eux, en dehors de la société et de la vie présente, notre existence est impossible. « Aimez votre prochain, parce que votre prochain, c'est vous-même. La charité, au fond, c'est l'égoïsme » (t. I, p. 219, 1re édition). — « La charité du christianisme, continue l'auteur du livre de l'*Humanité* (p. 198), est par son imperfection une des plus grandes preuves qu'on puisse citer de l'imperfection générale du christianisme. » Il en est de l'amour de Dieu comme de l'amour du prochain, il est inséparable de l'amour de soi dans cette vie. « Dieu ne se manifeste pas hors du monde et votre vie n'est pas séparée de celle des autres créatures » (t. I, p. 209).

Après cela, il pouvait se dispenser de déclarer qu'il n'y a, selon lui, ni paradis, ni enfer, ni purgatoire hors du monde, hors de la vie; que la terre et le ciel sont une seule et même chose (*ubi supra*, p. 228-231). Ces propositions sont implicitement contenues dans celle qui nous montre dans l'âme un phénomène inséparable du corps. Cependant Pierre Leroux est loin de mériter l'accusation de matérialisme. L'idée de Dieu tient une grande place dans sa philosophie, et nous avons vu avec quelle sévérité on la lui a reprochée après sa mort. Mais Dieu n'est pour lui que l'infini mathématique se manifestant dans les êtres sous la forme d'une progression illimitée. Nous ne le connaissons que par la nature, et la nature, comme nous l'avons déjà dit, se transforme constamment, n'est jamais semblable à elle-même.

Ce que Dieu est aux êtres et aux phénomènes en général, l'humanité l'est à l'homme; elle est dans chacun de nous, pour le corps et pour l'âme, le principe qui survit aux phénomènes et aux changements de forme, la vraie substance, enfin ce que nous appelons le *moi*. « Ce *moi* que vous appelez votre être et que vous reconnaissez pour votre être, et que vous sentez durable, même après la mort, ce *moi*, c'est l'humanité » (t. I, p. 258). Mais quand on veut se rendre un compte exact de ce que c'est que l'humanité, on s'aperçoit qu'elle n'est pas un être réel, mais une pure abstraction, un état virtuel, un être idéal dont chaque homme en particulier est la réalisation incomplète (*ubi supra*, p. 254-256).

A cette théorie, qui fait de l'humanité le principe invariable ou la substance de la personne humaine, vient s'ajouter, on ne sait comment, la doctrine de la métempsycose. Ne pouvant nous l'expliquer logiquement, nous nous contenterons de donner les raisons par lesquelles l'auteur du livre de l'*Humanité* s'efforce de la justifier.

Quand un enfant vient de naître, il faut que nous nous arrêtions à l'une de ces deux hypothèses : ou cet enfant a déjà existé, ou il reçoit l'existence pour la première fois. Mais l'idée d'une création proprement dite, d'un acte qui fait sortir l'existence du néant, n'est pas seulement incompréhensible, elle est inconciliable avec la nature divine : car pourquoi Dieu aurait-il donné l'être à ce qui n'était pas? Pourquoi tel degré de l'être et non pas un autre? Dieu aurait donc agi sans raison. Une telle supposition étant inadmissible, il faut bien reconnaître à tout homme qui vient au monde une existence antérieure. Mais sous quelle forme vivait l'homme avant sa dernière renaissance? Était-il plante, animal, ou faisait-il déjà partie de l'espèce humaine? En d'autres termes, la métempsycose est-elle indéfinie ou bornée seulement à l'humanité? « De ces deux systèmes, dit Pierre Leroux, le second est infiniment plus probable que le premier » (*ubi supra*, p. 283). Aussi arrive-t-il à cette conclusion que « nous sommes, non-seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations elles-mêmes » (*ubi supra*, liv. V, ch. XII). Cette opinion ne pouvant se concilier avec le principe de l'identité, Pierre Leroux n'hésite pas à le sacrifier, [illegible] jusqu'à [illegible] d'égoïsme

et de folie l'obstination que nous mettons à vouloir rester la même personne.

Mais le raisonnement seul n'a point à ses yeux une autorité suffisante pour entraîner la conviction dans une matière de cette importance. Il entreprend donc de démontrer que la doctrine de la métempsycose est au fond de toutes les traditions religieuses et qu'elle fait la base de tous les grands systèmes de philosophie. Il commence par le système de Platon. Comment admettre que Platon, l'auteur du *Phédon*, le défenseur éloquent de l'immortalité de l'âme, ne reconnaisse à l'homme d'autre destinée que de renaître ici-bas, dans les conditions de la vie présente, au sein de l'humanité? Cette difficulté n'a pas échappé à Pierre Leroux; seulement il prétend que Platon, dans sa vieillesse, a répudié ces idées spiritualistes, et que nous en trouvons la preuve dans l'*Épinomis*, une œuvre de ses dernières années. Peu importe d'ailleurs à Pierre Leroux l'authenticité de ce dialogue, qui a été justement contestée. Il ajoute que ce n'est pas dans le *Phédon*, mais dans le VIe livre de l'*Énéide*, qu'il faut chercher la véritable pensée de Platon. Or, dans le VIe livre de l'*Énéide*, Virgile enseigne formellement que les âmes, après avoir passé quelque temps dans le royaume des ombres, renaîtront à la vie, c'est-à-dire qu'après la mort nous renaîtrons dans l'humanité. C'est ainsi que Pierre Leroux, quand il s'agit de la philosophie ancienne, respecte les lois de la critique. De même qu'il rend Platon responsable des poëmes de Virgile, il n'hésite pas à attribuer à Pythagore le fragment qui porte le nom de Timée de Locres et de reconnaître le plus haut degré de véracité dans les lettres d'Apollonius de Tyane.

Après les philosophes grecs vient le tour de Moïse, des livres hébreux et de l'Évangile. C'est ici surtout que sous l'apparence d'une érudition universelle embrassant toutes les langues, toutes les philosophies, toutes les religions de l'Orient, avec leurs modernes commentaires, l'imagination de Pierre Leroux se donne une libre carrière et se livre à toutes les rêveries du mysticisme allégorique. Nous nous bornerons à les résumer rapidement.

L'histoire d'Adam nous apprend que l'espèce humaine, d'abord androgyne, se reproduisait à la manière de certains mollusques. Le bonheur dont elle jouissait dans l'Éden, c'est la tranquillité bestiale attachée à son premier état; elle était heureuse et immortelle comme le polype. L'arbre de la science du bien et du mal, c'est le symbole de la connaissance venant à la suite de cet état primitif. Alors le moi commence à se distinguer du non-moi; l'homme se sépare de Dieu et il en résulte un déchirement intérieur que l'Écriture appelle une malédiction. Le meurtre d'Abel par Caïn, son frère, c'est l'établissement de la propriété, que Moïse a voulu assimiler au fratricide. En flétrissant la propriété, Moïse a institué la Pâque, qui n'est pas autre chose qu'un repas égalitaire. Enfin, la Genèse a été visiblement inspirée par les prêtres égyptiens. Or, comment ces prêtres, qui vivaient en commun, n'auraient-ils pas consacré par un mythe l'abolition de la propriété? Caïn est donc le type du propriétaire, de l'homme asservi à la sensation; Abel représente le sentiment et Seth la connaissance. Les deux derniers sont vaincus par la force brutale du premier; alors l'humanité est sur le point de s'affaisser sous le poids de la tyrannie et de la misère; c'est le déluge. Noé, c'est le symbole de l'humanité nouvelle, où les divers éléments de notre nature, jusque-là abandonnée au désordre, sont mis en équilibre. Ce sont également trois modes de notre existence : la subjectivité, l'objectivité et le rapport de l'une à l'autre, qu'on reconnaît dans les trois fils de Noé : Sem, Cham et Japhet. Ces trois modes sont ceux qui se personnifient plus tard dans le savant, l'artiste et l'industriel.

Jusqu'ici nous n'avons encore trouvé dans la Bible que la psychologie individuelle et sociale de Pierre Leroux; mais voici également, dans le saint livre, son système de métempsycose ou le dogme de la renaissance des individus au sein de l'humanité. Quand Dieu annonce à Abraham qu'il deviendra une grande nation et que toutes les familles de la terre seront bénies en lui, n'est-il pas clair qu'il s'agit, non d'un homme en particulier, mais de l'*homme peuple* destiné à devenir l'*homme humanité* et à renaître sans cesse en changeant de forme? Tel est aussi le sens de ces paroles de l'Évangile : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants » (Matth., XXII, 23). Nous ne suivrons pas l'auteur du livre de l'*Humanité* dans ses digressions sur les trois sectes du judaïsme, un autre symbole des trois éléments impérissables de la nature humaine; ni dans ses commentaires sur l'Évangile et sur les dogmes fondamentaux de l'Église catholique, il nous suffira d'en connaître la conclusion. Or, si nous en croyons Pierre Leroux, depuis plus de dix-huit siècles et demi que le christianisme est établi sur la terre, l'Évangile n'a pas encore été compris, il l'est même de moins en moins à mesure qu'on s'éloigne de la date de sa naissance. On parle de spiritualisme chrétien, tandis que la vraie signification des paroles du Christ, c'est l'unité substantielle de Dieu, de l'homme et de la nature, c'est la transformation successive de l'humanité en Dieu, c'est la résurrection des individus dans cette vie et sur cette terre, avec les conditions de notre existence actuelle, en dehors de laquelle il n'y a pas d'autre existence possible (t. II, p. 841 et suiv.). Cette résurrection matérielle dans un âge futur de l'humanité, voilà la seule immortalité reconnue par Jésus, voilà ce qu'il entend par le royaume du Ciel ou de son Père.

De telles opinions ne se discutent pas, car elles ne s'appuient sur aucune preuve; elles ne tiennent compte ni de l'observation, ni du raisonnement philosophique, ni de la critique qui s'applique à l'histoire; il faut donc se contenter de les enregistrer en marquant leur date et leur place dans la succession des idées ou plutôt des hypothèses.

Aux ouvrages de Pierre Leroux que nous avons cités, il faut ajouter les suivants : *Sept discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* (Paris, in-8, 1841; 2 vol. in-16, Boussac, 1847); — *d'une Religion nationale ou du Culte* (in 18, Boussac, 1846); — *de l'Humanité, solution pacifique du problème du prolétariat* (in-8, Boussac, 1848); — *Projet d'une Constitution démocratique et sociale* (in-8, Boussac, 1848); — *le Carrosse de M. Aguado; de la Ploutocratie ou du gouvernement des riches* (ibid., in-16, 1848); — *du Christianisme et de ses origines démocratiques* (ibid., in-16, 1848); — *de l'Égalité* (in-8, 1848); — *Malthus et les économistes* (in-16, 1849); — *Assemblée nationale législative* (in-4, Paris, 1849); — *la Grève de Samarez* (in-8, 1863-1864); — *Job, drame en cinq actes par le prophète Isaïe* (in-18, 1865).

LEROY (Georges), écrivain français, né à Paris en 1723, mort en 1789, s'est fait connaître surtout par ses *Lettres sur les animaux*, qui sont un intéressant essai de psychologie comparée. Nul ne pouvait mieux que lui aborder les questions difficiles qui touchent à ce sujet; ses fonctions de lieutenant des chasses au parc de Ver-

sailles lui donnaient l'occasion d'observer de près les instincts et les mœurs des animaux; sa bonté et le vif sentiment de la nature l'intéressaient au sort de ces modestes compagnons de l'homme ; ses connaissances le rendaient capable de profiter des faits qu'il recueillait et de les interpréter. Il avait pour amis presque tous les philosophes du temps, particulièrement ceux qui travaillèrent à l'*Encyclopédie*, pour laquelle lui-même écrivit les articles *Chasse, Fermier, Forêt, Instinct*, etc., etc.; il était estimé de cette société choisie qui se réunissait chez d'Holbach Lorsque le livre d'Helvétius, *de l'Esprit*, souleva contre son auteur, non-seulement de justes critiques, mais une haine passionnée, il en entreprit la défense, dans un opuscule intitulé : *Examen des critiques du livre de l'Esprit*, Londres, 1760. Et plus tard encore il publia, pour réfuter les objections de Voltaire, un libelle, *Réflexions sur la jalousie*, Amsterdam, 1772, qui lui valut une réponse violente, la *Lettre sur un écrit anonyme*, datée de Ferney le 20 avril 1772. Pourtant, malgré sa sympathie pour ce cénacle de matérialistes, Leroy n'a jamais expressément adopté les doctrines de ses amis; lui-même déclare qu'il est loin de partager les opinions d'Helvétius, et s'il défend son livre, c'est « parce qu'il n'enseigne ni le matérialisme, ni le mépris de la religion »; et aussi pour revendiquer les droits de la philosophie et de la raison « qui sont seules compétentes envers les choses de l'ordre naturel ».

Les *Lettres sur les animaux* parurent de 1762 à 1765 dans divers recueils littéraires, et furent réunies en volume avec quelques additions en 1781. Elles ont été réimprimées en 1802 et plus récemment en 1862 avec une introduction de M. Robinet, qui admire en Georges Leroy l'un des précurseurs du positivisme. En réalité, c'est un disciple intelligent de Condillac; son livre est plus intéressant par la simplicité du ton et la vérité des faits que par la force de la doctrine; et l'on n'y trouve aucune hardiesse de nature à expliquer les scrupules de l'auteur qui se cacha sous ce nom : un physicien de Nuremberg. Ce prétendu matérialiste répète « que nous sommes assurés que notre âme est immatérielle et immortelle »; et ce disciple par anticipation de A. Comte croit fermement à un créateur intelligent de la nature. Toute sa témérité consiste à regarder comme intolérable le paradoxe cartésien de l'automatisme, et à en donner de bonnes raisons. Il établit d'abord avec précision, et c'est là son principal mérite, l'importance de la question et la méthode qui doit servir à la résoudre: les descriptions anatomiques, les caractères extérieurs qui distinguent les espèces ne sont pas les seuls objets de l'histoire des bêtes: il y a en elles un principe commun d'action, visible par ses effets: « et de même qu'en observant la structure intérieure du corps des animaux, nous apercevons des rapports d'organes qui servent à nous éclairer sur la structure et l'usage des parties de notre propre corps, ainsi, en observant les actions produites par la sensibilité qu'ils ont, ainsi que nous, on peut acquérir des lumières sur le détail des opérations de notre âme relativement aux mêmes sensations. Sans doute nous n'avons de certitude complète que de nos propres sensations, mais les accents de la douleur, les marques visibles de la joie, qui nous assurent de la sensibilité de nos semblables, déposent avec autant de force en faveur de celles des bêtes. On n'aurait aucun moyen d'acquérir des connaissances, s'il fallait réclamer contre les impressions de notre sentiment intime sur des faits aussi simples » (Lettre I). Après avoir ainsi montré que la psychologie comparée est utile, et qu'elle est possible, il essaye, peut-être avec moins de bonheur, de nous en indiquer les résultats. L'animal est sensible; chez nous à la sensation se rattachent la mémoire, la comparaison, le jugement, la volonté; chez lui les mêmes transformations s'accomplissent, et il n'y a d'autre différence que celle du degré. Il se souvient, il raisonne, désire, compare; il veut, et même pousse ses opérations intellectuelles jusqu'à la pure abstraction, puisqu'il connait le nombre, et qu'il prévoit l'avenir par analogie avec le passé. Bien plus, les bêtes parlent et ont un véritable langage qui, chez quelques espèces, est articulé; et enfin elles ne sont pas tout à fait incapables de progrès; les individus peuvent se perfectionner; mais les dures conditions de l'existence et l'influence de l'homme et du milieu empêchent les progrès de se fixer dans l'espèce et de devenir définitifs. Il y a dans toutes ses observations beaucoup d'exactitude, et Leroy n'est pas de ceux qui s'appuient sur des faits extraordinaires et le plus souvent controuvés; mais ses conclusions sont parfois hasardées : une juste répulsion contre l'hypothèse de l'animal machine, une véritable tendresse pour la nature animée, et aussi les préjugés d'une philosophie qui rapproche trop les actes les plus élevés de l'esprit et leurs conditions les plus élémentaires, expliquent la libéralité avec laquelle il octroie à ses protégés des pouvoirs qu'une induction rigoureuse leur refuse. Il n'en a pas moins émis sur l'instinct des idées ingénieuses : l'article *Instinct* de l'*Encyclopédie*, attribué souvent à Diderot, et même inséré dans ses *Œuvres choisies* par M. Genin, s'il n'est pas de Leroy, est au moins composé de phrases textuellement empruntées à ses *Lettres*, et disposées dans un autre ordre.

E. C.*

LESSING (Gottlob-Ephraïm) naquit le 22 janvier 1729 à Camenz, dans la haute Lusace, province de la Saxe. Son père, qui était pasteur de la petite ville de Camenz, lui donna une éducation sévère, et voulut de bonne heure plier son esprit aux croyances les plus rigoureuses de l'orthodoxie protestante. Il est probable que cette excessive dureté provoqua chez le jeune Lessing une résistance intérieure qui influa beaucoup sur la direction de toute sa vie. C'était une intelligence précoce, pleine de finesse et de fermeté. Nous en avons un curieux témoignage dans un écrit qu'il composa à l'âge de quatorze ans, pour le renouvellement de l'année (1743), et où il combat avec une singulière netteté ce rêve des religions et des mythologies, qui place à l'origine du monde une époque privilégiée, un âge d'or, dont l'humanité déchue ne saurait oublier la perte. Ce jeune esprit, si bien armé dès l'enfance, ne devait point accepter facilement le joug d'une religion qui, entre les mains d'un maître trop rigide, semblait exiger de lui le sacrifice de sa raison et de sa liberté. Envoyé à l'université de Leipzig en 1746 pour y étudier la théologie, il abandonna bientôt la carrière à laquelle on le destinait, et se livra tout entier aux lettres, à la poésie, au théâtre. Ses premiers écrits furent les comédies qu'il écrivit à Leipzig, pendant ses années d'études, de dix-huit à vingt et un ans : essais timides et faibles, mais qui attestaient un talent plein d'ardeur et pouvaient annoncer de loin *Minna Barnhelm* et *Nathan le Sage*. Ce n'était pas cependant la poésie toute seule qui occupait l'étudiant de Leipzig : la fougue enthousiaste de son intelligence l'entraînait de tous les côtés à la fois; la philosophie, l'histoire, l'érudition, se partageaient son temps, et dans

presque toutes les branches de la littérature, dans les principales directions de la pensée, le fils du pasteur de Camenz allait accomplir une révolution.

Une appréciation de Lessing tout entier ne saurait convenir à ce recueil. Nous ne pouvons suivre l'infatigable écrivain dans sa carrière si active, si brillamment remplie; le poëte, l'antiquaire, l'érudit ne nous appartiennent pas, et c'est le philosophe seulement que nous devons interroger. Or, Lessing ne s'est pas livré directement à l'étude de la philosophie; la science pure, la science des idées abstraites convenait peu à son ardente imagination; mais cette philosophie générale qui s'applique à l'histoire, à la critique, à la théologie, n'a jamais suscité de représentant plus actif et plus digne.

Il y a certainement beaucoup de philosophie dans la critique littéraire de Lessing, dans ses *Lettres sur la littérature contemporaine*, publiées en société avec ses amis Moïse Mendelssohn et Nicolaï, dans sa *Dramaturgie de Hambourg*, dans ses savantes dissertations sur l'art antique; toutefois, l'analyse de ces divers travaux nous entraînerait hors du cercle qui nous est tracé. Le plus remarquable de ses travaux de critique, et le seul qui nous intéresse ici, c'est le *Laocoon*, ouvrage plein de science et de vues originales, dans lequel plusieurs problèmes de l'esthétique sont étudiés d'une manière supérieure. Le *Laocoon* n'est pas un livre d'esthétique spéculative; l'auteur n'a pas traité, comme Plotin, comme Kant et Hegel, la question du beau : il applique seulement ses théories à un cas particulier, aux rapports de la poésie et de la peinture. Il établit avec beaucoup de netteté le spiritualisme de l'art, et repousse ce principe de l'imitation d'où l'école sensualiste voudrait faire dépendre le secret de la beauté. Le mot d'Horace *ut pictura poesis* avait été commenté faussement, et l'on en faisait sortir d'une façon précise les limites de la peinture et de la poésie : il ne voulut pas que l'une devînt une froide allégorie, ni l'autre une froide imitation de la réalité; et faisant de ces deux arts une étude fine et profonde, analysant avec une science très-sûre les ressources dont ils disposent, il écrivit un ouvrage qui s'adresse aux philosophes aussi bien qu'aux artistes et aux poëtes.

C'est surtout vers la fin de sa vie que Lessing eut de nombreuses occasions de toucher franchement aux questions philosophiques. Après avoir erré de ville en ville, après avoir parcouru toute l'Allemagne, suivant les caprices ou les besoins d'une existence toute littéraire, il s'était fixé enfin à Wolfenbüttel, où l'avait appelé la bienveillance d'un prince éclairé, et là, placé à la tête d'une riche bibliothèque, libre de satisfaire sa passion pour les livres et son insatiable curiosité, il commença une série de publications qui lui assurèrent un rang supérieur parmi les philosophes de son pays. La bibliothèque de Wolfenbüttel était extrêmement riche en manuscrits; Lessing y puisa avidement et y fit de précieuses découvertes. La première et l'une des plus considérables est celle du manuscrit de Bérenger de Tours; c'est dans cet ouvrage que le célèbre hérésiarque du XIe siècle, après sa condamnation au concile de Rome, en 1069, défend ses opinions contre l'archevêque de Cantorbéry, Lanfranc, qui les avait attaquées, et donne une expression plus précise à son système. Lessing publia ce manuscrit avec un savant et lumineux commentaire (1770); il mit en évidence tous les passages importants qui éclairaient ou rectifiaient l'histoire ecclésiastique du XIe siècle, et particulièrement la grande et obscure controverse de l'eucharistie. Cet excellent travail le plaça au premier rang parmi les critiques et les historiens de la philosophie, en même temps qu'il le désignait déjà à l'orthodoxie protestante comme un novateur audacieux. La seconde découverte qu'il fit à la bibliothèque de Wolfenbüttel était une page inédite de Leibniz sur la question de l'éternité des peines; l'opinion de Leibniz, vaguement connue, faussement interprétée, était l'objet de conjectures très-diverses. Lessing s'appliqua à présenter dans tout son jour l'argumentation dans laquelle l'auteur de la *Théodicée* justifie ce dogme terrible en l'adoucissant. Ce qu'il y avait de plus intéressant que la question même, c'était la liberté de critique, la sagacité hardie que l'ardent écrivain portait dans ces périlleux sujets. Il allait bientôt étonner la théologie de son temps par des hardiesses plus fécondes, et ouvrir à la critique religieuse des horizons qu'elle ne soupçonnait pas. Au milieu des fragments littéraires ou historiques que le curieux érudit empruntait aux différents manuscrits de sa riche bibliothèque, entre des poëmes inédits des *Minnesinger* et des dissertations sur l'art du moyen âge, un travail parut intitulé *Fragments d'un inconnu* (1777), qui contenait tout un système sur la critique des livres saints. L'*Éducation du genre humain*, publiée trois ans après, en 1780, acheva de mettre en lumière l'audace philosophique de Lessing.

Bien qu'il soit difficile de démêler la pensée véritable de Lessing dans les *Fragments d'un inconnu* et dans les controverses qu'il soutint à cette occasion avec le pasteur Goeze, de Hambourg, on peut affirmer cependant que Lessing voulait, non pas attaquer le christianisme, mais l'élever au contraire, le transformer, en substituant à la vulgaire théologie de son époque, ce qu'il appelait *le christianisme de la raison*. Plus d'une fois, et, par exemple, dans la discussion sur l'éternité des peines, il lui était arrivé de prendre ouvertement parti pour les dogmes chrétiens. Ce qu'il poursuivait partout, c'était l'indécision, la timidité, la vulgarité de la théologie allemande du XVIIIe siècle; il voyait les dogmes de la religion abandonnés par des théologiens pusillanimes, qu'effrayaient aussi les découvertes de la pensée; il craignait que la ruine des dogmes religieux n'entraînât pour longtemps la ruine des vérités philosophiques, et comme il croyait apercevoir dans l'avenir un christianisme supérieur, son ardent esprit, se portant de tous les côtés à la fois, secourait tour à tour, selon les besoins de la lutte, et le christianisme et la philosophie. De là des contradictions apparentes dans sa conduite; de là aussi les erreurs assez naturelles de ceux qui l'ont jugé si diversement. Il a pu être rayé du nombre des chrétiens par le pasteur Goeze, et revendiqué comme un catholique par Frédéric Schlegel. Une lettre qu'il écrit à son frère le 2 février 1774, indique très-nettement la fonction qu'il remplit dans ces débats si compliqués : « Si la maison de mon voisin menace ruine, s'écrie-t-il, et qu'il veuille la démolir, je lui viendrai en aide bien volontiers; mais s'il ne veut pas l'abattre avec précaution, s'il veut, au contraire, la laisser tomber, de telle manière qu'elle entraîne ma maison qui est bonne et solide, afin de reconstruire ensuite la sienne sur tous ces débris, alors je vais lui porter secours et je soutiens, malgré lui, ses constructions chancelantes. » Voilà l'explication vraie des principales controverses théologiques de Lessing. Quant au christianisme, il pensait qu'un âge viendrait où les esprits, plus familiarisés avec la philosophie, découvriraient dans ses dogmes un sens spirituel, une signification supérieure, qui enchanterait la raison. Pour atteindre ce but, rien

de plus logique que ces deux manifestes. Dans les *Fragments d'un inconnu*, il ébranle d'une main vigoureuse le fondement de la foi protestante, l'autorité absolue des livres saints; il s'efforce de prouver que la Bible et les Évangiles ne sont pas autre chose qu'un document historique, et que la critique a le droit de soumettre ce document à un examen sévère; il soutient que le christianisme n'est pas dans les Évangiles, que les Évangiles peuvent être modifiés par la critique, que la discussion peut en corriger le texte, l'annuler même, sans que pour cela le christianisme perde son fondement véritable, lequel est dans le cœur de l'homme et dans sa raison. Puis, après avoir ainsi préparé la transformation philosophique de la religion, il prophétise, dans l'*Éducation du genre humain*, ce nouvel âge du christianisme que rêvait son imagination ardente. Il répète, en les fondant sur des principes plus sûrs, les espérances enthousiastes que l'abbé Joachim, au XIIIe siècle, avait répandues dans la société chrétienne : il annonce avec lui le troisième âge du monde, le règne du Saint-Esprit succédant au règne du Fils, comme celui-ci avait remplacé le règne du Père; et l'Évangile définitif, l'Évangile éternel qui remplacera l'Évangile de Jésus en le complétant, de même que l'Evangile de Jésus avait remplacé et accompli la loi de Moïse. Lui-même, il ne craint pas de se rattacher directement à ces éclatantes rêveries du moyen âge : « Peut-être, s'écrie-t-il, peut-être que certains rêveurs du XIIIe et du XIVe siècle avaient entrevu un rayon de cet Évangile éternel; peut-être que leur seul tort est d'avoir annoncé dans un délai si prochain cette révélation supérieure.»

On voit quel mélange de poésie et de rationalisme élevé compose la philosophie de Lessing. Lessing mourut en 1781, un an après avoir publié l'*Éducation du genre humain*. Il paraît que dans les dernières années de sa vie il abandonna sa pensée à une autre direction. Cette âme mobile, impétueuse, agitée par de perpétuelles inquiétudes, ne pouvait se reposer nulle part, et, malgré son attachement à un christianisme transformé, on assure qu'il avait fini par accepter sans réserve les doctrines de Spinoza. C'est, du moins, ce que révéla Jacobi, peu de temps après la mort de Lessing, dans ses curieuses *Lettres à Mendelssohn*. D'après cette révélation, qui fit beaucoup de bruit en Allemagne, l'auteur de l'*Éducation du genre humain* aurait tout à fait renoncé au dogme de la personnalité divine. Jacobi rapporte longuement l'entretien confidentiel dans lequel Lessing lui aurait ouvert le fond de son âme : « *Lessing*. L'opinion orthodoxe sur la divinité ne peut plus me convenir. Ἓν καὶ πᾶν! voilà ma foi. — *Jacobi*. Dans ce cas, vous êtes volontiers d'accord avec Spinoza. — *Lessing*. Oui; s'il faut m'attacher à un maître, je n'en connais pas d'autre.— *Jacobi*. J'admire Spinoza, mais je crois que sa doctrine sera toujours un triste refuge. — *Lessing*. Tant que vous voudrez; et cependant.... connaissez-vous quelque chose de mieux? Il n'y a pas d'autre philosophie possible que celle de Spinoza. » Que croire de ces paroles? Cet entretien des deux amis est-il un document auquel on puisse se fier sans réserve? Ou bien n'est-ce là qu'une situation passagère de son esprit, une brusque saillie de cette ardente pensée? La révélation de Jacobi, si intéressante qu'elle soit, ne suffit pas pour que Lessing puisse être placé parmi les disciples de Spinoza. Sa philosophie véritable, celle qui anime tous ses écrits et qui se fait jour dans ses beaux fragments, c'est un spiritualisme ardent, exalté, une ferme croyance à la personnalité de Dieu, ainsi qu'à la liberté de l'homme.

C'est aussi depuis la mort de Lessing qu'on a contesté au célèbre écrivain les deux écrits dont nous venons de parler, les *Fragments d'un inconnu*, et l'*Éducation du genre humain*. Il est certain, en effet, que le premier de ces deux ouvrages appartient à un ami de Lessing, à Reimarus, de Hambourg, philologue habile et penseur assez vigoureux, qui a donné une bonne édition de Dion Cassius et un *Traité de la religion naturelle* fort estimé en Allemagne. On ignora longtemps que Reimarus fût cet *inconnu* dont Lessing avait publié les audacieux *Fragments* comme une découverte de son érudition. En 1827 seulement, M. Gürlitz, professeur à Hambourg établit par des preuves irrécusables que cet écrit était l'œuvre de Reimarus, et aujourd'hui, en Allemagne, c'est ce nom que porte le prétendu manuscrit de la bibliothèque de Wolfenbüttel. Il ne faut pas oublier cependant que Lessing y a mis la main, que ces fragments étaient annotés, commentés par ce vigoureux esprit, et qu'il leur a accordé la protection de sa propre pensée. On a prétendu aussi lui enlever l'*Éducation du genre humain*; mais cette tentative ridicule, après avoir fait d'abord quelque bruit, a été victorieusement repoussée par les juges les plus compétents. C'est à un médecin nommé Albert Thaers qu'on a essayé d'attribuer le petit chef-d'œuvre de Lessing. Albert Thaers, sans se nommer, aurait envoyé son ouvrage au bibliothécaire de Wolfenbüttel, qui s'en serait emparé et l'aurait publié en le modifiant. Voilà du moins ce qu'assure M. Wilhelm Corte dans sa biographie d'Albert Thaers (Leipzig, 1839). M. Guhrauer a réfuté très-nettement les assertions de M. Corte, et le savant historien de la littérature allemande, M. Gervinus, après un scrupuleux examen, ne permet pas qu'on mette en doute l'authenticité du célèbre écrit de Lessing.

Si Lessing n'occupe pas une grande place dans l'histoire de la philosophie proprement dite, s'il n'a pas consacré ses études à la science pure, il a rempli pourtant un rôle considérable et servi admirablement les intérêts de la pensée. Son influence sur l'Allemagne a été immense. C'est lui qui a ouvert à la théologie de son pays une carrière nouvelle, c'est lui qui a provoqué les travaux les plus hardis, les recherches les plus fécondes de l'exégèse contemporaine : Schleiermacher, de Wette, Gésénius sont animés de son esprit. La philosophie lui doit beaucoup : non-seulement il a agi sur les lettres allemandes en leur communiquant une impulsion universelle, non-seulement il a inspiré au théâtre sa hardiesse originale, à Gœthe et à Schiller leurs inventions sublimes, à Herder son christianisme philosophique, aux historiens de l'Église, comme Planck et Spittler, leur critique ingénieuse et résolue; mais la métaphysique elle-même a profité de ses leçons et de ses exemples. Ce troisième âge du monde, ce règne du Saint-Esprit, dont il parle avec un poétique enthousiasme, a été prophétisé aussi par Fichte, Schelling et Hegel. Ce qui n'était chez lui qu'une croyance un peu vague et comme le rêve d'une belle imagination, est presque devenu un dogme positif entre les mains des métaphysiciens illustres. L'*Éducation du genre humain* pourrait se retrouver aisément dans la *Philosophie de la religion* de Hegel. N'oublions pas, non plus, les services qu'il a rendus à la philosophie de son pays par les beaux exemples qu'il a donnés; ce n'est pas en vain qu'il a montré pendant toute sa vie un si ardent amour de la vérité, une aversion si franche pour l'équivoque. La philosophie doit reconnaître en lui un de ses plus dignes enfants, puisqu'il a donné le spectacle d'une âme vraie, et qu'il a

été, dans des directions si nombreuses, un des maîtres de la culture intellectuelle.

Les œuvres complètes de Lessing ont été publiées à Berlin, en 30 volumes in-8, 1771-1794. On en a donné depuis de nombreuses éditions. On peut consulter sur ses écrits philosophiques : l'intéressante *Notice* insérée dans l'édition de Leipzig, 1840, 1 seul vol. grand in-8 ; — *Littérature allemande depuis Kant et Lessing*, par M. Gelzer (all.), in-8, Leipzig, 1841 ; — sur l'authenticité de ses écrits contestés : *Revue de théologie historique* (all.), année 1839, 4e cahier ; — *Albert Thaers, sa vie et ses travaux*, par M. Wilhelm Corte, in-8, Leipzig, 1839 ; — *Histoire de la littérature allemande*, par M. Gervinus, 4 vol. in-8, Leipzig, 1843 (all.) ; — sur le spinozisme de Lessing : Jacobi, *Lettres à Moïse Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, dans le tome IV des *Œuvres complètes*, in-8, Leipzig, 1819. S. R. T.

LEUCIPPE. Nous ne savons rien de la vie de Leucippe ; l'antiquité elle-même ne nous fournit à ce sujet que des conjectures ; et ces conjectures se contredisent. Les uns font de notre philosophe un Milésien, sans doute parce qu'il s'est occupé surtout du monde physique, et que la plupart des anciens physiciens étaient de Milet. Les autres, observant que son système est évidemment dirigé contre la philosophie éléatique, et que, par conséquent, il devait d'abord avoir été nourri des principes de cette école, lui donnent pour patrie la ville d'Élée (Diog. L., l. IX), et pour maître tantôt Parménide, tantôt Zénon, tantôt Mélissus. D'autres enfin, parce que Démocrite a été son disciple et que Démocrite était Abdéritain, le font naître et vivre à Abdère, et le placent à l'école du sophiste Protagoras. Nous n'en savons pas beaucoup plus sur le temps où Leucippe est né, où il enseignait sa doctrine, où il est mort ; et ses rapports avec Démocrite ne peuvent pas nous aider à résoudre cette question, puisque la vie du disciple est enveloppée des mêmes ténèbres que celle du maître. Le seul fait que nous puissions affirmer avec confiance, parce qu'il est attesté par toute l'antiquité, c'est que Leucippe a été le créateur de la philosophie atomistique dans la Grèce, et que c'est lui qui en a fourni à Démocrite les principaux éléments. La tradition qui attribue l'invention de ce même système à un philosophe phénicien du nom de Moschus, plusieurs siècles avant la guerre de Troie, n'est pas assez sérieuse ni surtout assez précise pour faire tort à l'originalité de Leucippe ; et quant à l'observation de Ritter (*Histoire de la philosophie ancienne*, l. VI, ch. II), que la philosophie atomistique a dû être connue dans la Grèce avant Leucippe et Démocrite, puisque déjà Anaxagore et Parménide s'élèvent contre l'idée du vide, cette observation ne peut pas affaiblir le témoignage unanime de tous les anciens historiens de la philosophie : car les atomes et le vide peuvent très-bien se concevoir séparément ; et parce qu'on a attaqué celui-ci, il n'en résulte pas nécessairement que ceux-là fussent déjà imaginés.

Mais quelle est précisément la part de Leucippe dans le système dont il est l'inventeur ? Voilà ce qu'il n'est pas facile de décider : car Aristote et les autres écrivains de l'antiquité, qui font autorité en cette matière, citent rarement une opinion de Leucippe qu'ils n'attribuent en même temps à Démocrite, et réciproquement. Cependant il y en a quelques-unes dont l'honneur est exclusivement rapporté au premier. Aux idées de cette nature il faut ajouter celles qui sont nécessairement communes aux deux philosophes, et qui constituent les principes indispensables de leur système. En réunissant ces deux sortes d'éléments, on obtient les résultats que nous allons exposer.

Toute la doctrine de Leucippe, comme celle de Démocrite, se fondait sur l'existence du vide et celle des atomes. C'est lui seul, à ce qu'il paraît, qui a trouvé les preuves destinées à établir l'existence du vide. Ces preuves sont : 1° l'existence du mouvement, qui, en l'absence du vide, est tout à fait inconcevable et impossible ; 2° la compressibilité de certains corps, comme, par exemple, le vin renfermé dans une outre ; 3° ce fait, qu'on a beau entasser des cendres dans un vase, il y reste toujours assez de place pour y faire pénétrer une certaine quantité d'eau ; 4° la nutrition des animaux, qui suppose assez de place entre les éléments des corps vivants pour y laisser pénétrer des éléments nouveaux. De ces divers phénomènes il tirait la conclusion que le non-être existe aussi bien que l'être, ou le vide aussi bien que le plein, et que ces deux choses se pénètrent l'une l'autre.

De cette pénétration mutuelle du vide et du plein résulte nécessairement la divisibilité de la matière ; mais cette divisibilité a des limites, autrement il n'y aurait que du vide dans la nature. La démonstration de ce point appartient à Démocrite, non à Leucippe, qui s'est borné à l'affirmer, c'est-à-dire à admettre comme évidente de soi l'existence des atomes.

Le nombre des atomes est infini, aussi bien que le vide dans lequel ils nagent, et où ils forment par leur rencontre toutes les parties de l'univers. Les qualités qui appartiennent aux atomes paraissent avoir été nettement déterminées par Leucippe et conservées par Démocrite. Elles sont au nombre de trois : la solidité, la figure et le mouvement. La première de ces qualités est indestructible, la seconde varie à l'infini, enfin le mouvement, qui est également essentiel à tous les atomes, est cependant plus ou moins précipité selon leur forme. La forme ronde lui est plus favorable que les autres ; de là vient que les corps les plus actifs et qui paraissent être les moteurs des autres sont composés d'atomes ronds. C'est Démocrite, et non Leucippe, qui a déterminé les différentes espèces de mouvements dont les atomes sont susceptibles.

La doctrine qui fait de l'âme un agrégat d'atomes ronds ou de feu a été commune aux deux philosophes et est la conséquence trop directe de ce qui précède pour ne s'être pas présentée immédiatement à l'esprit de Leucippe. A cette doctrine se rattache celle de la vie, ou qui identifie la vie avec la respiration, qui la fait consister dans un flux et reflux d'atomes ronds. Mais c'est à Démocrite qu'il appartenait de faire sortir de ces grossières suppositions tout un système de psychologie. C'est lui, comme le dit expressément saint Clément d'Alexandrie (*Admonit. ad gentes*), qui a inventé les émanations ou images représentatives des corps, et qui a fondé sur cette hypothèse sa théorie de la sensation, de la perception, des songes ; enfin qui a donné à l'atomisme une théologie et une morale d'accord avec ses principes cosmogoniques. C'est donc à l'article DÉMOCRITE qu'il faut chercher l'exposition complète de la théorie des atomes ; c'est là aussi que nous avons indiqué les auteurs à consulter tant sur Leucippe que sur Démocrite.

LEVOYER (Jean), en latin *Visorius*, né au Mans dans les premières années du XVIe siècle, nous est recommandé par son compatriote La Croix du Maine, comme un « homme docte en grec et en latin ». Le même bibliographe lui attribue des vers, de la prose, et nous ne savons quel ouvrage historique qui n'a jamais vu le

jour : mais il oublie d'accorder même une simple mention à ses traités philosophiques. Professeur de philosophie au collége de Bourgogne, à Paris, J. Levoyer fut un des premiers adversaires du péripatétisme scolastique ; il vint après Lefèvre d'Etaples, mais avant Ramus. On a de lui : *Compendiosa librorum Rudolphi Agricolæ de inventione Dialecticæ Epitome*, in-8, Paris, 1534 ; — *Joannis Visorii ingeniosa nec minus elegans ad dialecticæ candidatos Methodus*, in-8, *ib.*, 1534 ; — *Topica Marci Tullii Ciceronis cum Anicii Manlii Boetii et Joh. Visorii commentariis*, in-4, *ib.*, 1538. Ce commentaire des *Topiques* a été souvent réimprimé avec ceux de Boèce et de Latomus ; nous en connaissons six éditions. Dans sa *Méthode* et dans l'épître dédicatoire annexée à son commentaire des *Topiques*, J. Levoyer nous donne quelques détails intéressants sur l'état de l'école de Paris vers le milieu du XVIe siècle. Les grandes querelles s'agitaient entre les Hiberniens au langage ténébreux (*tenebræ hibernicæ*), et les barbares espagnols (*hispanica barbaries*), c'est-à-dire entre les disciples de Duns Scot et ceux de saint Thomas, dont les plus notables étaient alors quelques réguliers portugais ; mais le public n'avait pas d'oreilles pour les entendre : compromise par les excès de l'argumentation syllogistique, la philosophie avait beaucoup perdu de son crédit, et l'étude à la mode était celle du droit civil.

Il y a une notice sur J. Levoyer dans les *Singularités histor. et littér.* de dom Liron, t. I, p. 470. L'abbé Goujet a pris soin de rappeler ses titres à la reconnaissance des philosophes, dans son *Histoire du collége royal*, t. I, p. 16 de l'édition in-12.

B. H.

L'HERMINIER (Nicolas), né à Saint-Ulphace, au Maine, le 11 novembre 1657, fut un des notables adversaires du cartésianisme. Il a laissé une *Somme de théologie*, en 6 vol. in-8. Le premier de ces volumes parut en 1700 et le dernier en 1719 ; il y en eut ensuite diverses éditions. Si nous ne pouvons nous occuper ici de tous les Sorbonnistes qui prirent successivement la parole pour dénoncer à l'Église l'hétérodoxie des formules cartésiennes, nous devons ne pas omettre le nom de Nicolas L'Herminier, dialecticien habile, théologien éclairé, tolérant, qui se fit proscrire par les jésuites à cause de son attachement à la doctrine de saint Augustin, après avoir obtenu leurs suffrages dans sa polémique contre les disciples de Descartes. Voici dans quels termes L'Herminier argumente contre la thèse fameuse des *Méditations*. Oui, l'intelligence peut s'élever *a priori* jusqu'à l'idée d'un être souverainement parfait ; mais s'il est admis que la démonstration de l'existence de Dieu ne peut être obtenue que par ce moyen, comment échapper aux conclusions de Spinoza ? L'être souverainement parfait, c'est l'être absolu ; l'être absolu, c'est la substance une : voilà, suivant L'Herminier, ce que proclame à bon droit la logique fière et audacieuse du philosophe d'Amsterdam. Mais c'est l'athéisme que cette doctrine ; elle n'est donc satisfaisante ni pour la foi, ni pour la raison. Or, l'intelligence ne répond-elle à la question de Dieu que par l'idée pure de l'être ? Ne possède-t-elle pas aussi l'idée de cause ? Oui sans doute : et cette idée de cause ne combat-elle pas vivement, au sein de la conscience humaine, les assertions téméraires de la nouvelle secte réaliste ? La démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de cause doit donc être préférée, dans l'ordre des preuves rationnelles, à l'argument favori des cartésiens ; bien plus, cet argument doit être rejeté, comme suspect d'avoir engendré le spinozisme. Est-il vrai, d'ailleurs, que cette idée de l'être souverainement parfait soit donnée par la raison pure, comme Descartes le suppose ? Sur ce point L'Herminier contredit très-ingénieusement les docteurs de l'Oratoire, ses premiers maîtres. D'abord, dit-il, il est faux qu'il y ait en nous une idée parfaite de l'être infini. Pour être l'exacte représentation de son objet, cette idée devrait elle-même être infinie ; « elle devrait avoir plus de réalité objective que l'idée d'une chose finie. » Or, nous ne concevons pas l'infini autrement que le fini ; l'esprit peut multiplier le temps par lui-même, mais cette opération mathématique ne lui donnera jamais l'idée vraie de l'éternité. Ainsi des autres attributs divins. Allant ensuite au delà, L'Herminier nie que l'idée de l'être soit la preuve de l'être, et il développe comme il suit cette objection nominaliste : « Pour démontrer que l'idée de l'infini suppose nécessairement l'existence d'un être infini, il faut dire, avec Descartes, que la cause de l'idée doit posséder formellement (*formaliter*) les perfections représentées par cette idée : or, il n'est pas vrai que la cause d'une idée doive posséder formellement les perfections représentées par cette idée ; il suffit qu'elle les possède virtuellement et représentativement : en effet, la cause de l'idée contenant les perfections de l'idée, il ne s'ensuit pas qu'elle contienne en outre les perfections de l'objet de l'idée. Donc on ne peut prouver par l'idée que nous avons de Dieu l'existence d'un être infini, cause de cette idée. Si cette preuve est acceptée, les philosophes anciens nous établiront par le même raisonnement l'existence de leurs mondes infinis, de leurs principes des choses infinis : car ils seront autorisés à raisonner ainsi : s'il y a en nous l'idée d'une substance infinie, une telle idée ne peut nous avoir été inspirée que par une substance infinie ; or, nous trouvons en nous cette idée d'une substance infinie ; donc.... » Hâtons-nous de dire que ces prémisses peuvent conduire à l'idéalisme, ou au mysticisme, ou au sensualisme, et que L'Herminier donne dans tous les écarts des sensualistes. Mais comment être tout ensemble philosophe sensualiste et théologien catholique ? On ne le peut, sans commettre à l'égard de la logique les plus graves irrévérences, et L'Herminier s'est plus d'une fois rendu coupable de ce délit. Nous avons cru devoir, toutefois, consacrer une notice spéciale à ce théologien assez mal noté, qui s'est inscrit au nombre des philosophes, en opposant aux cartésiens des arguments et non des injures.

On trouve d'amples renseignements sur la vie et les écrits de L'Herminier dans la *Nouv. biblioth. des auteurs ecclésiast.* d'Ellies Dupin, t. XIX, p. 359 de l'édition in-4, et dans l'*Hist. littér. du Maine*, par M. B. Hauréau, t. VII, p. 239-259.

B. H.

LHUILIER, Genevois, membre de la Société d'éducation de Pologne, demeurait à Varsovie dans la dernière partie du XVIIIe siècle, cultivant les mathématiques et la philosophie. Il est connu dans le monde philosophique par les recherches qu'il entreprit, de concert avec un de ses compatriotes, Prevost, sur la théorie du vraisemblable et le calcul des probabilités : recherches dont les résultats furent consignés, sous forme de dissertations, dans le *Recueil des Mémoires de l'Académie royale de Prusse*. Cette même Académie accorda à Lhuilier, en 1786, un prix sur cette question : « Quelle est la notion claire et précise qu'il faut se faire de l'infini mathématique ? » L'ouvrage couronné a pour devise ce mot de Bailly, souvent cité depuis : « L'infini est le gouffre où s'absorbent nos pensées. »

Voy. *Mémoires de l'Académie royale de Berlin*, année 1796 : *Sur l'art d'estimer la probabilité des causes par les effets*, où l'on trouve un précis historique des recherches modernes sur la probabilité ; — *Sur l'utilité et l'étendue du principe par lequel on estime la probabilité des causes*, année 1797 ; — *Application du calcul des probabilités à la valeur du témoignage*, où sont résumés et complétés les travaux analogues des Bernoulli, de Prémontval, d'Euler, de Beguelin, de Lambert, d'Anières, de Weguelin, et préparés ceux de Laplace. C. Bs.

LIBERTÉ. Le mot *liberté* a deux sens parfaitement distincts, suivant qu'on se place au point de vue philosophique ou au point de vue politique. Vous pouvez considérer l'activité humaine dans son développement spirituel, se déployant à de certaines conditions et avec de certains caractères, sur cette scène intérieure où la conscience l'atteste, où la réflexion peut la décrire ; et cela, abstraction faite de toute manifestation extérieure et sensible. Ainsi envisagée, l'activité humaine est libre, et voilà la *liberté morale*, source et condition de toute autre liberté. Vous pouvez aussi considérer l'activité humaine sous un autre point de vue, la suivre au milieu de la vie sociale, dans ses diverses manifestations, dans ses divers rapports avec les institutions et les lois, dans les limites diverses que lui imposent les formes changeantes des gouvernements. Ici encore l'activité humaine est capable de liberté, mais d'une liberté qui n'a rien d'absolu, et dont les bornes mobiles se déplacent à mesure que changent les climats, les codes, les mœurs. Ce n'est plus la liberté morale, c'est la *liberté politique*. Le problème se complique et s'agrandit : liberté individuelle, liberté de la presse, liberté de la parole, liberté de conscience, liberté d'association, liberté du commerce et de l'industrie, tels sont les nombreux aspects sous lesquels se présente tour à tour la liberté politique. Nous les indiquons sans vouloir les aborder ; nous nous enfermons ici dans le cercle déjà assez étendu de la question philosophique, et nous considérons la liberté comme phénomène moral, indépendamment de ses applications, limitations et variations extérieures.

Les philosophes sont loin de s'accorder sur la nature de la liberté. Sans parler des systèmes de l'antiquité, il est aisé de se convaincre que les plus éminents philosophes des derniers siècles, Descartes, Spinoza, Leibniz et Kant, ont donné de la liberté morale des définitions différentes ou même contradictoires. Les ennemis de la philosophie triomphent de ce désaccord : quoi ! toujours des systèmes, et jamais de doctrine définitive ! La liberté est un fait de conscience : si la psychologie ne peut le saisir d'une prise ferme et sûre, où est sa certitude ? où est son autorité ? Si, pouvant l'atteindre, les psychologues le défigurent ou le nient, où est leur bonne foi ? Dans les deux cas, que devient l'honneur de la philosophie, convaincue de ne pouvoir éclairer l'homme sur une question essentiellement humaine, où sont engagés nos besoins les plus impérieux et nos plus chers intérêts ? Ceux qui tiennent ce langage oublient un fait qui nous paraît très-propre à montrer le vide de tant de hautaines déclamations : c'est que sur cette question de la liberté, les théologiens n'ont pas beaucoup mieux réussi à s'accorder que les philosophes. Dès les premiers siècles de l'Église, on voit éclater la querelle de la grâce et du libre arbitre. Pélage et Célestius proclament l'homme maître de sa destinée ; mais, dans leur culte ardent pour la liberté, ils en oublient plus d'une condition fondamentale, et provoquent d'énergiques réactions. Les manichéens, en confessant de bouche le libre arbitre, le suppriment en effet, comme les pélagiens retranchaient la grâce, sous prétexte de la limiter. Au milieu de ce débat s'élève la voix imposante de saint Augustin, qui cherche à fixer avec sûreté l'équilibre mystérieux du libre arbitre et de la grâce. A-t-il tenu la balance égale ? A-t-il résolu la difficulté d'une manière définitive ? On peut en douter en voyant renaître entre saint Thomas et Duns-Scot, entre Luther et Érasme, entre Arminius et Gomar, entre Port-Royal et Molina la vieille querelle, et en entendant invoquer par Luther et Calvin, comme par Jansénius et Saint-Cyran, le nom révéré de l'adversaire de Pélage. Que fait cependant l'Église au milieu de ces orageux débats ? Elle fait comme le sens commun : elle défend les droits de l'action divine contre les partisans exclusifs de la liberté, et contre les zélateurs de la grâce invincible elle maintient l'indépendance et la responsabilité de l'homme. Rien de plus sage assurément que cette double affirmation ; mais désarme-t-elle les adversaires, et donne-t-elle un dénoûment à ce drame toujours renaissant, dont les acteurs s'appellent tour à tour pélagiens et prédestinatiens, scotistes et thomistes, calvinistes et arméniens, jansénistes et molinistes ? Évidemment non, et cette impuissance manifeste tient à la même cause qui va nous servir à expliquer les contradictions des systèmes philosophiques : c'est que le problème de la liberté morale, loin d'être simple, est un des plus compliqués où le théologien et le philosophe puissent fixer leurs méditations.

S'il ne s'agissait que de constater l'existence de la liberté, elle nous est attestée si énergiquement par la conscience, elle est inscrite en caractères si éclatants dans l'histoire du genre humain et dans toutes les institutions sociales, qu'il ne serait venu à l'esprit d'aucun philosophe de la mettre en doute. Mais si l'homme agit librement, il n'agit pas avec une indépendance absolue. Ses déterminations s'appuient sur des motifs. Quels sont ces motifs ? sont-ils de même nature et de même origine, ou d'origine et de nature différentes ? quelle est la limite précise de leur action ? quel est le mode, le *comment* de leur influence ? Ce n'est pas tout : supposez ces questions résolues, il reste à mettre le libre arbitre en harmonie avec un autre ordre de vérités également certaines. Comment la part d'indépendance qui revient à l'homme s'accorde-t-elle avec l'économie générale du monde, avec cette espèce de géométrie inflexible qui semble présider à tous les mouvements de l'univers ? Comment croire Dieu prescient et l'homme libre, Dieu tout-puissant et la créature responsable ? Dieu lui-même est-il libre ? S'il ne possède pas la liberté, comment a-t-il pu en doter l'homme ? s'il la possède, comment est-il impeccable ? Cette liberté divine est-elle indépendante de toute raison d'agir ? Si vous l'affirmez, elle n'a plus rien de commun avec la liberté humaine que le nom. Si vous le niez, vous semblez assujettir à une condition l'être absolu et inconditionnel, vous semblez même le faire descendre aux hésitations misérables de notre activité imparfaite. Quel abîme de difficultés ? quelle source de dissidences et de contradictions ! C'est ce qui fait comprendre, et c'est aussi ce qui doit faire absoudre les théologiens et les philosophes. Tant qu'il ne s'agit que de constater la liberté, ils sont d'accord entre eux et avec le genre humain. C'est seulement lorsqu'ils s'efforcent de définir scientifiquement la liberté,

d'en approfondir les conditions, de la mettre d'accord, soit avec d'autres faits de la nature humaine, soit avec des vérités d'un ordre supérieur, d'en pénétrer enfin l'essence générale et le mode d'action; c'est alors que les difficultés naissent, et qu'éclatent les opinions contraires. Pour notre part, nous ne pensons pas que ces oppositions soient jamais complétement abolies, et que les difficultés qui les suscitent puissent recevoir une explication complète et définitive; mais ce n'est point à dire pour cela que la philosophie soit condamnée, sur un article si essentiel, à l'immobilité et à l'impuissance. La philosophie a beaucoup fait pour éclaircir les redoutables obscurités de ce problème, et chaque jour elle y porte quelque lumière nouvelle. Elle a entre les mains un moyen assuré d'accroître rapidement son trésor; ce moyen, c'est l'analyse psychologique. A mesure que la méthode d'observation intérieure s'établit de plus en plus en philosophie, à mesure qu'on s'accoutume à chercher, non dans les images des sens ou dans les abstractions de l'entendement, mais dans une psychologie attentive et sévère, le secret de toutes les grandes énigmes métaphysiques, le moment approche où le problème de la liberté, sans être éclairci dans toutes ses profondeurs, pourra recevoir une solution régulière et scientifique.

Selon nous, la méthode psychologique n'a jamais été appliquée dans toute sa rigueur et dans toute sa sincérité à la matière qui nous occupe. Si nous entendons bien cette méthode, elle impose ici au philosophe deux conditions essentielles : premièrement, il doit chercher dans l'homme, et non ailleurs, à la lumière de la conscience, le type primitif de la liberté. La liberté, en effet, peut se trouver dans les êtres les plus différents, sous les formes les plus opposées; elle existe au-dessus de l'homme, elle peut exister au-dessous de lui; mais, au lieu de s'en former une idée abstraite ou un idéal arbitraire, au lieu d'en chercher le modèle au hasard dans la nature, n'est-il pas évidemment nécessaire de l'observer d'abord tout près de nous, au dedans de nous, là où elle nous apparaît face à face, sans intermédiaire et sans voile? Voilà la première condition d'une théorie vraie de la liberté. La seconde c'est, après avoir saisi dans la conscience le type de l'activité libre, de s'attacher à son essence, en ayant soin de la dégager de tout ce qu'elle renferme de variable et de particulier, et de ne la transporter en Dieu qu'après en avoir sévèrement retranché tout élément d'imperfection et de négation. Il est, en effet, très-certain que tout ce qui est positif et substantiel dans l'homme, aussi bien que dans les autres êtres, vient de Dieu et doit se retrouver en lui d'une manière éminente; mais il est également clair qu'entre la liberté de l'homme et celle de Dieu on doit trouver cette même différence qui sépare en tout l'être des êtres de ses créatures; ainsi, deux conditions d'une théorie solide de la liberté : 1° en chercher le type vrai dans la conscience; 2° distinguer l'essence pure de la liberté des limitations et des imperfections que lui impose la nature humaine.

Toutes les erreurs où sont tombés les philosophes sur la matière de la liberté viennent de l'oubli de l'une de ces deux conditions. C'est pour avoir manqué à la première que l'on s'est jeté dans les deux systèmes du *déterminisme* et de la liberté d'*indifférence*, systèmes contradictoires, dont le dernier suppose que l'homme peut se déterminer sans motifs; l'autre, que les motifs déterminent invinciblement la volonté : deux excès également déraisonnables, également démentis par une analyse exacte de la conscience. C'est pour avoir manqué à la seconde condition, que d'autres philosophes sont tombés dans deux erreurs non moins dangereuses que les précédentes : les uns, transportant au sein de la nature divine le fait humain de la liberté, ont chargé Dieu des hésitations et des faiblesses de notre imparfaite humanité; les autres, pénétrés de la profonde séparation qui existe entre Dieu et l'homme, ont supposé en Dieu une liberté tellement absolue, tellement inconditionnelle, qu'elle n'a plus aucun rapport avec la liberté humaine et se confond avec la nécessité.

Nous allons essayer d'éviter ces écueils et de faire voir, d'une part, que les motifs agissent sur la volonté sans la déterminer; de l'autre, que la liberté de Dieu, toute supérieure qu'elle soit à la liberté humaine, a au fond la même essence.

Observons-nous attentivement dans quelqu'une de ces circonstances de la vie où tout homme s'est trouvé placé mille fois : un ami a confié un secret à mon honneur; je puis, en livrant ce secret, faire ma fortune et en même temps perdre l'homme que je hais le plus au monde; me voilà agité entre deux alternatives contraires, dont l'une me fait voir la satisfaction de mon ambition et de ma vengeance achetée au prix de l'honneur, et l'autre le respect de la parole donnée et ma conscience pure et satisfaite : quel homme de bonne foi osera dire que cet exemple est chimérique? qui n'a traversé en mainte occasion des épreuves analogues? Analysons ce fait d'une manière approfondie et tirons-en toutes les conséquences qu'il renferme.

Et d'abord, s'il y a une chose certaine, évidente, incontestable, c'est qu'entre ces deux alternatives, garder mon secret et le trahir, je suis parfaitement libre : j'entends par là que je sens avec une force invincible que ces deux actes sont également possibles, qu'ils sont également renfermés dans ma force active, et que, pour que l'un d'eux se réalise plutôt que l'autre, il faut et il suffit que je le veuille. Je suis donc libre; mais à quelles conditions? c'est ce qu'il s'agit maintenant de reconnaître. J'ai trahi le secret de l'honneur, je l'ai trahi sciemment et volontairement, dans la plénitude de ma liberté; cette détermination a-t-elle été prise sans motifs? Évidemment non; j'ai cédé à l'attrait de l'ambition, j'ai voulu satisfaire ma haine, et c'est pour cela que j'ai succombé. Supposez qu'il n'y eût en moi ni calcul, ni convoitise, ni colère, ni passion d'aucune sorte, mon acte serait inexplicable, je ne l'aurais pas accompli. Mais supposons, au contraire, que je reste fidèle à mon serment, cette fidélité n'est-elle pas également motivée? Elle l'est incontestablement : d'une part, en effet, la raison me dit clairement qu'un secret d'honneur est inviolable; et de l'autre, mon cœur, plein du souvenir de l'ami absent, m'encourage en secret à garder ma foi.

En généralisant ce fait, j'en veux tirer deux conséquences : la première, c'est que toute détermination libre suppose des motifs; la seconde, c'est que ces motifs influent sur la volonté sans la déterminer nécessairement.

On a soutenu que l'homme est capable de se déterminer sans motifs. Cette opinion, fort répandue au moyen âge, a été reprise dans les temps modernes et acceptée à des degrés divers par des hommes de beaucoup de sens, Clarke et Reid par exemple, et même par des esprits supérieurs, comme Bossuet et Fénelon. On a donné le nom de *liberté d'indifférence* à cette liberté

sans motifs, absolue, inconditionnelle, et on l'a attribuée tour à tour à l'homme et à Dieu. On ne s'est pas contenté de soutenir que l'homme et Dieu même peuvent agir sans motifs, on a fait de cette indépendance absolue l'essence de la liberté. Pour nous, fidèles à la méthode que nous nous sommes tracée, nous ne disserterons pas sur la liberté en général, sur une liberté idéale et abstraite; avant d'oser dire ce que peut être la liberté de Dieu, nous demanderons à la conscience ce qu'est en effet notre propre liberté, et sous quelles conditions elle s'exerce dans la vie réelle. Et d'abord, il est clair qu'à ne considérer que les occasions un peu importantes de la vie, nos déterminations libres sont fondées sur des motifs : l'ambition, la haine, la vengeance, le devoir, l'honneur, l'intérêt, voilà les ressorts de la conduite humaine; toute action matérielle dont on n'aperçoit pas le rapport à quelqu'un de ces mobiles intérieurs est considérée comme obscure et inexpliquée; ou si l'on n'en cherche pas le motif, c'est qu'elle paraît tout à fait insignifiante. Aussi que font les partisans plus ou moins décidés de la liberté d'indifférence? Ils vont chercher dans la vie humaine ces actions sans nom et sans importance, qui échappent par leur petitesse ou leur promptitude à toute appréciation. Le docteur Reid nous demandera, par exemple, si, quand on choisit dans sa bourse une guinée entre autres pour faire une aumône ou acquitter une dette, on a quelque motif de faire ce choix. Et cependant, dit-il, nous sommes parfaitement libres de prendre telle guinée de préférence à ses voisines. Reid demande encore avec quelque ironie si l'on se croit bien sûr que l'âne de Buridan mourrait de faim plutôt que de déroger au principe de la raison suffisante. Au lieu d'insister sur ces arguments d'école et sur toutes ces puérilités surannées, cherchons dans la vie réelle ce que c'est qu'une action sans motifs; il nous sera aisé de reconnaître qu'une action sans motifs est une action sans but, je veux dire une action dépourvue d'intentionnalité, et qu'une action sans motifs et sans but ne saurait être une action libre, puisqu'elle n'est pas même une action intelligente.

Reprenons l'exemple que nous avons choisi : pour rester fidèle à l'amitié et à l'honneur, je garde le secret qui m'a été confié. Cette action a un but, et ce but, c'est de faire mon devoir. Mais à quelle condition me suis-je déterminé à tendre vers ce but? A condition que j'y fusse sollicité par de certains motifs, et quels motifs? Ils sont évidents : d'une part, la conscience de l'obligation où je suis de tenir ma promesse; de l'autre, le besoin de me sentir en paix avec le souvenir de mon ami absent et avec le sentiment de ma propre dignité. Otez à mon action ces motifs, elle n'a plus de but, elle n'a plus de véritable intentionnalité, elle n'est plus possible : car, supposez que cette action me parût bonne en soi sans me paraître obligatoire, je ne serais nullement incliné à l'accomplir; et supposez que rien dans mon cœur ne me sollicitât à retenir le secret qui m'est demandé, il s'échapperait de mes lèvres, ou du moins le hasard seul déciderait de ma discrétion. Il est donc parfaitement clair que tout but suppose un motif, comme tout motif suppose un but, et qu'une action dépourvue de l'un ou de l'autre de ces deux éléments n'est pas une action intentionnelle. C'est le cas de ces actions insignifiantes dont parle Reid, et qu'on est surpris de voir citées aussi par Bossuet. Choisir une guinée entre plusieurs autres, porter la main à droite ou à gauche, ce sont là assurément des actions sans motifs, mais ce sont aussi des actions sans intention et sans but, des actions qui relèvent de l'instinct et de l'habitude, et non de la libre volonté. Quand un soldat marche à l'ennemi, ce qu'il veut, c'est obéir à son chef, défendre sa vie, servir son pays, et il a des motifs pour tout cela; mais remuer les muscles de son corps de telle manière plutôt que de telle autre, il ne le veut pas : c'est l'instinct, c'est la nature qui le veulent pour lui. Nul doute, au surplus, que l'action de la nature n'ait toujours son but, sa raison, son motif, jusque dans le dernier détail des plus petites choses. Le principe de raison suffisante, que Reid a grand tort de mépriser, ne souffre aucune exception. Seulement, il est clair que si vous rapportez l'action totale à l'individu, au lieu de la partager entre lui et la nature, vous pouvez dire que cette action, dans quelqu'une de ses parties, n'a pas de motifs. Elle n'a pas de motifs, mais aussi elle n'a pas de but, elle n'est pas intentionnelle, elle n'est pas intelligente, elle n'a aucun des caractères de la liberté. C'est donc se méprendre étrangement que de voir l'essence de la liberté dans l'indifférence : c'est avilir la liberté humaine en l'enfermant dans le cercle misérable des actions les plus insignifiantes de la vie; c'est préparer l'abaissement de la liberté divine, en la rendant aveugle ou capricieuse, sous prétexte de la rendre indépendante.

Il s'agit maintenant de se demander quelle sorte d'influence les motifs exercent sur la volonté. C'est encore ici à la conscience qu'il faut s'adresser, et non pas aux sens ou au raisonnement abstrait. Si l'on se représente la volonté humaine comme une balance où les motifs jouent le rôle de poids, si l'on se persuade que l'action voulue est un produit dont les motifs sont les facteurs, ou une résultante dont la direction est déterminée par l'action combinée de plusieurs forces ou distinctes ou contraires; si, disons-nous, on examine ainsi les choses en se plaçant hors de la conscience, on prêtera aisément l'oreille aux raisonnements des fatalistes, et on dira avec eux : Ou il n'y a qu'un seul motif qui agisse sur la volonté, et alors il l'entraîne inévitablement; ou il y a plusieurs motifs, et alors c'est le plus fort qui nécessairement l'emporte.

Nous pourrions faire remarquer d'abord que le premier cas est chimérique. Dans toutes les circonstances un peu importantes de la vie, nous sommes sollicités par plusieurs motifs. C'est ce qui est évident, par exemple, pour le cas que nous avons choisi. D'un côté, les calculs de l'intérêt, les inspirations de la haine, le désir de la vengeance; de l'autre, l'amitié, le devoir, la paix de ma conscience, le soin de ma dignité. Cette diversité de motifs a été reconnue par le bon sens avant de l'être par les moralistes, et tout le monde sait que trois grands ressorts gouvernent les affaires humaines : le plaisir, l'intérêt, le devoir. Or, ces motifs étant de nature et d'origine diverses, il est impossible de leur appliquer une mesure commune et de calculer d'avance quel sera le plus fort. Mais la vraie question n'est pas là : elle n'est pas de savoir si plusieurs motifs ou un seul agissent sur la volonté; mais si l'action qu'ils exercent est une action nécessitante. Ici la conscience rend à la liberté un éclatant témoignage. Ma raison me dit que garder un secret est un impérieux devoir. Cette idée de devoir est-elle un poids qui pèse sur mon esprit, une force qui le tire et qui l'entraîne? Si j'obéis à la loi du devoir, ne suis-je pas libre de la violer? On dira peut-être que le devoir agit sur moi, non-seulement comme une loi, mais comme un objet désirable; non-

seulement en parlant de ma raison, mais en excitant ma sensibilité. Je l'accorde ; mais l'attrait que le devoir ou le plaisir ont pour moi peut-il être strictement assimilé à une force qui agit sur un objet matériel? Suis-je donc un être inerte, une girouette animée que les vents contraires font tourner à leur gré? N'ai-je pas en moi le sentiment invincible de la puissance propre qui me caractérise, et en vertu de laquelle je puis céder ou résister, suivre tel motif de préférence à tel autre, faire ceci ou faire cela, ou ne rien faire du tout?

Leibniz soutient que la volonté suit toujours la dernière détermination de l'entendement. Nous faisons toujours, suivant lui, certainement, quoique non nécessairement, ce qui, en définitive, nous paraît le meilleur. C'est que Leibniz n'interroge pas la conscience, c'est qu'il a un système. Il faut, dans le monde fantastique qu'il s'est construit, que l'état présent de chaque monade ait sa raison dans l'état antérieur ; il faut que toute action soit le résultat de toutes les dispositions antécédentes, et la liberté qu'il accorde à l'homme, au sein d'un univers où tout est réglé d'avance, n'est pas celle que chacun de nous sent au dedans de soi.

Un autre grand métaphysicien, Spinoza, tout en reconnaissant que la conscience atteste à l'homme sa liberté, a prétendu concilier ce fait irréfragable avec un système où le principe de la fatalité est poussé à ses dernières conséquences. A l'en croire, chacune des modifications de l'âme humaine a sa cause dans une modification antérieure, qui a elle-même sa cause dans une autre modification, et ainsi de suite, à l'infini. Un acte produit un autre acte, un mouvement produit un autre mouvement, comme un flot pousserait un autre flot dans un océan sans rivage. Mais les modifications de l'âme humaine sont d'une extrême complexité, et parmi elles les unes apparaissent clairement à la conscience, les autres sont plus ou moins enveloppées d'obscurité. Or, qu'arrive-t-il quand je prends tel ou tel parti, quand je me lève, par exemple, pour aller à la promenade? Diverses causes concourent pour amener cet effet : la disposition de mes organes, l'état de mon imagination, le chaud ou le froid, la sérénité du ciel, la douceur de la température, etc. Quelques-unes de ces causes sont connues de moi plus ou moins, et c'est ce que j'appelle les motifs de mon action ; d'autres agissent sourdement, et ce ne sont pas celles qui exercent l'action la moins décisive. Ignorant l'influence de ces dernières causes, ne trouvant pas dans celles que je connais l'explication suffisante de ma détermination, disposé d'ailleurs à m'exagérer ma puissance propre, ravi du sentiment de mon indépendance et de ma grandeur, je me figure que c'est moi qui me détermine par ma propre vertu, indépendamment des motifs, et cette vertu imaginaire, cette chimère de ma faiblesse et de mon orgueil, je la salue du nom pompeux de libre arbitre.

Telle est l'idée que Spinoza se forme de la liberté humaine ; telle est l'explication, à coup sûr très-originale et très-ingénieuse, par laquelle il prétend rendre compte du sentiment du libre arbitre, au nom même des principes du fatalisme le plus absolu qui fut jamais. Mais tout cet échafaudage croule devant une observation fort simple empruntée à la conscience. Suivant Spinoza, c'est de l'ignorance où nous sommes des causes diverses qui influent sur nos déterminations que naît l'illusion du libre arbitre. Plus, par conséquent, nous ignorons nos dispositions intérieures, plus nous agissons d'une manière irréfléchie, plus doit s'exalter en nous le sentiment de notre liberté. C'est ainsi que l'enfant et l'homme ivre, comme Spinoza se plaît à le dire, sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir des actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. A ce compte, plus nous descendrons au fond de nous-mêmes, plus nous nous rendrons compte des motifs de notre conduite, plus nous mettrons de sérieux et de maturité dans nos délibérations, et plus nous verrons tomber pièce à pièce le fantôme de notre liberté. Or, l'expérience donne ici à Spinoza le plus complet démenti, et il suffit d'avoir constaté une seule fois combien est ferme et lumineux, après une délibération sérieuse et calme, le sentiment de notre liberté, pour mettre à nu l'artifice de ce système.

Nous avons constaté la liberté humaine et réduit à leur juste valeur l'influence, incontestable sans doute, mais jamais nécessitante des motifs ; examinons maintenant d'une manière plus précise en quoi consiste cette liberté ; décrivons les formes sous lesquelles elle se présente dans la conscience ; dégageons de ces formes changeantes son essence invariable, et, de la liberté humaine purifiée, élevons-nous par degrés jusqu'à la liberté divine. On trouve dans l'observation de la vie humaine trois formes bien distinctes de la liberté. Tantôt indécis entre le bien et le mal, je finis par succomber, et comme dit un poëte :

. . . . *Video meliora, proboque*
Deteriora sequor.

Tantôt, au contraire, je triomphe de mes penchants mauvais, et, après une lutte plus ou moins longue, plus ou moins douloureuse, je fais mon devoir. C'est entre ces deux alternatives que flotte l'espèce humaine, et quand une âme est parvenue à cet état moral où les chutes sont l'exception et la vertu la règle, il peut sembler que la nature humaine a acquis toute la perfection dont elle est susceptible. Mais au-dessus de la pratique ordinaire du devoir, au-dessus du triomphe laborieux de la vertu sur le vice, il y a une forme de l'activité plus pure et plus parfaite : c'est l'habitude de pratiquer le bien, portée au point de faire cesser la lutte et de rendre aisé et facile le sacrifice lui-même. En un mot, au-dessus de la vertu proprement dite il y a la sainteté. Ainsi, la chute, la vertu, la sainteté, voilà en trois mots l'histoire de la moralité humaine. Reprenons ces trois états, et appliquons-nous à les distinguer sévèrement les uns des autres.

Il est incontestable qu'en de certaines circonstances, qui ne se reproduisent que trop souvent, l'homme voit clairement le bien et le mal, et choisit sciemment et librement le mal à l'exclusion du bien. Plusieurs philosophes n'ont pu croire la nature humaine capable d'un pareil dérèglement. Ils ont pensé que si l'homme fait le mal, c'est que sa raison est obscurcie, et le crime leur a paru un égarement et une folie. La vertu, selon Platon, est chose trop belle et trop sainte pour qu'on puisse la voir et ne pas sentir pour elle un irrésistible attrait. De là cette maxime célèbre de toute l'école socratique : *Nul n'est méchant de son plein gré.* Rien de plus noble au fond que cette doctrine ; mais rien, au premier aperçu, de moins conforme à l'observation et à la vraie notion de la liberté. Sans doute, l'homme ne fait point le mal pour le mal lui-même, et les plus grands coupables se sauraient descendre jusqu'à cet abîme de perversité. J'accorde ce point à Socrate et à Platon ; mais si l'homme ne trouve jamais d'attrait dans le mal, comme mal, il est incontestable que le cours de la vie amène à chaque instant des situations où nous avons à

choisir entre notre intérêt et notre devoir, et où nous immolons celui-ci à celui-là. Je suis intéressé à cacher ou à déguiser la vérité; je me résous à mentir. Assurément le mensonge en soi n'a rien d'attrayant ni d'aimable. Ce qui me séduit en lui, ce n'est pas lui-même, c'est l'avantage que je m'en promets. Ainsi donc, si je mens, ce n'est pas par amour du mensonge; mais en surmontant, au contraire, l'impression de dégoût qu'il m'inspire naturellement. D'un autre côté, je ne suis pas dans l'illusion sur la nature de ma conduite. Je ne crois pas que le mensonge soit bon; j'essayerais en vain de me le persuader; je sens qu'il est mieux d'être sincère. En un mot je rejette le bien, sachant qu'il est le bien, et je fais le mal, sachant qu'il est le mal, bien que le mal lui-même ne soit pas le but de mon action. Autrement, je cesserais d'être responsable; il faudrait déclarer innocents les scélérats les plus pervers; l'homme ne serait libre qu'en étant vertueux, ou plutôt il n'y aurait plus ni vice, ni vertu, ni responsabilité, et la maxime socratique, prise à la rigueur, mène droit à la négation du libre arbitre.

La seconde forme, la forme régulière et normale de la liberté, c'est la vertu. Nous appelons ici proprement vertu le choix ordinaire, le choix réfléchi du bien à l'exclusion du mal. Elle suppose la lutte, l'effort, la souffrance. Toute sainte, toute belle qu'elle puisse être, elle porte encore le caractère d'un être imparfait, sujet à la défaillance et au mal, obligé de lutter contre des penchants déréglés, succombant quelquefois à leur influence, se relevant avec énergie et courage, mais pour retomber encore, ne maintenant enfin la pureté et la dignité de son être qu'au prix des plus douloureux combats; c'est pourquoi la vertu n'est point encore la forme la plus élevée de la liberté. Pour atteindre jusqu'à cet état sublime qui est la sainteté, ou du moins pour en approcher à quelque degré, il faut que l'élément de la réflexion disparaisse et avec lui toute lutte, tout effort, toute délibération. C'est l'habitude qui accomplit cette épuration merveilleuse : la sainteté est son ouvrage. Il est quelques âmes si heureusement douées par la Providence, que la vertu leur est comme naturelle. Leurs inclinations sont si pures, si nobles, si droites, qu'elles n'ont presque aucun effort à faire pour aller au bien. Un élan inné les porte à tout ce qui est beau, pur, harmonieux. Ces âmes vivent dans une perpétuelle innocence, et connaissent à peine le mal. Mais ce n'est point de pareilles natures que se compose le genre humain. Pour l'ordinaire, la vie est une lutte, un déchirement perpétuel; il faut, pour ainsi dire, disputer au mal le terrain pied à pied, être dans une perpétuelle défiance de soi, toujours en éveil, toujours en haleine, toujours dans l'agitation. Mais si l'âme est forte, si elle est patiente, il arrive un temps où la lutte devient moins vive et la victoire moins laborieuse; il semble alors que les ressorts rebelles d'une activité imparfaite soient assouplis par une application obstinée; bientôt une paix délicieuse remplace les agitations de la lutte; le bien se fait sans effort, sans combat. Enfin, il peut arriver qu'il se fasse sans réflexion et sans choix. L'âme n'est plus agitée entre le bien et le mal; elle ne choisit plus; elle ne voit plus le mal; elle ne voit que le bien; pour elle, voir le bien et le faire, c'est tout un.

Mais nous nous trompons, cet état n'est pas fait pour l'homme. C'est un idéal : l'homme y tend sans cesse et peut quelquefois s'en rapprocher; mais il ne saurait l'atteindre. En étudiant les formes successives de la liberté, en nous élevant de degré en degré, de progrès en progrès, nous avons franchi la limite de la perfection humaine; nous avons élevé nos regards vers une région supérieure; nous avons entrevu, nous avons esquissé la liberté divine. La forme de la liberté divine, c'est en effet la sainteté, et toute autre est infiniment au-dessous d'elle. Il est clair d'abord que l'on ne peut sans blasphème attribuer à Dieu cette première forme de la liberté que nous avons rencontrée dans la nature humaine. Dieu ne peut faire le mal. Si le mal n'est pas chez l'homme une pure ignorance, il tient cependant à l'ignorance et à l'imperfection naturelle de l'humanité. L'homme fait le mal, nous l'avons vu, non pour le mal lui-même, mais pour courir à la poursuite du bonheur. Plus éclairé, il comprendrait que le vrai bonheur est inséparable de la vertu, et n'épuiserait pas dans une lutte insensée la meilleure moitié de sa vie. En Dieu, dans l'être souverainement intelligent, cette lutte, cette ignorance ne peuvent être supposées sans grossière contradiction.

Peut-on dire de Dieu qu'il préfère le bien au mal, et, est-ce se former une idée assez élevée de sa perfection que de lui attribuer cette seconde forme de la liberté que nous avons proprement appelée la vertu? Nous ne le pensons pas. D'abord, supposer que Dieu hésite entre le bien et le mal, qu'il fait effort, qu'il délibère, c'est souiller sa majesté des faiblesses de notre nature misérable. Supposez-vous seulement qu'il choisit sans hésitation et sans lutte? c'est encore humaniser Dieu. Pour que Dieu pût choisir entre le bien et le mal, il faudrait qu'il fût capable du mal. Or, c'est ce qui répugne évidemment à l'indéfectible pureté de son essence. Il faut donc sortir de ces idées trop humaines, et dire que Dieu fait le bien sans être soumis à la condition de la réflexion et du choix. Dira-t-on qu'il n'est point libre de faire le bien, s'il ne l'est aussi de faire le mal, et que la réflexion et le choix sont une condition essentielle de la liberté? Ce serait oublier que dans l'homme lui-même, l'analyse psychologique nous a révélé un état moral où l'habitude supprime et éteint par degrés la réflexion, le choix, l'idée du mal. Ce que l'homme devient, ce qu'il aspire du moins à devenir par habitude, Dieu l'est par nature. La sainteté n'est, en quelque sorte, pour l'homme vertueux qu'un accident fugitif; pour Dieu, c'est sa propre essence. L'homme s'élève péniblement de degré en degré jusqu'à l'idéal de la sainteté. Cet idéal, c'est Dieu même. De l'homme à Dieu, l'essence de la liberté n'a pas changé; seulement elle s'est purifiée. L'activité, l'intelligence, l'intentionnalité, tout ce qu'il y a d'effectif et de positif dans la liberté humaine se retrouve dans la liberté divine; les chutes, les misères, les alternatives, l'effort, la réflexion, le choix même, ont seuls disparu, et bien loin que le type divin de la liberté en ait souffert quelque altération, il semble que nous l'apercevions alors sans voile, dans sa plénitude et dans sa pureté infinies.

La liberté est un sujet d'un trop grand intérêt pour que la plupart des philosophes ne l'aient pas traité avec plus ou moins de développement. Nous citerons seulement ici les ouvrages écrits spécialement sur la liberté ou dont la doctrine a une importance toute particulière. Consultez : Bossuet, *Traité du libre arbitre;* — Spinoza, *Éthique;* — Leibniz, *Essais de théodicée;* — Th. Reid, *Essais sur les facultés actives de l'homme;* — A. Garnier, *Traité des facultés;* — J. Simon, *le Devoir.* Em. S.

LIE-TSEU, ancien philosophe chinois de l'école de Lao-tseu, florissait dans le commencement du IVe siècle avant notre ère. On sait très-peu de chose sur sa vie; on dit seulement qu'il naquit

dans l'État de Tching, province actuelle de Hô-nân et qu'il vécut quarante ans inconnu dans une retraite solitaire. Il a laissé un ouvrage philosophique intitulé *le Livre du vide et de l'incorporel* (*Tchoûng-hiu king*) qui s'est conservé jusqu'à nos jours. En voici un passage qui fera connaître la manière de ce philosophe; il est intitulé *Pronostics* ou *Manifestations célestes* :

« L'être qui reçoit la naissance doit, par sa propre raison d'être, avoir une fin; l'être qui a une fin ne peut pas ne pas avoir cette fin; de même que l'être qui reçoit la naissance n'a pas pu ne pas recevoir cette naissance; et s'il croit perpétuer sa vie, déterminer, calculer sa fin, il tombe dans une erreur grave sur le nombre des années qu'il lui est donné de vivre. Ce qui est subtil et spirituel (dans l'être vivant ou l'homme) est la portion du ciel; ce qui compose la chair et les os est la portion de la terre. Ce qui appartient au ciel est pur, et se disperse; ce qui appartient à la terre est trouble, impur et se réunit. Les parties subtiles et spirituelles se séparent de la forme corporelle, et chacune d'elles retourne à son essence véritable. C'est pourquoi on appelle ces parties : *parties subtiles et spirituelles qui s'en retournent* (*kouei*). Le nom de *kouei*, qu'on leur a donné, signifie *retourner*; mais *c'est retourner à son véritable principe, à sa demeure primitive*. L'ancien empereur Hoang-ti a dit : *L'essence subtile et spirituelle rentre dans la porte ou dans sa matrice; les os et la chair retournent à leur racine, à leur principe*. Reste à savoir comment ce qu'il y a de supérieur en nous continue d'exister? » Voy. Tchou-tseu Hun, k. 2.

G. P.

LIEUX COMMUNS, voy. TOPIQUES.

LIGNAC (Joseph-Adrien Le Large, abbé de), prêtre de l'Oratoire, issu d'une noble famille de Poitiers, mort à Paris en 1762. C'est un métaphysicien du plus grand mérite, quoique la plupart des historiens de la philosophie ne lui accordent pas même l'honneur d'une simple mention. Mais cet oubli s'explique par les qualités mêmes de l'abbé de Lignac, c'est-à-dire par l'isolement où sa doctrine a dû le placer, n'ayant pas assez d'éclat ni de hardiesse dans la forme pour faire passer sur l'austérité et la modération du fond. Disciple de Descartes et de Malebranche, dans un temps où l'on ne jurait que par Locke et Condillac, il osa réformer en plusieurs points, notamment dans la question de l'origine des idées, la doctrine de ses maîtres en même temps qu'il défendait contre tout son siècle la cause du spiritualisme et de la religion, et lui donnait l'exemple de la vraie méthode philosophique. Réunissant à l'étude de la métaphysique celle des sciences naturelles, il a pu attaquer sur son propre terrain le matérialisme, qui, dès cette époque débordait de toute part la philosophie de la sensation. C'est dans ce but qu'il écrivit ses *Lettres à un Américain sur l'Histoire naturelle de M. de Buffon* (9 vol. in-12, Hambourg, 1751-1756), destinées à combattre les opinions les plus hasardées et les plus dangereuses de l'illustre naturaliste et le système de Needham sur la génération des corps organisés. On sait de quelles ressources ont été les observations de ce dernier pour l'auteur du *Système de la nature*. Encouragé par l'accueil bienveillant que reçut cet ouvrage, l'abbé de Lignac osa entreprendre une tâche plus vaste, conçue sur un plan très-bien ordonné : il devait, comme il nous l'apprend lui-même, réfuter dans un premier écrit les théories de Locke et de ses disciples, c'est-à-dire l'empirisme et le matérialisme; un autre était destiné à combattre le fatalisme, inévitable conséquence des systèmes précédents; un troisième avait pour titre et pour objet l'analyse des sensations; enfin, après avoir rétabli la vérité dans l'ordre de la nature et de la raison, il se proposait de démontrer la nécessité et l'existence de la révélation. Mais le temps lui a manqué pour remplir ce dessein : des quatre traités qui devaient y concourir, le dernier est resté en projet; le troisième, quoique entièrement terminé, comme l'auteur lui-même nous l'affirme, n'a jamais vu le jour; les deux premiers seuls ont été publiés, mais ne sont pas aussi connus qu'ils méritent de l'être : l'un est intitulé *Éléments de la métaphysique, tirés de l'expérience*, ou *Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme* (in-12, Paris, 1753); l'autre *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes* (3 vol. in-12, Auxerre, 1760). Ces deux ouvrages, nous ne craignons pas de le dire, peuvent être placés, au moins pour certaines parties, à côté de ceux de Reid, de Dugald Stewart et des *Fragments* de M. Royer-Collard. Avec des opinions plus décidées, et par cela même un peu hypothétiques quelquefois, ils nous offrent des observations aussi exactes et une critique non moins exercée. M. Cousin, dans son *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* (1re série, t. I, 28e leçon, édit. de 1846), les a appréciées avec beaucoup de justesse; mais le plan de son cours ne lui permettait de s'en occuper que sous un point de vue très-borné, celui de l'existence personnelle. Nous allons essayer de les faire connaître d'une manière plus complète; et, comme ils ne sont pas composés avec un très-grand art et qu'ils portent souvent sur les mêmes questions, nous n'aurons aucun scrupule à les éclairer l'un par l'autre.

Le premier, c'est-à-dire les *Éléments de métaphysique* ou les *Lettres à un matérialiste*, sont dirigés, comme nous l'avons dit, contre Locke et ses disciples. Les conséquences de leurs principes sont parfaitement indiquées par ces mots : « La doctrine de Locke, que l'on trouve si lumineuse, est tellement équivoque, qu'elle conduit également à ces deux extrémités incompatibles, qu'il n'est pas certain qu'il y ait autre chose que des corps ou autre chose que des esprits. » (*Témoignage du sens intime*, Introd.) Et par quelle méthode démontrera-t-il la fausseté de cette doctrine? Par la méthode même que les philosophes du XVIIIe siècle ne cessent de recommander, et sur laquelle ils se flattent d'édifier tous leurs systèmes, par la méthode de l'expérience. « La métaphysique, dit-il (*Lettres à un matérialiste*, 1re lettre), est la physique des esprits; elle doit être traitée comme la science de la nature : les observations et les expériences que tout homme peut faire sur soi-même en sont les seuls et les vrais principes. » Mais au lieu de remonter comme ses adversaires à un état primitif qui nous échappe, et dont la conscience ni la mémoire ne nous offrent aucune trace, il examinera son état présent; au lieu de s'arrêter obstinément à un seul fait et d'en faire sortir par une nouvelle alchimie nos manières d'être et nos facultés les plus diverses, il recueillera indistinctement, et sans aucun parti pris, tous les phénomènes dont notre âme a la conscience. Voici ces phénomènes dans l'ordre même où l'abbé de Lignac les expose.

1° Nous avons le sentiment de notre existence personnelle de telle manière qu'il nous est impossible de la révoquer en doute ou de la confondre avec celle d'aucun autre être.

2° Nous avons des façons d'être, des impressions, des perceptions, des plaisirs, des peines, dont nous sommes aussi certains que de notre

être lui-même, et que nous ne pouvons nous empêcher de rapporter à nous.

3° Il nous arrive aussi quelquefois d'être réduits à la conscience seule de l'existence, quand notre âme, dégagée de toute impression venue du dehors, ou relative au dehors, se laisse tomber dans un état de rêverie, où il ne lui reste plus que le sentiment de son être. L'abbé de Lignac insiste beaucoup sur cet état chimérique, qu'il appelle le sentiment de l'inertie de l'âme, et sans en faire précisément une condition des vérités qu'il veut défendre, il l'oppose avec une grande confiance à ses adversaires et le compte parmi les faits les plus importants de la psychologie.

4° Nous nous sentons entièrement passifs à l'égard d'un certain nombre de nos manières d'être, et ce sentiment implique une notion sourde d'effet et de cause.

5° L'attrait que nous sentons pour le bien-être, l'aversion que nous inspire tout état pénible, le désir qui nous porte à rechercher l'un et à éviter l'autre sont autant de phénomènes qui apportent avec eux la notion d'activité et supposent cette qualité en nous-mêmes.

6° Ni les modes que nous nous donnons, ni ceux qu'une cause étrangère fait naître en nous, ne nous apparaissent comme nécessaires; nous sentons qu'à la place de ces modes nous pourrions en avoir d'autres sans que le fond de notre être fût changé, et ce sentiment implique les notions de possibilité, de contingence, de liberté.

7° Les modes contingents que nous éprouvons sans pouvoir nous y soustraire, ou sans pouvoir les prolonger ni les rappeler quand nous en avons le désir, nous donnent la notion de nécessité et de dépendance, et par suite d'une volonté toute-puissante sur nous.

8° Puisque, d'après le témoignage de notre sens intime, d'autres modes pourraient être substitués à ceux que nous éprouvons sans que le fond de notre être fût changé, nous sommes forcés de croire que notre être est un, que nous sommes une seule personne ou substance, tandis que nos modes sont multiples et divers.

9° Nous avons la faculté de nous rappeler les modes que nous avons éprouvés autrefois et qui, aujourd'hui, ont cessé d'exister. Or, cette faculté, c'est-à-dire la mémoire, suppose nécessairement que nous sommes la même personne, ou que nous conservons notre identité au milieu des changements qui se succèdent en nous.

10° Nous exerçons une certaine puissance sur notre mémoire; mais la mémoire elle-même n'est point un effet de notre volonté, non plus que les impressions d'où dépend notre bien-être : ce sont des faits contingents dont nous sommes obligés de chercher la cause hors de nous.

11° et 12° Cette cause étrangère qui produit en nous des effets contingents est nécessairement une cause libre; elle est, de plus, une cause intelligente, puisque, pour modifier notre substance, elle doit la connaître; enfin, comme aucune de nos facultés ni de nos manières d'être ne peut se soustraire à son action, dont nous sentons en nous à chaque instant la présence intime, il faut qu'elle soit toute-puissante.

13° Puisque, d'une part, nous n'existons que sous une certaine manière d'être; que, d'une autre part, toutes nos manières d'être, y compris la liberté, sont contingentes, le fond de notre être, c'est-à-dire notre substance, a nécessairement le même caractère. Il faut donc que nous cherchions hors de nous le principe de notre substance comme celui de nos phénomènes, et, comme ces deux choses peuvent exister l'une sans l'autre, nous sommes forcés de les attribuer au même principe : c'est ainsi que s'éveille en nous l'idée d'un Dieu créateur.

14° et 15° Toutes nos perceptions sont singulières et individuelles; mais, comme nous reconnaissons immédiatement une cause toute-puissante, par l'opération de laquelle nous nous sentons exister, nous croyons qu'une infinité d'êtres semblables à chacun de nous sont possibles ou peuvent être créés par la même cause; la notion que nous avons de nous-mêmes devient ainsi un type universel, c'est-à-dire une idée.

16° L'âme a la faculté de raisonner, de comparer les idées, d'affirmer, de nier, de douter, de suspendre son jugement; elle sent que ces facultés ont leur principe et leur siége en elle-même, et que les objets extérieurs ne sont que des occasions de les déployer.

Après avoir présenté ces observations, l'abbé de Lignac demande à son correspondant s'il les admet ou non : car, dit-il, on n'argumente point contre des faits, et l'on se flatterait de démontrer l'impossibilité d'une expérience qu'on n'en détruirait pas la réalité. Mais comment ne pas admettre que nous avons le sentiment de notre existence; que nous croyons fermement à notre unité et à notre identité; que nous nous apercevons comme des êtres intelligents, actifs et libres? Or, ce petit nombre de faits suffit pour renverser le principe que toutes nos idées viennent des sens. En effet, nos sensations, étant variables et multiples, ne peuvent pas nous montrer à nos yeux comme une seule et même personne; nos sensations, étant des manières d'exister où nous sommes entièrement passifs, ne peuvent pas nous donner l'idée de la volonté et de la liberté. Il nous arrive souvent de redresser par le jugement des erreurs de nos sens et de douter des objets de nos sensations; douter, juger, affirmer et penser ne sont donc pas la même chose que sentir. Enfin nous sommes parfaitement convaincus que telle ou telle sensation que nous éprouvons dans ce moment pourrait ne pas exister sans que notre être fût détruit ou diminué; ce ne sont donc point les sens qui distinguent en nous un fond qui ne change pas et des modifications qui changent. Le sentiment de notre existence ne nous abandonne pas même en l'absence de toute sensation, c'est-à-dire dans la léthargie et le sommeil le plus profond : car nous savons, en nous réveillant, que nous sortons d'un état pour entrer dans un autre; or, d'où saurions-nous cela si nous n'avions gardé le souvenir, et, par conséquent, si nous n'avions eu une certaine connaissance de notre état antérieur?

La théorie des idées proposée par l'abbé de Lignac à la place de celle qu'il vient de détruire ne manque pas d'originalité ni de profondeur. Il nous apprend que, jusqu'à l'âge de trente ans, il était resté attaché au système de Malebranche; mais, ne trouvant aucun moyen de concilier ce qu'il y a d'individuel et de variable dans nos connaissances avec l'unité et l'immortalité de l'essence divine, ou, pour nous servir de ses propres expressions, ne s'accoutumant pas à regarder nos idées comme des parties distinctes vues sur la surface de la Divinité; d'un autre côté, ne pouvant pas admettre que l'idée de Dieu n'entre pour rien dans notre intelligence, ou que tous les éléments de notre pensée soient individuels, variables et finis; que l'infini lui-même, comme le soutient Locke, ne soit qu'une pure négation ou extension indéterminée du fini, il a pris un moyen terme entre ces deux partis extrêmes. Ainsi qu'on a déjà pu s'en convaincre par les ob-

servations que nous avons citées plus haut, nous n'avons d'abord, selon lui, que des perceptions particulières ; mais, comme nous ne pouvons pas percevoir notre propre existence sans reconnaître par cela même, au moins implicitement, la cause toute-puissante par laquelle nous sommes, nous croyons spontanément que cette cause pourrait multiplier à l'infini les objets de nos perceptions, et chacun de ces objets devient ainsi le type universel d'une multitude d'existences semblables, la perception se change en idée. C'est de cette manière qu'un cercle particulier me fait concevoir une infinité de figures circulaires de dimensions différentes, et que je me sens moi-même le type d'une infinité d'êtres semblables à moi. Chacune de nos idées a donc pour fondement la notion du possible, laquelle n'est pas autre chose que le fait même dont nous venons de parler, ou la croyance nécessaire que la toute-puissance divine peut multiplier sans terme un objet perçu par nous. Chacune de nos idées doit donc être considérée comme un rapport entre la perception d'un être fini ou indéterminé, et celle de l'être infini (*Lettres à un matérialiste*, 4e lettre; *Témoignage du sens intime*. t. II, ch. I). Ainsi Malebranche a raison de faire intervenir la Divinité dans toutes nos connaissances : car Dieu n'est pas seulement la cause toute-puissante qui réalise nos idées, il en est aussi l'archétype, et il ne serait pas l'une s'il n'était pas l'autre ; mais Locke n'est pas moins fondé à soutenir que toutes nos connaissances commencent par être des perceptions, ou qu'il n'y a pas d'idées innées. En effet, nos idées ne sont point innées en ce sens qu'elles supposent un degré d'attention dont nous sommes incapables pendant les premières années de notre vie ; l'idée même de Dieu n'est point innée, puisque c'est l'usage de notre liberté qui nous apprend à distinguer le contingent du nécessaire et nous fait reconnaître au-dessus de nous une volonté absolument libre et toute-puissante. Le tort de Malebranche, comme celui de Locke, c'est de n'apercevoir qu'un seul terme dans le rapport que représentent toutes nos idées, et de chercher à supprimer l'autre. Le premier ne tient compte que de l'infini, et réduit à peu près à rien les autres éléments de notre intelligence ; le second, au contraire, ne regarde que le fini : aussi, selon l'abbé de Lignac, n'y a-t-il que Locke qui puisse corriger Malebranche et Malebranche qui puisse corriger Locke. Tout autre système sur l'origine et la nature des idées ne lui paraît pas digne d'une critique sérieuse.

Voilà certes des procédés et un langage qu'on ne s'attendrait guère à rencontrer en France au milieu du XVIIIe siècle. C'est l'impartialité de nos jours et la méthode psychologique comprise à la manière des Écossais plutôt qu'à celle de Descartes. L'abbé de Lignac, tout en lui témoignant le respect et l'admiration d'un disciple, reproche à Descartes d'avoir quelquefois préféré la fausse apparence d'une démonstration à la certitude immédiate des faits. « Je ne suis pas certain, dit-il (*Témoignage du sens intime*, Introduction) ; je ne suis pas certain que j'existe par la nécessité de la conséquence de cet argument : Je pense ; donc, j'existe. La certitude de l'existence est antérieure à la conséquence ; elle est renfermée dans ce mot *je*, lequel comprend la conscience de mon existence. » Quant à sa théorie de la formation des idées, la critique à laquelle elle pourrait donner lieu nous conduirait trop loin : nous nous contenterons d'observer sommairement que, si elle peut s'appliquer aux idées mathématiques, où la notion du possible joue en effet le principal rôle, elle ne rend nullement compte des idées sensibles et métaphysiques. Conçoit-on, par exemple, que je me représente un corps en général en multipliant infiniment par la pensée tel corps que j'ai actuellement sous les yeux? Si c'est un animal, n'en résultera-t-il pas que tous les corps seront des animaux absolument semblables à mon modèle ; si c'est un arbre ou une pierre, qu'ils seront tous des arbres ou des pierres ? Il est tout aussi impossible d'expliquer par cette théorie les idées de temps et d'espace, de droit et de devoir, de beauté et de laideur, et nous en trouverions facilement la preuve dans le livre même que nous analysons.

Après les phénomènes par lesquels l'âme se reconnaît elle-même, et qui constituent, pour ainsi dire, son domaine propre, Lignac observe ceux qui la mettent en rapport avec le corps, et par le corps avec le monde extérieur en général. Ce point est d'une grande importance dans le dessein qu'il poursuit : car la doctrine de Locke, ainsi qu'il en a déjà fait la remarque, aboutit également à ces deux conséquences opposées, qu'il n'y a pas de corps, et qu'il n'y a rien que des corps. Il pense que c'est un fait de conscience d'une nature particulière qui nous rend notre corps toujours présent et en fait une partie de notre être. Ce fait, c'est la perception de la coexistence de notre corps, qu'il ne faut pas confondre avec la perception des autres sens. « Les autres sens, dit-il (*Lettres à un matérialiste*, 6e lettre), saisissent notre corps par le dehors, au lieu que la perception de la coexistence de notre corps rayonne, pour ainsi dire, du dedans au dehors.... C'est par ce sens que notre âme est toujours au fait de l'attitude actuelle de son corps, qu'elle sait où prendre celui de ses membres qu'elle veut employer ; c'est par ce sens qu'elle trouve dans l'obscurité de la nuit le bout du pied que je veux toucher. » Grâce à cette même perception, nous croyons fermement conserver toujours le même corps depuis le jour de notre naissance jusqu'à celui de notre mort, malgré tous les changements de forme et de volume qu'il peut subir. Cette croyance ne paraît pas à Lignac en désaccord avec les faits matériels : car il admet avec plusieurs physiologistes un germe préexistant sur lequel repose notre individualité et, si l'on peut parler ainsi, notre identité physique. Enfin, assurés que nous sommes de l'existence de notre âme et de notre corps et des phénomènes qui leur sont propres, il nous est impossible de ne pas reconnaître une étroite dépendance entre ces phénomènes : certains actes de l'esprit sont suivis immédiatement de certains mouvements du corps ; et réciproquement, certains changements arrivés dans nos organes exercent une influence inévitable sur notre sensibilité ou notre intelligence. Mais, parce que ce commerce est inexplicable pour nous, l'abbé de Lignac n'hésite pas à y voir un effet de l'intervention immédiate de Dieu, et à accepter des mains de Malebranche le système des causes occasionnelles.

De la perception que nous avons de notre propre corps, nous arrivons facilement à nous faire une idée d'un corps en général : car nous ne concevons pas cette substance extérieure à laquelle nous sommes attachés sans les trois dimensions ; et si nous la comparons avec la cause première, dont la présence se fait toujours sentir en nous, nous voyons la possibilité d'une infinité d'êtres semblables. En comparant à la même cause les divisions et sous-divisions de notre corps, nous concevons la divisibilité infinie. C'est exactement de la même manière que se forment en nous les notions de figure, de pesan-

teur, de mouvement, et enfin de toutes les qualités de la matière. Mais ce n'est pas par des idées générales seulement que nous entrons en communication avec le monde matériel; il y a une telle relation entre nos sensations et les objets sensibles, qu'à l'occasion des unes nous croyons spontanément à l'existence des autres; en d'autres termes, la perception extérieure est une révélation naturelle au sujet de laquelle le doute est impossible. Aussi Lignac ne se montre-t-il pas moins sévère pour Malebranche et Descartes, qui cherchent à démontrer l'existence des corps, que pour Berkeley, qui les considère comme une illusion. La critique qu'il fait de ces deux systèmes est à peu près la même que celle de Reid et de M. Royer-Collard.

Il ne reste donc plus que le matérialisme à réfuter; mais cette tâche est facile après les observations qui précèdent. D'abord, il n'y a aucune assimilation possible entre les phénomènes du corps et ceux de l'esprit, malgré la connexion qu'on aperçoit entre eux. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre l'impression que font les objets extérieurs sur mes organes ou sur mes nerfs, et la sensation dont elle est suivie? Comment résoudre dans ce même fait matériel la perception que la sensation amène à son tour? Nous n'attendons pas pour savoir ce que c'est que sentir, percevoir, souffrir, jouir, etc., que l'anatomie et la physiologie nous aient fait connaître l'existence et les fonctions de notre système nerveux. De plus, aucun organe ou sensorium matériel ne peut nous rendre compte de l'unité du *moi;* nous n'avons aucune incertitude sur notre individualité intérieure, sur l'identité de notre personne morale, tandis que notre individualité physique est au moins fort contestable; enfin, il n'est pas une seule des facultés immédiatement reconnues par la conscience, qui ne soit incompatible avec les attributs essentiels de la matière. Qu'on ajoute à cela des remarques très-ingénieuses sur la vision, la perception extérieure, la notion d'espace, l'idée de l'infini, et l'on aura une idée à peu près complète de l'ouvrage qui nous a occupés jusqu'à ce moment, ouvrage qui n'a pas même été remarqué par les philosophes du temps, comme l'auteur nous l'avoue lui-même avec une parfaite candeur.

Le *Témoignage du sens intime* traite à peu près des mêmes questions, mais avec plus de développement et en y mêlant une polémique étendue contre divers écrits contemporains. Aussi ce livre est-il, sous plus d'un rapport, très-utile à consulter sur l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Il a, comme nous le savons, pour but spécial la réfutation du fatalisme. Or, l'auteur distingue trois sortes de fatalisme : l'un qui a son origine dans le matérialisme et explique tous les phénomènes de la nature et les actions de l'homme comme un pur effet des attributs de la matière; l'autre est la conséquence du déisme, où Dieu, au lieu d'être le créateur et la providence du monde, n'est qu'une force aveugle, destinée à expliquer le mouvement; enfin, la dernière espèce de fatalisme c'est l'optimisme, non tel que Leibniz l'a enseigné, quoique l'auteur de la *Théodicée* n'ait pas assez respecté la liberté humaine, mais tel qu'il était compris au dernier siècle par les disciples de Leibniz. Pour donner plus d'intérêt à la réfutation de ces divers systèmes, l'abbé de Lignac les considère sous la forme qu'ils ont reçue dans certains ouvrages du temps; c'est ainsi qu'il examine successivement la fameuse *Lettre de Trasibule à Leucippe*, les *Paradoxes métaphysiques* de Collins, le *Traité de la liberté*, attribué à Fontenelle, etc. Nous ne le suivrons pas dans la critique détaillée qu'il fait de ces écrits; nous aimons mieux exposer en quelques mots sa propre doctrine.

Sur quelque principe que s'appuie le fatalisme, il n'y a que deux choses à faire pour le renverser : il faut montrer que l'homme est libre, et que l'idée de la liberté est inséparable de l'idée de Dieu. Les observations par lesquelles l'abbé de Lignac établit la première de ces deux vérités ont beaucoup de ressemblance avec celles que Reid oppose à Hume. La liberté ne se prouve pas, elle se constate. Tout homme sent, à l'instant même où sa bouche prononce le contraire, qu'il est le maître d'agir ou de ne pas agir dans certaines circonstances données. Mais il ne faut pas confondre la liberté avec le désir ni avec la puissance matérielle, ni même avec la volonté spontanée. La liberté suppose la réflexion, et, réciproquement, la réflexion suppose la liberté. Je pense, donc je suis, disait Descartes; on pourrait dire tout aussi bien : Je doute de ma liberté, donc je suis libre. Avec la réflexion, la liberté pénètre dans les actes de l'intelligence, dans le jugement, dans le raisonnement, dans l'attention, dans le doute et l'affirmation. Il n'est point de motif qui puisse contraindre nos décisions; et ce qu'on appelle le motif le plus fort est celui pour lequel nous avons librement pris parti. Il existe, il est vrai, au fond de notre cœur un désir immense de bien-être; mais ce désir, que rien ne peut assouvir, ne nous porte pas vers un bien plus que vers un autre, et nous laisse, par conséquent, la liberté de faire un choix.

L'existence de Dieu se réduit pour nous à un fait comme notre liberté. « Nous connaissons Dieu, dit l'abbé de Lignac (*Témoignage du sens intime*, t. II, p. 44), par le même moyen que nous nous connaissons nous-mêmes, par la voie de la perception, la seule manière de connaître immédiatement les choses : car dans le sens intime même de notre existence est comprise l'action seule de la cause qui fait que nous sommes. L'être est pour nous la perception de l'efficace du Créateur, et dans toutes nos perceptions se trouve celle de la cause infinie. Nous avons la perception de notre existence comme contingente et non nécessaire, elle comprend donc le rapport à l'activité d'une volonté qui a pu nous produire ou ne pas nous produire; et ce rapport ne peut être senti qu'autant que Dieu nous est aussi présent que notre être. » Ainsi ce n'est pas l'idée de Dieu qui nous est innée, mais le sentiment de sa présence; pour transformer ce sentiment en idée, il faut l'intervention de la réflexion.

Maintenant est-il possible de refuser à Dieu ce que nous trouvons en nous-mêmes, c'est-à-dire la liberté? La question ainsi posée est déjà résolue. Cet être que nous percevons immédiatement comme le type et la cause de notre existence, n'est pas un être abstrait, mais le Dieu créateur; et le créateur ne saurait être moindre que la créature. Si la liberté est la plus grande perfection de l'homme, c'est parce qu'elle est une ombre de la perfection divine. Si Dieu est libre; si, d'un autre côté, il se suffit à lui-même, en raison de sa souveraine perfection, il n'y a rien hors de lui qui soit vraiment digne de son amour, et l'organisation comme l'existence du monde est un effet de sa liberté. Ainsi tombe le principe de l'optimisme avec celui du fatalisme. L'abbé de Lignac, il faut le dire, incline à la liberté d'indifférence; mais il n'a pas su, comme King (voy. ce nom), élever cette idée à la hauteur d'un système.

En même temps qu'il poursuit dans ses principes et dans ses conséquences la philosophie nouvelle, Lignac se retourne contre les disciples attardés de Malebranche. Le premier volume de

son *Témoignage du sens intime* contient tout un mémoire contre le P. Roche, oratorien comme lui, qui défendait la doctrine de la vision en Dieu et des idées innées. L'ouvrage du P. Roche a pour titre : *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de nos connaissances, contre le système de M. Locke et de ses partisans* (2 vol. in-12, 1759). Lignac soutient contre lui que toutes nos idées sont d'abord enveloppées dans des perceptions particulières et qu'il faut la réflexion pour les en dégager ; que l'essence de l'âme ne consiste pas seulement dans la pensée, ce qui ferait de nous une simple collection de pensées, c'est-à-dire de modalités; mais que nous percevons en lui-même et sentons immédiatement le fond de notre être, et que c'est là ce qui nous autorise à croire à notre identité; enfin, il défend aussi contre lui l'indépendance de la raison en matière de philosophie, et la nécessité de séparer le domaine de cette science de celui de la théologie. Il veut bien qu'on cite les Pères de l'Église, mais uniquement comme philosophes, et quand ils sont dignes de ce titre.

Outre les ouvrages que nous avons cités, Lignac a publié aussi un *Examen sérieux et comique des discours sur l'esprit* (d'Helvétius), 2 vol. in-12, Amst., 1759; un autre de ses écrits a pour titre *Avis paternel d'un militaire à son fils, jésuite*, in-12, 1760. On peut consulter Le Goff, *de la Philosophie de l'abbé de Lignac*, Châlons, 1863, in-8; — V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 1re série, t. I; — Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, ch. XXXVI; — Ollé Laprune, *la Philosophie de Malebranche*, t. II.

LIPSE (Juste), ou plutôt Joost Lipss, né dans le bourg d'Isch, près de Bruxelles, le 18 obtobre 1547, passe encore pour le prince des érudits de son siècle : il composait, avec Casaubon et Scaliger, un triumvirat dans lequel ses illustres collègues lui accordaient eux-mêmes le premier rang. Ses écrits ont été recueillis en quatre volumes in-8, Anvers, 1637. Il en a été donné une autre édition dans un même nombre de volumes, et de même format à Vesel, en 1675. Des traités nombreux dont Juste Lipse est l'auteur, il y en a plusieurs dont il nous appartient de rendre compte.

Les grandes controverses qui avaient agité l'école vers la fin du XVe siècle avaient eu lieu, d'une part, entre les derniers tuteurs du péripatétisme scolatisque, et d'autre part, entre des novateurs enthousiastes, téméraires, interprètes plus ou moins fidèles de la doctrine platonicienne : dans le cours de ces débats animés, personne n'avait pris la parole pour faire valoir les titres de cette philosophie stoïcienne qui avait eu, chez les anciens, tant de notables partisans. Juste Lipse s'efforça le premier de la remettre en honneur. Comme le fait judicieusement observer Tennemann, il était moins philosophe que lettré. Si donc il préféra l'école du Portique à toutes les autres, cette préférence fut moins une affaire de raisonnement que d'inclination; c'est en lisant Sénèque qu'il apprit à connaître les stoïciens, et, passionné pour l'écrivain, il le fut pour sa doctrine. Juste Lipse publia d'abord quelques amplifications morales dans le goût des rhéteurs latins : la plus remarquable est son traité sur la *Constance*, qui parut à Francfort en 1591, in-8. Ayant, dans ce traité, offert plus d'un gage à la secte de Zénon, il crut alors devoir motiver son parti pris, et, dans ce dessein, il fit une scrupuleuse enquête dans les archives stoïciennes. On attendit longtemps le résultat de ce labeur souvent interrompu; enfin, en l'année 1604, deux ans avant sa mort, il publia les deux opuscules dont voici les titres : ***Justi Lipsii Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres; — Justi Lipsii physiologiæ stoicorum libri tres***, Anvers et Paris, in-4 et in-8. Nous analyserons en peu de mots ces deux ouvrages.

Il est utile, suivant Juste Lipse, d'étudier la philosophie; mais entre tant d'écoles philosophiques, qui toutes prétendent posséder le dernier mot de la science humaine, pour laquelle faut-il opter? La voix commune, dit-il, condamne les épicuriens ; les académiciens, c'est-à-dire les sceptiques, ont toujours rencontré peu de partisans ; les péripatéticiens ont beaucoup plus de crédit, et ne permettent pas, à bon droit, que l'on parle mal de leur illustre maître : cependant, si grand qu'ait été le génie d'Aristote, il faut reconnaître qu'il ne s'est pas toujours exprimé sur les questions morales en des termes satisfaisants. Il importe donc de rechercher s'il n'existe pas une doctrine qui supplée à l'insuffisance de l'éthique péripatéticienne. Ce n'est pas, au jugement de Juste Lipse, celle de Platon : entraîné bien au delà des voies suivies par la foule, Platon n'est pas un guide sûr pour la conscience. On comprend mieux Sénèque et les autres disciples de Zénon. Cela dit, Juste Lipse aborde les thèses premières de l'éthique, disserte avec abondance sur la question du souverain bien, et, consacrant un chapitre spécial à l'examen des aphorismes, des sentences *paradoxales* qui sont le fonds commun de toutes les amplifications stoïciennes, il conclut en recommandant la pratique de la vertu. Dans le second des opuscules dont nous nous sommes proposé de rendre un compte sommaire, Juste Lipse ne se contente pas d'exposer et de commenter les prescriptions morales du *Manuel* d'Épictète : il s'agit, en effet, dans ce traité, de la physiologie, ou, pour parler le langage de notre temps, de l'ontologie stoïcienne, de Dieu, de la Providence, du mal, du monde, et de l'homme. Les docteurs protestants, aussi bien que les catholiques, purent trouver téméraires et nouvelles plusieurs assertions développées dans cet ouvrage; mais, pour n'être pas une occasion de scandale, Juste Lipse avait déclaré par avance qu'il ne voulait pas être jugé comme solidairement responsable des opinions diverses reçues dans l'école stoïcienne.

Ainsi, bien qu'il fasse à voix basse confession de ses sympathies pour cette école, Juste Lipse a la prudence de se donner plutôt comme historien que comme sectaire. Acceptons donc les deux traités que nous avons sous les yeux comme formant une introduction à l'étude de la philosophie stoïcienne. Appréciés à ce point de vue, ils méritent toute l'estime que leur accorde Tennemann. Nous ne parlerons pas en des termes aussi favorables d'un ouvrage plus connu de Juste Lipse qui a pour titre *Politicorum, sive civilis doctrinæ, libri sex*, in-8, Leyde, 1589. Ce livre, composé de fragments d'Aristote, de Tacite, de Cicéron, semble être tantôt un manifeste en faveur de la monarchie, tantôt une protestation contre le droit divin des rois : on l'entend dire ici que le gouvernement d'un seul est « la baguette de Circé qui subjugue les hommes et les bêtes, et qui, de tant de gens farouches, fait que chacun, frappé de crainte, s'assujettit au devoir » ; ailleurs, il ne donne pas d'autre base à ce gouvernement que l'adhésion libre, éclairée, de ces brutes indociles. S'agit-il de faire un choix entre l'élection et la succession? il hésite et passe outre, sans donner son avis. Cet écrit est bien loin de valoir ceux d'Ægidio Colonna, de Claude de Seyssel et surtout celui de Bodin. On n'y trouve, pour ainsi parler,

qu'une maxime à laquelle Juste Lipse n'admet pas qu'on puisse opposer une maxime contraire. Il s'agit de la liberté de conscience. Sur ce point l'auteur déclare expressément que le devoir des rois est d'exterminer par le fer et par le feu quiconque ose, en matière de religion, penser autrement que l'État. Il convenait d'autant moins à Juste Lipse de tenir un tel langage, qu'il avait tour à tour fait profession d'être catholique, luthérien, calviniste, et qu'en fait il n'avait jamais été sincèrement d'aucune communion. B. H.

LOCKE (John) naquit à Wrington, dans le comté de Bristol, le 29 août 1632. Il passa son adolescence et les premières années de sa jeunesse d'abord au collége de Westminster, puis à l'université d'Oxford, où la lecture des écrits de Descartes éveilla chez lui, comme chez Malebranche, une vocation philosophique. En 1666, une rencontre fortuite le mit en rapport avec lord Ashley, depuis comte de Shaftesbury, qui le retint auprès de lui et se l'attacha comme ami. Devenu, en 1672, grand chancelier d'Angleterre, Shaftesbury nomma Locke secrétaire des présentations aux bénéfices, emploi qu'il exerça pendant une année, tant que Shaftesbury garda lui-même ses fonctions. Plus tard, en 1679, le comte de Shaftesbury, nommé président du conseil, rappela Locke auprès de lui; mais, bientôt disgracié pour s'être opposé aux mesures despotiques de la cour, Shaftesbury se vit contraint de s'exiler en Hollande, où il mourut en 1683. Locke l'y avait accompagné. Les relations qu'il y contracta, notamment avec Limborch et Leclerc, jointes au dévouement dont il avait fait preuve envers le comte de Shaftesbury, achevèrent de le rendre suspect au gouvernement anglais, et amenèrent contre lui une persécution qui eut pour résultat sa dépossession d'un bénéfice accordé par l'université d'Oxford. Locke séjourna en Hollande pendant environ huit ans, jusqu'en 1689, époque à laquelle la révolution, qui plaça Guillaume III sur le trône d'Angleterre, le ramena dans sa patrie. Il avait d'abord songé à recouvrer son bénéfice de Christ-Church; mais il sacrifia généreusement à l'intérêt et à la sécurité de celui qu'on lui avait donné pour successeur les droits qu'une injuste persécution n'avait pu lui faire perdre, et accepta une place de commissaire aux appels. Des missions diplomatiques lui furent, dit-on, proposées à diverses reprises; mais sa santé, devenue très-faible, le contraignit à refuser. Ce fut vers cette époque qu'il commença à séjourner alternativement à Londres et à la maison de campagne du comte de Peterborough; bientôt même, il forma le projet de se retirer complétement à Oates, dans le comté d'Essex, chez le chevalier Masham; et cette résolution l'amena à se démettre, en 1700, des fonctions très-lucratives de commissaire du commerce et des colonies. Le roi voulait les lui conserver en le déchargeant de tout travail et en le dispensant d'assister au conseil, par conséquent, de venir à Londres dont le séjour lui était nuisible; Locke répondit que sa conscience ne lui permettait pas de toucher le traitement d'un emploi qu'il ne pouvait remplir, et, dès cet instant, il ne quitta plus sa retraite d'Oates. Il y mourut le 28 octobre de l'année 1704, dans des sentiments de religion et de piété chrétiennes qui se révélèrent dans ses dernières paroles et dans ses derniers actes. Le traducteur français de l'*Essai sur l'entendement humain*, Coste, était à Londres au moment de la mort de Locke; et voici comment, dans une lettre adressée à l'auteur des *Nouvelles de la république des lettres*, et insérée dans ce recueil (février 1705, p. 154), il rend compte des derniers moments du grand philosophe : « Vers cinq heures du soir (27 octobre 1704), il lui prit une sueur accompagnée d'une extrême faiblesse, qui fit craindre pour sa vie; il crut lui-même qu'il n'était pas loin de son dernier moment : alors il recommanda qu'on se souvînt de lui dans la prière du soir; là-dessus, Mme Masham lui dit que, s'il le voulait, toute la famille viendrait prier Dieu dans sa chambre; il répondit qu'il en serait fort aise, si cela ne donnait pas trop d'embarras. On s'y rendit donc, et l'on pria en particulier pour lui. Après cela, il donna quelques ordres avec une grande tranquillité d'esprit, et, l'occasion s'étant présentée de parler de la bonté de Dieu, il exalta surtout l'amour que Dieu a témoigné aux hommes en les justifiant par la foi en Jésus-Christ. Il le remercia en particulier de ce qu'il l'avait appelé à la connaissance de ce divin Sauveur; il exhorta tous ceux qui se trouvaient auprès de lui de lire avec soin l'Écriture sainte et de s'attacher sincèrement à la pratique de tous leurs devoirs, ajoutant expressément que, par ce moyen, ils seraient plus heureux dans ce monde et qu'ils s'assureraient la possession d'une éternelle félicité dans l'autre. Quelques jours avant sa mort, il avait écrit à Collins, son pupille et son ami, qu'il ne trouvait de consolation que dans le bien qu'il avait fait; que deux choses en ce monde pouvaient seules donner une véritable satisfaction : le témoignage d'une bonne conscience et l'espoir d'une autre vie. »

Quelque temps avant la mort de Locke, le docteur Hudson, administrateur de la bibliothèque Bodléienne à Oxford, avait prié le philosophe de lui envoyer tous les ouvrages qu'il avait publiés, tant ceux qui portaient son nom, que ceux où son nom ne paraissait pas. Locke ne lui avait envoyé que les premiers d'entre ces ouvrages; mais, par un article de son testament, il légua au docteur Hudson, pour la bibliothèque Bodléienne, un exemplaire de chacun de ses écrits anonymes. Nous ferons connaître plus loin quels étaient ces ouvrages de Locke; mais d'abord nous nous occuperons du plus important de tous ses écrits, de celui qui est resté et demeurera son véritable titre de gloire.

L'*Essai sur l'entendement humain* (*Essay concerning human understanding*) fut composé, ainsi que l'auteur le déclare lui-même dans sa préface, pour sa propre instruction et pour la satisfaction de quelques-uns de ses amis : « S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet *Essai*, je dirais que cinq ou six de mes amis s'étant assemblés chez moi et venant à discourir sur un point fort différent de celui que je traite en cet ouvrage, se trouvèrent bientôt poussés à bout par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps sans nous trouver en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension.... Il me vint alors quelques pensées indigestes sur cette matière que je n'avais jamais examinée auparavant; je les jetai sur le papier; et ces pensées, que j'écrivis à la hâte pour les communiquer à mes amis à notre prochaine entrevue, fournirent la première occasion de ce traité, qui, ayant été commencé par hasard et continué à la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été écrit que par pièces déta-

chées : car, après l'avoir longtemps négligé, je la repris, selon que mon humeur ou l'occasion me le permettaient; et enfin, pendant une retraite que je fis pour le bien de ma santé, je le mis dans l'état où on le voit présentement. » Ces paroles de Locke peuvent expliquer, sinon justifier les incohérences, les contradictions, les redites qui se rencontrent dans les différentes parties de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Nous venons de voir à quelle occasion fut commencé cet *Essai*, si maintenant nous nous demandons quel est l'objet de cet ouvrage, Locke lui-même nous l'apprendra encore dans quelques lignes de son avant-propos : « Il suffira, dit-il, pour le dessein que j'ai présentement en vue, d'examiner les différentes facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les divers objets qui se présentent à son esprit, et je crois que je n'aurai pas tout à fait perdu mon temps à méditer sur cette matière si, en examinant pied à pied, d'une manière claire et historique, toutes ces facultés de notre esprit, je puis faire voir, en quelque sorte, par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et que je puisse marquer les bornes de la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes. » L'*Essai sur l'entendement humain* est donc un traité d'idéologie. Et qu'on ne croie pas que cet examen de ce dont notre esprit est capable soit entrepris par Locke dans un but avoué ou déguisé de scepticisme : non loin de travailler au profit de l'esprit de doute, il estime, au contraire, que « la connaissance des forces de notre esprit suffit pour guérir du scepticisme ainsi que de la négligence où l'on s'abandonne lorsqu'on doute de trouver la vérité ».

L'*Essai sur l'entendement humain* se divise en quatre livres, dont voici l'objet : 1er livre, *des Notions innées;* — 2e livre, *des Idées;* — 3e livre, *des Mots;* — 4e livre, *de la Connaissance*. Ainsi qu'il résulte de ces titres mêmes, les deux premiers livres ont pour objet une question psychologique, celle de l'origine, de la formation et des caractères de nos idées; le troisième a pour objet une question de logique, celle des rapports du langage avec la pensée; le quatrième a également pour objet une question de logique, celle de la légitimité de nos connaissances.

A l'époque où Locke écrivit son livre, la doctrine des idées innées était fort accréditée en Angleterre et surtout en France. Tout le premier livre de Locke a pour objet de la combattre, et, s'il est possible, de la renverser. L'auteur de l'*Essai* entreprend d'établir trois points capitaux : le premier, qu'il n'y a point de principes innés dans l'ordre spéculatif; le second, qu'il n'y a point de principes innés dans l'ordre pratique; le troisième, que les principes spéculatifs ou pratiques sont tellement loin d'être innés, que les idées mêmes dont ils se composent ne le sont pas. Or, pour démontrer ces trois points, voici comment procède Locke. Herbert de Cherbury avait signalé plusieurs caractères auxquels on peut reconnaître qu'une idée est innée, et, parmi ces caractères, il avait surtout indiqué la priorité et l'universalité. Locke s'efforce d'établir que principes et idées ne sont point primitifs, puisque les enfants ne les possèdent ni ne les comprennent, et qu'ils ne sont point universels, attendu qu'ils ne se trouvent pas dans l'esprit des idiots et des sauvages; n'étant ni universels ni primitifs, ils ne sont point innés : donc, ils sont acquis, et Locke se réserve de montrer, dans son second livre, comment s'opère cette acquisition.

Cette polémique contre l'innéité des idées est-elle décisive? Nous ne le pensons pas. L'idiot est une exception dans la nature humaine, et, supposé qu'il fût réel, ce défaut d'assentiment de sa part aux principes de l'ordre spéculatif ou de l'ordre pratique ne saurait fournir une objection bien sérieuse contre l'universalité de ces notions. Que prouve, d'un autre côté, chez les enfants le défaut d'assentiment à ces mêmes principes? Attendez que l'intelligence de l'enfant ait atteint son développement, et alors elle s'ouvrira infailliblement à la conception de ces vérités pratiques ou spéculatives. L'enfant, dans ses premières années, ne comprend pas et ne peut pas comprendre, surtout si on les lui présente sous une forme indéterminée et abstraite, les vérités spéculatives ou les vérités morales; mais il y a en lui une faculté innée, la raison, dont le développement, déterminé par l'inévitable action des lois qui régissent sa nature, doit avoir pour résultat nécessaire la conception de ces mêmes vérités. Quant au sauvage, cet enfant de la nature, il est faux de prétendre que son intelligence soit étrangère à la vérité spéculative ou à la vérité morale. Il comprend ces vérités, pourvu qu'elles ne lui soient pas offertes sous une forme scientifique, indéterminée, abstraite, mais sous une forme concrète et déterminée, la seule qui trouve accès en son intelligence neuve et sans culture.

Et ce que nous disons des principes spéculatifs ou pratiques, il faut le dire également de certaines idées, telles que celle de Dieu, auxquelles Locke s'efforce en vain d'enlever ce caractère. L'idée de Dieu, nous le reconnaissons, n'est pas primitive. L'intelligence de l'enfant ne la possède pas tout d'abord. Mais, en revanche, elle ne peut manquer de la posséder un jour. Nous naissons, comme parle Descartes dans ses réponses aux objections de Hobbes et de Gassendi, avec la faculté de connaître Dieu. Ajoutons que cette idée est universelle. Elle appartient à tous les temps et à tous les lieux. Elle n'a manqué à aucune intelligence, à aucun siècle, à aucun peuple. Nul n'en a été ou n'en est déshérité.

Cette doctrine de l'innéité des idées, que Locke s'imagine avoir renversée, n'est donc pas même ébranlée par ses objections; à la condition toutefois qu'on l'interprète dans le sens où la prenait Descartes, et qu'on ne prétende pas que nous apportons en venant au monde certaines idées toutes constituées en notre esprit, mais seulement que nous naissons avec la faculté de les obtenir.

Lorsqu'il croit en avoir fini avec les idées innées, Locke entreprend de jeter les bases d'un autre système, à savoir, que toutes nos idées viennent de l'expérience, et c'est à la démonstration de cette théorie qu'est consacré le second livre de son *Essai*. « Supposons, dit-il (liv. II, ch. IV), qu'au commencement l'âme soit une table rase, *tabula rasa*, vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit; comment vient-elle à recevoir des idées? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme toujours agissante lui représente avec une variété presque infinie? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances? A cela, je réponds en un mot, de l'expérience. C'est là le fondement de toutes nos connaissances; c'est de là qu'elles tirent leur première origine. »

Mais, dans l'expérience, Locke signale un double mode d'action, la sensation et la réflexion. Que, si l'on demande à laquelle des deux il accorde la priorité, il déclare positivement (liv. II, ch. I) que c'est à la sensation, et que l'autre source d'où l'entendement vient encore à recevoir des idées,

c'est la perception des opérations de notre âme, appliquée *aux idées qu'elle a déjà reçues par les sens*. Or, quelles sont ces idées qui nous sont ainsi données, les unes par la sensation, les autres par la réflexion? Par la sensation, nous acquérons les idées que nous avons du blanc, du jaune, du chaud, du froid, du dur, du mou, du doux, de l'amer et de tout ce que nous appelons qualités sensibles; tandis que, par la réflexion, nous acquérons les idées de ce qu'on appelle percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir, et de toutes les différentes actions de notre âme.

Toutes les idées directement émanées de la sensation et de la réflexion, Locke les appelle *idées simples*. Mais il ajoute que notre intelligence possède aussi des *idées complexes*, et celles-ci s'obtiennent (liv. II, ch. XII) en répétant, ajoutant et unissant ensemble les idées simples; de telle sorte que les idées, même les plus élevées, quelque éloignées qu'elles paraissent des sens ou de la réflexion, ne sont pourtant que des notions que l'entendement se forme en combinant les idées qu'il avait reçues des objets des sens, ou de ses propres opérations sur les idées sensibles.

Ce système sur l'origine et la formation des idées a le mérite de la simplicité. A-t-il également celui de la vérité? C'est ce que nous allons examiner brièvement.

Et d'abord, n'est-il pas étrange qu'un philosophe de l'école de Bacon, qui annonce la prétention de n'écouter que l'expérience, débute précisément par une hypothèse? Pourquoi *supposer* qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase? Cette hypothèse, placée ainsi au début, n'est-elle pas un vice de méthode, et, à ce titre, ne vient-elle pas frapper d'illégitimité tout l'ensemble du système?

Rien d'ailleurs n'autorise cette comparaison de l'âme humaine avec des tablettes vides de tout caractère : car une table rase est indifférente à recevoir tels ou tels caractères; il se pourrait même qu'elle n'en reçût aucun. En est-il de même de l'âme? N'apporte-t-elle pas en naissant certaines dispositions, certaines tendances actives, appelées nécessairement à se développer, et à produire par ce développement certaines idées, et telles idées plutôt que telles autres? Ce n'est pas tout. Si l'âme existe, elle a infailliblement, dès le commencement, le sentiment de son existence; et dès lors il devient faux de dire qu'elle soit vide de toute idée : car, alors même que toute autre idée lui manquerait, il faut bien reconnaître qu'elle aurait au moins l'idée d'elle-même, à moins de se condamner à l'absurdité de prétendre qu'elle existe sans avoir le sentiment de son existence. Elle n'est donc pas, comme le prétend Locke, *sans aucune idée quelle qu'elle soit*; et, par conséquent, elle n'est pas légitimement assimilable à une table rase.

Il suit encore de ces dernières considérations, que rien ne justifie la priorité absolue attribuée par Locke aux idées sensibles sur toute autre espèce d'idées. Eh quoi! l'âme recevrait par les sens les idées des qualités matérielles, et, par conséquent, éprouverait des sensations correspondantes à chacune de ces idées, sans avoir au même moment l'idée d'elle-même? Il y aurait un être qui éprouverait le plaisir ou la douleur, et qui, en même temps, recevrait les idées des objets, causes de cette douleur et de ce plaisir, et cet être n'aurait pas au même instant conscience de lui-même, et l'idée du *moi* ne serait qu'une acquisition postérieure aux idées sensibles? Si l'on peut établir ici une priorité, à coup sûr elle est acquise de plein droit à l'idée du *moi*, attendu que, pour avoir une idée des objets extérieurs, il faut être, et qu'on ne peut raisonnablement supposer que l'homme n'ait pas, à un degré ou à un autre, le sentiment de son existence. La seule concession qui puisse donc ici être faite à Locke, et cette concession même renverse son système, c'est que la première sensation et la première idée sensible sont contemporaines de l'idée du *moi* qui éprouve cette sensation.

Une autre priorité encore, que nous ne saurions admettre dans la théorie de Locke, est celle qu'il attribue aux idées simples sur les idées complexes. Ce n'est point ainsi que procède l'intelligence. Ses premiers aperçus en toute chose sont synthétiques. Ce qu'elle commence par saisir dans les objets auxquels elle s'applique, c'est l'ensemble; et ce n'est qu'ultérieurement, en procédant par voie d'analyse, qu'elle distingue les parties et les éléments. De telle sorte que nos premières idées sont synthétiques, complexes, confuses, et que ce n'est que par des analyses et des abstractions successives que nous parvenons à obtenir des idées simples, distinctes, claires. Un corps est là, placé sous mes yeux : l'idée que j'en ai, au premier moment où je le vois, embrasse tout à la fois la substance et les qualités; puis, m'arrêtant sur chacune de ces qualités, et leur appliquant successivement l'action de mes divers sens, j'arrive à les connaître séparément, distinctement, en d'autres termes, à obtenir autant d'idées simples qu'il y a de qualités distinctes dans ce corps. De même pour l'idée de l'âme. Nous ne commençons pas par acquérir l'idée d'une de ses qualités, puis d'une seconde, d'une troisième, d'une quatrième, que nous ajoutons ensuite les unes aux autres. Non, nous débutons par l'idée toute synthétique, toute complexe du *moi*; puis, par l'analyse, nous obtenons l'idée simple et distincte de chacune de ses propriétés ou qualités. Ce procédé naturel est précisément l'inverse de celui que Locke attribue à l'intelligence humaine; et l'erreur du philosophe anglais en ce point est d'avoir supposé que notre esprit commence par appliquer l'analyse aux objets avec lesquels il se trouve en rapport, tandis qu'une exacte observation de la nature humaine lui eût appris qu'en réalité tout premier aperçu de notre esprit est synthétique.

Allons plus loin, et abordons en elles-mêmes ces deux facultés expérimentales à l'exercice desquelles Locke attribue l'acquisition de tous ces matériaux qui sont, suivant ses expressions, le fond de tous nos raisonnements et de toutes nos connaissances. A la sensation nous devons les idées des qualités sensibles, à la réflexion les idées des différentes actions et opérations de l'âme. Mais, dans un tel système, comment s'expliquer l'origine de l'idée de substance, qui est tout aussi réellement en notre esprit que l'idée de telles ou telles qualités? L'idée de substance ne peut, dans le système de Locke, nous être donnée ni par la sensation, ni par la réflexion, qui toutes deux ne nous révèlent que des qualités. Locke sera donc amené à dire (liv. II, ch. XII, sect. 6) que « les idées des substances sont certaines combinaisons d'idées simples, qu'on suppose représenter des choses particulières et distinctes, subsistant par elles-mêmes, parmi lesquelles idées l'idée de substance, qu'on suppose sans la connaître, quelle qu'elle soit en elle-même, est toujours la première et la principale. » A travers l'obscurité de ce passage, on comprend que l'idée de substance s'obtient en *supposant* sous la collection des qualités un je ne sais quoi, qui leur sert tout à la fois de *substratum* et de lien. Mais d'où vient cette supposition? Ce ne peut être assurément ni de la sensation, ni de la réflexion, puisqu'elles n'atteignent que des qualités. Ce ne peut être, non plus, de la faculté de composition :

car autre chose est former une collection de qualités, autre chose est *supposer* sous cette collection un sujet, un *substratum*. Quelle est donc cette nouvelle faculté intellectuelle dont Locke admet implicitement l'intervention, mais d'une manière si confuse et si vague, qu'il ne s'attache ni à la décrire, ni même à lui donner un nom?

Il est d'autres points sur lesquels l'empirisme de Locke nous paraît être tombé en de regrettables erreurs. Notre intelligence possède l'idée de l'infini, l'idée de l'être nécessaire, la connaissance des vérités nécessaires. Est-ce à l'expérience, qui n'atteint que le fini et le contingent, que nous pouvons être redevables de ces idées? La sensation et la réflexion qui, d'après Locke, ne nous donnent pas même l'idée de l'être contingent, nous suggéreront-elles la notion de l'être nécessaire? Fera-t-on intervenir ici ces procédés de combinaison, de juxtaposition et d'abstraction, que Locke (liv. II, ch. XII, sect. 1) indique comme les moyens d'obtenir ce qu'il appelle les idées complexes de modes, de substances, de relations? Mais ces procédés sont à jamais impuissants à convertir le contingent en nécessaire, le relatif en absolu, le fini en infini. Il fallait donc ici reconnaître, indépendamment des facultés expérimentales, une faculté supérieure et *sui generis*, à l'action de laquelle sont dues ces idées de l'infini, du nécessaire, de l'absolu, dont Locke n'a point nié la présence en notre esprit, mais dont il a expliqué la formation d'une façon arbitraire et inadmissible. Cette faculté est celle qu'on appelle *entendement* avec Malebranche, *pure intellection* avec Descartes, *raison* avec Kant; le nom importe peu, pourvu qu'on la reconnaisse, et qu'on n'assigne à aucune autre le rôle qui n'appartient qu'à elle seule.

Tout exclusif et insuffisant qu'est le système de Locke sur l'origine des idées, il n'en faut pas moins reconnaître la supériorité de cette doctrine sur la plupart des systèmes empiriques de l'antiquité et des temps modernes. L'empirisme de Protagoras, d'Épicure, avait considéré la sensation comme source unique de toutes nos idées. Il en avait été de même du péripatétisme scolastique, qui avait donné la valeur d'un axiome à cette proposition, qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens: *Nihil in intellectu, nisi quod prius fuerit in sensu.* Au XVII[e] siècle, Gassendi avait suivi les mêmes errements, quand il avait posé en principe que toute idée vient des sens : *Omnis idea oritur a sensibus.* Enfin, le jour n'était pas loin où Condillac et son école allaient soutenir que toute idée, sans exception, est une sensation transformée. La doctrine de Locke ne tombe pas dans une si grave exagération. Défectueuse en ce qu'elle laisse sans explication légitime les idées qui sont en nous de l'être infini et la connaissance des vérités nécessaires, elle se distingue avantageusement de tous ces systèmes, en ce qu'elle reconnaît formellement dans l'esprit toute une classe d'idées qui n'ont pas une origine sensible, et que l'âme ne doit qu'à l'attention qu'elle donne à ses propres opérations. Si cette doctrine est empirique, au moins elle n'est pas exclusivement sensualiste; et tout en lui reprochant ce qu'elle méconnaît, il est juste de lui tenir compte de la part de vérité qu'elle conserve.

Après d'ingénieuses remarques sur l'association des idées, qui terminent le second livre, l'un des plus considérables de tout l'ouvrage tant par son étendue que par l'importance des matières qui s'y trouvent traitées, Locke aborde, dans son troisième livre, intitulé *des Mots*, la question des rapports du langage avec la pensée. « Après avoir exposé, dit-il, tout ce qu'on vient de voir sur l'origine, les diverses espèces et l'étendue de nos idées, je devrais, en vertu de la méthode que je m'étais proposée d'abord, m'attacher à faire voir quel est l'usage que l'entendement fait de ces idées, et quelle est la connaissance que nous acquérons par leur moyen. Mais, venant à considérer la chose de plus près, j'ai trouvé qu'il y a une si étroite liaison entre les idées et les mots, et un rapport si constant entre les idées abstraites et les termes généraux, qu'il est impossible de parler clairement et distinctement de notre connaissance, qui consiste toute en propositions, sans examiner auparavant la nature, l'usage et la signification du langage. » Tout ce troisième livre abonde en aperçus judicieux sur l'usage de la parole et sur les services qu'elle est appelée à rendre à la pensée. Locke s'attache d'abord à montrer comment se forment les termes généraux. On s'attend que sur ce terrain il rencontrera la question des *universaux*, si vivement controversée dans l'antiquité et surtout au moyen âge. Locke la résout en vrai disciple d'Occam, en soutenant (liv. III, ch. III) que « ce qu'on appelle général et universel est l'œuvre de l'entendement ». Passant de là par une transition naturelle aux définitions, dans lesquelles le genre entre à titre d'élément, Locke établit que les noms des idées simples ne peuvent être définis; que, s'ils le pouvaient, ce serait à l'infini. Il montre ensuite que le contraire existe pour les idées complexes. Enfin, il clôt ce troisième livre par trois excellents chapitres, relatifs, le premier à l'imperfection, le second à l'abus du langage, le troisième aux remèdes qui peuvent être apportés à ce double mal. Le langage est imparfait, 1° lorsque les idées que les mots signifient sont extrêmement complexes et composées d'un grand nombre d'idées jointes ensemble; 2° lorsque les idées que nous exprimons n'ont point de liaison naturelle les unes avec les autres, de sorte qu'il n'y a dans la nature aucune mesure fixe, ni aucun modèle pour les rectifier et les combiner; 3° lorsque l'idée que nous voulons rendre par un mot se rapporte à un objet qu'il n'est pas aisé de connaître; 4° lorsque la signification d'un mot et l'essence réelle de la chose ne sont pas exactement les mêmes. Quant aux abus du langage, ils consistent : 1° à se servir de mots auxquels on n'attache aucune idée, ou, du moins, aucune idée claire; 2° à apprendre les mots avant que d'apprendre les idées que nous y rapportons; 3° à se servir des mots tantôt dans un sens, tantôt dans un autre; 4° à les appliquer à des idées différentes de celles qu'ils signifient dans l'usage ordinaire; 5° à les appliquer à des objets qui n'ont jamais existé, ou à des idées qui n'ont aucun rapport avec la nature réelle des choses. La question des remèdes à apporter à ces imperfections et à ces abus est également traitée par Locke avec tous les détails qu'elle comporte; mais il nous est impossible de le suivre sur ce terrain. Des observations aussi délicates ne comportent pas l'analyse. Il nous suffit de remarquer que tout ce troisième livre renferme d'excellents aperçus et des réflexions pleines de sens et de justesse. Locke y a ouvert la voie dans laquelle sont entrés à sa suite Condillac, Destutt de Tracy, Laromiguière; mais avec cette différence, toute à l'avantage du philosophe anglais, que, sauf quelques exagérations de détail, il n'est pas tombé dans les écarts où se sont laissé trop souvent entraîner ses successeurs, quand ils ont prétendu, les uns que l'homme ne pense que parce qu'il parle; les autres, que toutes nos erreurs viennent de l'imperfection des langues; les autres, enfin, que l'esprit lui-même est tout entier dans l'artifice

du langage, que les progrès des sciences dépendent exclusivement de la perfection des langues, et qu'une science n'est qu'une langue bien faite.

Le quatrième livre, intitulé *de la Connaissance*, est divisé en un grand nombre de chapitres où les principales questions de logique se trouvent discutées et résolues. A l'exception de quelques passages, dans lesquels est établie entre l'*idée*, le *jugement* et la *connaissance*, une distinction purement arbitraire, ce livre, comme le précédent, renferme des doctrines généralement vraies, exposées, suivant la manière habituelle de Locke, dans un style parfaitement clair, quoique un peu diffus.

Parmi les questions principales traitées dans ce quatrième livre, une des premières est celle qui a pour objet les divers degrés dont la connaissance est susceptible. Envisagée sous ce rapport, la connaissance paraît à Locke devoir être divisée en intuitive et démonstrative : la première, la plus claire et la plus certaine dont l'esprit humain soit capable, agissant d'une manière irrésistible, et, comme il s'exprime, semblable à l'éclat d'un beau jour, se faisant voir immédiatement et comme par force dès que l'esprit tourne la vue vers elle ; la seconde, ayant besoin de preuves, par conséquent plus difficile à acquérir, précédée de quelques doutes et légitime à la condition que chaque degré de la déduction soit connu intuitivement et par lui-même. Locke n'admet dans la connaissance que ces deux degrés, intuition et démonstration : car, « pour le reste, dit-il (liv. IV, ch. II), qui ne peut se rapporter à l'une des deux, avec quelque assurance qu'on le reçoive, c'est foi et opinion, et non pas connaissance, du moins à l'égard des vérités générales. » Il en résulte, quoique Locke ne le dise pas explicitement, que l'induction ne saurait nous conduire à la vraie connaissance, mais seulement à l'opinion, à cet état de l'intelligence que les Grecs appelaient δόξα. C'est une erreur très-grave, à laquelle vient se joindre encore chez Locke le tort de n'avoir pas exactement énuméré les divers objets sur lesquels peut porter la connaissance intuitive. *Deux et deux font quatre : — J'existe : — Le monde matériel existe :* voilà trois jugements qui nous paraissent intuitifs au même titre. Locke ne paraît pas en avoir pensé ainsi : car il retranche de l'ordre des connaissances intuitives la perception des êtres finis hors de nous. Or, cette perception n'étant pas, non plus, démonstrative, il s'ensuivrait, dans le système de Locke, et contrairement aux croyances du sens commun, qu'elle ne mérite pas, à proprement dire, le nom de connaissance, et qu'elle n'est pas accompagnée de certitude. Si Locke en était demeuré là, il serait sceptique à l'endroit du monde matériel ; il faudrait voir en lui le précurseur de Berkeley ; il faudrait le ranger parmi ces philosophes qui, ainsi qu'il le dit lui-même dans ce même chapitre, regardent comme intuitive et parfaitement certaine la présence en notre esprit d'une idée relative au monde extérieur, mais qui estiment en même temps qu'on peut mettre en question s'il y a quelque chose de plus que cette idée, et si de là nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous : car on peut avoir de telles idées en son esprit, sans que rien d'extérieur existe actuellement, et sans que nos sens soient affectés d'un objet qui corresponde à ces idées. Mais Locke se soustrait à l'accusation de scepticisme, en prenant soin d'ajouter immédiatement que, pour sa part, il croit que, dans ce cas-là, nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute : « car, dit-il, je demande à qui que ce soit, s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une différente perception lorsque de jour il vient à regarder le soleil, et que de nuit il pense à cet astre ; lorsqu'il goûte actuellement de l'absinthe et qu'il sent une rose, ou qu'il pense seulement à ce goût ou à cette odeur. » La doctrine de Locke sur cette question est donc plus raisonnable, non-seulement que celle de Berkeley, mais encore que celle de Malebranche et de Descartes ; et son seul tort est de n'avoir pas regardé comme intuitive et comme parfaitement certaine la connaissance des corps.

La question des divers degrés de la connaissance présente, dans la doctrine de Locke, d'intimes rapports avec la question des existences réelles qui sont les objets de la connaissance. Parmi ces existences il faut compter les corps, dont nous venons de nous occuper. Mais n'y a-t-il pas encore dans notre esprit d'autres connaissances ayant également pour objet des existences réelles ? Locke (ch. IX et X) signale, au même titre, la connaissance que nous avons de notre propre existence, et celle que nous avons de l'existence de Dieu. Toute cette partie de son quatrième livre constitue un véritable traité d'ontologie ; seulement au lieu de s'occuper d'abord de la connaissance des choses extérieures finies, puis de la connaissance de notre existence personnelle, puis enfin de la connaissance de l'existence de Dieu, ainsi que semblait devoir lui en faire une loi sa propre doctrine sur l'origine et l'ordre d'acquisition de nos idées, il parle d'abord de la connaissance que nous avons de notre existence propre ; ensuite, de la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu, et termine (un cartésien n'eût pas fait autrement) par la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses. Il établit sans difficulté que la connaissance de notre existence est intuitive : « Pour ce qui est de notre existence (ch. IX), nous l'apercevons avec tant d'évidence et de certitude, que la chose n'a pas besoin et n'est point capable d'être montrée par aucune preuve. Je pense, je raisonne, je sens du plaisir ou de la douleur ; aucune de ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre existence ? Si je doute de toute autre chose (on reconnaîtra facilement ici l'influence de Descartes), ce doute même me convainc de ma propre existence et ne me permet pas d'en douter. » Quant à la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu, Locke la regarde aussi comme certaine ; seulement, il la range parmi les connaissances démonstratives. Or, par quel enchaînement d'idées l'homme peut-il, en partant de la connaissance intuitive et parfaitement certaine de lui-même, s'élever démonstrativement à la connaissance de Dieu ? Nous savons, dit Locke (ch. X), que nous sommes ; nous savons également que le néant ne saurait rien produire ; donc, il y a un être éternel ; cet être éternel doit avoir la toute-puissance : car la source éternelle de tous les êtres, doit être aussi la source et le principe de toutes leurs puissances ou facultés. Il doit, de plus, posséder la suprême intelligence, puisque nous nous sentons intelligents, et qu'il est absolument impossible qu'une chose destituée de connaissance et agissant aveuglément produise des êtres intelligents. Un être éternel, tout-puissant, tout intelligent, c'est Dieu ; c'est ainsi que, pour citer les expressions mêmes de Locke, « par la considération de nous-mêmes et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature, la raison nous conduit à la connaissance évidente et certaine de l'existence de Dieu.

Mais, dira-t-on, cet être qu'on appelle Dieu ne peut-il pas être matériel ? — Non, répond Locke,

il ne le peut. Et il établit cette impossibilité en montrant 1° que chaque partie de matière est dépourvue de pensée; 2° qu'une seule partie de matière ne peut être pensante; 3° qu'un certain amas de molécules matérielles non pensantes ne saurait penser, soit qu'on le suppose en repos ou même en mouvement. Cette démonstration si remarquable par le rigoureux enchainement des idées, fait vivement regretter que dans ce même livre (ch. III), Locke, en traitant de l'*étendue de notre connaissance*, et en essayant de montrer d'après la distinction arbitraire établie par lui, qu'elle est plus bornée que nos idées, ait avancé une proposition comme celle-ci : « bien que nous ayons des idées de la matière et de la pensée, peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. » Le philosophe qui démontrait avec tant d'évidence que Dieu ne pouvait être d'une nature matérielle, devait, en obéissant aux lois de la plus simple analogie, affirmer également l'immatérialité de l'âme humaine. En ne le faisant pas, il a justement encouru le reproche d'inconséquence, en même temps qu'il a donné dans une question d'une si haute importance l'exemple d'un dangereux scepticisme. Ce n'est pas par la révélation, ainsi que le prétend Locke, mais par la réflexion, c'est-à-dire par la philosophie, que nous arrivons à connaître l'immatérialité du principe qui, dans chacun de nous, sent, pense et veut.

Ces trois chapitres sur la connaissance que nous avons des existences réelles constituent une des parties les plus importantes, non-seulement du quatrième livre, mais encore de l'ouvrage tout entier. Ils sont suivis d'une série de considérations sur les moyens d'augmenter notre connaissance, sur le jugement et la probabilité, sur les divers degrés d'assentiment, sur la raison, sur la distinction de la raison et de la foi, sur l'enthousiasme, sur l'erreur, sur la division des sciences. Dans la nécessité de nous borner, nous nous contenterons d'analyser très-rapidement les plus importants d'entre ces chapitres, en nous arrêtant seulement sur les points fondamentaux.

Des idées claires, distinctes, complètes, et les rapports que ces idées nous présentent, voilà, d'après Locke (ch. XII), la source et la condition de la connaissance certaine. Locke n'est-il pas ici le disciple de Descartes? L'auteur du *Discours de la Méthode* avait-il dit autre chose? N'avait-il pas proposé, comme criterium du vrai, l'évidence? et qu'est-ce que l'évidence, sinon la clarté et la distinction des idées? A ce moyen Locke en ajoute quelques autres qui lui paraissent propres à augmenter notre connaissance, et de ce nombre est le soin d'éviter toute hypothèse. On reconnaît à ces signes le disciple et le compatriote de celui qui avait dit dans ses *Principes* que l'hypothèse ne devait trouver place ni dans la physique ni dans la métaphysique : *Hypotheses nec in physica, nec in metaphysica locum habent*. Toutefois, Locke, et il faut l'en louer, ne pousse pas l'horreur de l'hypothèse aussi loin que Reid le fit depuis. Il en reconnaît et il en signale le véritable usage : « Les hypothèses, dit-il, qui sont bien faites sont d'un grand secours à la mémoire et nous conduisent quelquefois à de grandes découvertes. Ce que je veux dire, c'est que nous n'en embrassions aucune trop promptement jusqu'à ce que nous ayons exactement examiné les cas particuliers et fait plusieurs expériences. »

Le chapitre où il est traité des *divers degrés d'assentiment* renferme une foule de réflexions judicieuses et se termine par un passage assez curieux, où l'auteur, qui attache, comme on sait, tant de valeur à l'expérience, reconnaît cependant des cas où elle doit se taire devant l'autorité du témoignage; et ce cas est celui des événements surnaturels : « Car, dit Locke (ch. XVI), lorsque de tels événements surnaturels sont conformes aux fins que se propose celui qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, dans un tel temps et dans de telles circonstances, ils peuvent être d'autant plus propres à trouver créance en nos esprits qu'ils sont plus au-dessus des observations ordinaires, ou même qu'ils y sont plus opposés. Tel est justement le cas des miracles qui, étant une fois bien attestés, trouvent non-seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent aussi à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation. » Ce passage, que nous avons cru devoir citer, afin de faire connaître fidèlement l'esprit dans lequel est écrit l'*Essai sur l'entendement humain*, établit d'une manière incontestable que, chez Locke, la philosophie n'a pas fait divorce avec le christianisme, et les croyances sincèrement chrétiennes du philosophe anglais sont d'ailleurs attestées par mainte page d'un de ses derniers chapitres (le XVIIIe), où il traite de la foi et de la raison, et de leurs bornes distinctes.

Passons sur la confusion faite par Locke (ch. XVII) entre la raison et le raisonnement; passons également sur l'arrêt bien sévère qu'il porte contre le syllogisme, ainsi que sur la classification des sciences, qu'il divise (ch. XXI) d'une manière si superficielle et si arbitraire en trois espèces : *physique, pratique* et *logique* ou *connaissance des signes*; et terminons cet examen par l'analyse sommaire du chapitre XX, où Locke a traité de l'erreur. Ce chapitre était le complément naturel de son quatrième livre. Après avoir défini l'erreur « une méprise de notre jugement qui donne son consentement à ce qui n'est pas véritable », Locke énumère et décrit les principales causes de nos erreurs et les ramène à quatre chefs principaux : 1° le manque de preuves ; 2° le peu d'habileté à faire valoir les preuves ; 3° le manque de volonté d'en faire usage; 4° les fausses règles de probabilité. Cette énumération nous paraîtrait tout à fait complète si Locke y eût tenu compte des imperfections du langage, du vice des méthodes, et surtout de la faiblesse naturelle de l'esprit humain, qui entre toutes ces causes est assurément la cause principale et dominante.

Telle est la doctrine de l'*Essai sur l'entendement humain*. L'esprit qui y préside est celui du libre examen ; la méthode est celle de l'expérience. La vérité, que l'auteur a toujours poursuivie avec candeur et bonne foi, alors même qu'il s'égarait, a fréquemment, surtout dans ses deux derniers livres, couronné ses recherches. Locke fut pour l'Angleterre, au XVIIe siècle, ce que Descartes et Malebranche furent pour la France, et Leibniz pour l'Allemagne ; et son livre restera, avec les *Méditations*, avec la *Recherche de la vérité*, avec la *Théodicée* et les *Nouveaux essais*, l'un des plus grands monuments de la philosophie moderne.

L'*Essai sur l'entendement humain* fut publié à Londres en 1690 (1 vol. en angl.). Dès 1688, une sorte de prospectus ou analyse de cet ouvrage avait été publié en Hollande par Locke dans la

Bibliothèque universelle et historique de Leclerc (t. VIII, p. 49-142) sous ce titre : *Extrait d'un livre anglais qui n'est pas encore publié.* Wynne, qui fut depuis évêque de Saint-Asaph, en fit un autre abrégé en anglais, traduit en français par Bosset (Londres, 1720). Le grand ouvrage a été traduit en français par Coste (in-4, 1700, 1729, et 4 vol. in-12, 1742). Il eut trois traductions latines : la meilleure paraît être celle de Thièle, publiée à Leipzig en 1731. On compte aussi trois traductions allemandes : celle de Poleyen, en 1757 (in-4) ; de Tittel, en 1791 (in-8) ; de Tennemann, en 1797 (3 vol. in-8).

Indépendamment de l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke a laissé plusieurs autres écrits dont nous allons sommairement indiquer l'objet et les principaux caractères :

1° *De l'Éducation des enfants.* Ce traité, écrit en anglais, fut publié (in-8) à Londres en 1693. Dès 1695, il fut traduit en français par Coste sur la première édition ; mais, dans la suite, l'auteur y ayant fait plusieurs additions, Coste publia après la mort de Locke une nouvelle traduction faite, cette fois, sur la cinquième édition. En tête du traité *de l'Éducation des enfants* se trouve une épître dédicatoire de Locke à un de ses amis, Édouard Clarke : « Comme la bonne éducation des enfants (est-il dit dans un passage de cette épître) est une des choses auxquelles les parents sont le plus puissamment engagés par devoir et par intérêt, et que le bonheur et la prospérité d'une nation en dépendent essentiellement, je souhaiterais que chacun prît à cœur cette affaire et qu'on s'appliquât à mettre en usage la méthode qui, dans les différentes conditions des hommes, serait la plus facile, la plus courte et la plus propre à en faire des gens vertueux, utiles à la société et habiles chacun dans leur profession.... Voilà ce qui m'a engagé à composer ce petit ouvrage. » Après cela, Locke entre en matière et parcourt une série de questions qu'il traite et résout avec simplicité. Voici quelques-unes des plus importantes : *De la santé ; précautions nécessaires pour la conserver aux enfants ; — Du soin qu'on doit prendre de l'âme des enfants ; — Des châtiments qu'il faut infliger aux enfants ; — Des récompenses et de l'usage qui doit en être fait dans l'éducation des enfants ; — Des fautes pour lesquelles on ne doit point châtier les enfants, et de celles qui méritent châtiment ; — De la nécessité de ne pas laisser prendre trop d'empire aux enfants ; — Comment il faut corriger les enfants de leur inclination à la cruauté ; — De la curiosité chez les enfants ; comment elle doit être mise à profit*, etc., etc. On voit que l'éducation est envisagée par l'auteur au point de vue physique, intellectuel et moral, c'est-à-dire sous toutes les faces qu'elle peut offrir. Ajoutons que ce livre n'est pas seulement écrit pour des gouverneurs et pour des pères de famille, mais encore et surtout pour les mères : car l'auteur, notamment dans la première partie, y entre en des détails dont la sollicitude maternelle peut seule se préoccuper. Moins brillant que l'*Émile* de J. J. Rousseau, le traité de Locke est aussi moins paradoxal ; et peut-être n'est-il pas interdit de penser que le philosophe de Genève y a puisé tout à la fois la première idée de son livre et celle de ses théories les plus faciles et les plus utiles à transporter dans la pratique. Un des points les plus remarquables sur lesquels les deux philosophes s'accordent, dans l'éducation de leur élève, c'est la nécessité, ou tout au moins l'utilité, de lui apprendre un métier. Cette idée, que certains critiques, et Voltaire entre autres, ont trouvée si bizarre chez Rousseau, Locke l'avait eue et exprimée avant lui. Le philosophe anglais veut que son jeune gentilhomme apprenne une profession manuelle, et il propose surtout la menuiserie ou l'agriculture, afin que ces travaux offrent à son esprit une distraction, et à son corps une gymnastique propice au développement des forces et à la conservation de la santé.

2° *Lettre sur la tolérance.* Cette lettre fut adressée par Locke à Philippe van Limborch, théologien hollandais de la communion des *remontrants*, c'est-à-dire des partisans de la doctrine d'Arminius, proscrite au synode de Dordrecht. Écrite en latin, et publiée en 1689, cette lettre fut très-peu de temps après traduite en hollandais et en anglais ; en 1710, elle fut traduite en français et imprimée à Rotterdam. Voici quel était son titre : *Epistola de tolerantia, ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A., scripta a P. A. P. O. J. L. A.*, c'est-à-dire *theologiæ apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgum Amstelodamensem, scripta a pacis amico, persecutionis osore, Johanne Lockio, Anglo.* Écrite par l'ami d'un proscrit au partisan d'une doctrine proscrite, cette lettre était, comme on l'a dit, le manifeste de la minorité persécutée. Voici, en substance, quelques-uns des principes fondamentaux qu'elle contient : « Qu'il n'y a personne qui puisse croire que ce soit par charité, amour et bienveillance qu'un homme fasse expirer au milieu des tourments son semblable, dont il souhaite ardemment le salut. — Que si les infidèles devaient être convertis par la force, il était beaucoup plus facile à Jésus-Christ d'en venir à bout avec les légions célestes qu'à aucun *fils de l'Église* (allusion évidente à Louis XIV), avec tous ses *dragons.* — Que la tolérance en faveur de ceux qui diffèrent des autres en matière de religion est si conforme à l'Évangile de Jésus-Christ et au sens commun de tous les hommes, qu'on peut regarder comme chose monstrueuse qu'il y ait des gens assez aveugles pour n'en voir pas la nécessité et l'avantage au milieu de tant de lumière qui les environne. — Que Dieu n'a pas commis le soin des âmes au magistrat civil plutôt qu'à toute autre personne, et qu'il ne paraît pas qu'il ait jamais autorisé aucun homme à forcer les autres de recevoir sa religion. — Qu'il n'y a au monde aucun homme, ni aucune Église, ni aucun État, qui ait le droit, sous prétexte de religion, d'envahir les biens d'un autre, ni de le dépouiller de ses avantages temporels. — Que si l'on admet une fois que la religion se doive établir par la force et par les armes, on ouvre la porte au vol, au meurtre et à des animosités éternelles. » Toutes ces maximes, aujourd'hui universellement acceptées et appliquées, empruntaient alors une grande valeur aux circonstances politiques et religieuses au milieu desquelles Locke se trouvait placé. Les principes de tolérance professés en ce livre par le philosophe anglais s'étendent à toutes les sectes et à tous les hommes, sauf pourtant aux athées : « car, dit Locke, ceux qui nient l'existence de Dieu ne doivent pas être tolérés, attendu que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole, et que, si l'on bannit du monde la croyance d'une Divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et une confusion générale. » Cette dernière opinion paraît avoir été aussi celle de J. J. Rousseau, dans le chapitre de son *Contrat social*, intitulé *De la religion civile.*

3° *Le Christianisme raisonnable.* Cet ouvrage, publié à Londres en 1695 (in-8), fut traduit de

l'anglais en français par Coste. Il a pour objet de prouver que le christianisme, tel qu'il est représenté dans l'Écriture sainte, n'offre rien de contraire à la raison. D'accord avec les principes posés dans sa lettre à Limborch sur la tolérance, Locke y permet à chaque communion une croyance libre, moyennant l'adoption de ce dogme essentiel : *Jésus est le Messie*. Toutefois, deux interprétations s'offraient à ce dogme. Le Messie est-il l'Homme-Dieu, suivant la croyance adoptée en commun par les protestants et les catholiques, ou, seulement, ainsi que le veulent les sociniens, le fils adoptif de Dieu? Locke ne s'étant pas prononcé clairement sur le sens qu'il attachait à sa proposition, fut accusé de socinianisme. Et ce qui contribua à aggraver ces accusations, c'est que Toland emprunta au livre de Locke quelques arguments à l'appui de son *Christianisme sans mystères*. L'écrit de Locke fut alors attaqué par l'évêque de Worcester, et une polémique s'ensuivit entre le philosophe et le savant prélat. Le *Christianisme raisonnable* paraît avoir eu, comme la *Lettre sur la tolérance*, un but de circonstance. Le nouveau roi d'Angleterre, Guillaume III, avait entrepris la réunion de toutes les sectes dissidentes. Il fallait dès lors dégager du milieu de toutes ces dissidences les principes sur lesquels ces différentes sectes s'accordaient ; et c'est là ce que Locke entreprit d'établir comme l'essence même du christianisme. L'histoire nous apprend que le plan conciliateur de Guillaume demeura sans réalisation, et que le livre de Locke ne put opérer cette fusion religieuse que le monarque et le philosophe s'étaient proposée.

4° *Essai sur le gouvernement civil* (in-8, Londres, 1690). Plusieurs fois réimprimé, et également traduit en français, cet *Essai* avait été composé par Locke, depuis son retour de Hollande, après la révolution de 1689 qui mit Guillaume d'Orange sur le trône de son beau-père Jacques II. Bien que ce livre, comme la *Lettre sur la tolérance* et *le Christianisme raisonnable*, ait eu un but de circonstance, on ne saurait méconnaître néanmoins que Locke ne l'écrivit point pour flatter le nouveau souverain, mais uniquement pour y exprimer, avec la liberté qui convenait à un philosophe et à un citoyen anglais, ses principes politiques. Ce traité a un double objet : l'un actuel, relatif à l'époque où il fut écrit ; l'autre plus général, et, par conséquent, plus durable. Sous le premier point de vue, le livre de Locke est une réponse aux objections des partisans des Stuarts, qui accusaient d'usurpation la dynastie nouvelle. Sous le second, c'est une véritable théorie politique, qui, applicable en tout temps et en tout lieu, consiste à fonder la légitimité sur la sanction donnée par la nation à l'avènement d'une dynastie et à l'établissement d'une constitution. Le traité *de l'Éducation des enfants* avait suggéré à J. J. Rousseau l'idée et le plan de son *Émile* : plusieurs propositions contenues dans la *Lettre de la tolérance* se trouvent, ainsi que nous en avons fait la remarque, reproduites dans un chapitre de Jean-Jacques sur *la religion civile* ; l'*Essai sur le gouvernement civil* dut, à son tour, inspirer au citoyen de Genève le projet et les principales maximes de son *Contrat social*. Toutefois, ce dernier traité est conçu dans un esprit plus démocratique que l'écrit du philosophe anglais. Le livre de Rousseau est l'évangile politique des républiques ; celui de Locke est plutôt le code des monarchies constitutionnelles.

5° *Quelques considérations sur les suites de la diminution de l'intérêt et de l'augmentation de la valeur des monnaies* (in-8, Londres, 1691). Ce livre sur le commerce devint, en quelque sorte, le modèle de tous les traités d'économie politique que produisit le XVIIIe siècle.

6° *Conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité*. Cet écrit et les suivants constituent les œuvres posthumes de Locke (Londres, 1706), traduites en français par J. Leclerc. Le livre intitulé *Conduite de l'esprit, etc.*, est une sorte d'appendice à l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke y traite plusieurs questions qu'il n'avait fait qu'indiquer dans l'*Essai*, entre autres, la question des remèdes à apporter aux fausses associations d'idées. Ce traité est divisé en quarante-cinq chapitres, parmi lesquels ceux qui nous ont paru les plus importants ont pour objet la *religion*, les *sophismes*, les *vérités fondamentales*, l'*association des idées*.

7° *Examen de l'opinion du P. Malebranche « Que nous voyons tout en Dieu »*. Cet examen, dans les détails duquel nous ne pouvons entrer ici, est généralement peu favorable à l'auteur de la *Recherche de la vérité*. Entre autres critiques fondamentales, Locke reproche à Malebranche d'avoir appelé Dieu l'*Être universel*, façon de parler qui aboutit soit à confondre Dieu avec l'ensemble des choses, soit à en faire une pure abstraction. « Car, dit Locke, ce terme d'*être universel* doit signifier un être qui contient tous les autres, et, en ce sens, l'univers peut être appelé l'*Être universel* ; ou bien il signifiera l'être en général, ce qui n'est que l'idée de l'être, abstraite de toutes les divisions inférieures de cette notion générale, et de toutes les existences particulières. Or, que Dieu soit l'être universel dans l'un de ces deux sens, je ne puis le concevoir ; et je ne crois pas que les créatures soient ni une partie de lui-même ni une de ses espèces. »

8° *Remarques sur quelques parties des ouvrages de M. Norris, dans lesquelles il soutient l'opinion du P. Malebranche, « Que nous voyons tout en Dieu »*. Cet écrit n'est qu'un appendice du précédent. Norris, dont Locke entreprend ici la critique, avait, de son côté, écrit des *Réflexions sur l'Essai concernant l'entendement humain*, qui avaient été imprimées à la fin de son ouvrage intitulé *Félicité chrétienne, ou Discours sur les béatitudes de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ* (in-8, Londres, 1690).

9° *Méthode nouvelle de dresser des recueils*. Sous forme de lettre, de M. Jean Locke à M. Nicolas Toinard.

10° *Mémoires pour servir à la vie d'Antoine Ashley, comte de Shaftesbury, et grand chancelier d'Angleterre sous Charles II*. Ces mémoires tirés des papiers de Locke, après sa mort, furent mis en ordre par J. Leclerc (2 feuilles in-8).

On pourra consulter sur Locke : J. Leclerc, *Éloge historique de feu M. Locke*, dans le tome I de ses *Œuvres diverses* ; — Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* ; — Tennemann, *Dissertation sur l'empirisme en philosophie, spécialement dans la doctrine de Locke*, dans le tome III de sa traduction allemande du système de l'*Essai* ; — *Exposition et examen du système sensualiste de Locke*, dans la *Critique de la philosophie spéculative*, par Schulze, t. I, p. 11, et t. II, p. 1 (all.) ; — Lord Shaftesbury, *Lettres écrites par un membre de la noblesse à un jeune homme de l'Université*, Londres, 1716 ; — Henry Lee, *l'Anti-Scepticisme, ou Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke*, in-f°, Londres, 1702 ; — V. Cousin, *Philosophie de Locke, cours de 1830* ; — Damiron, *Essai sur*

l'Histoire de la philosophie au dix-septième siècle (t. III, art. Locke). C. M.

LOCOMOTION, voy. Volonté.

LOGIQUE (du grec λόγος, raison, raisonnement), la seconde des quatre parties dans lesquelles aujourd'hui l'on divise ordinairement la philosophie, et qui vient après la psychologie, de même qu'elle est suivie de la morale et de la métaphysique ou théodicée. Le mot de *logique* est plus latin encore qu'il n'est grec, au sens où nous le prenons habituellement : *logica*, pour signifier la logique, est une expression fort ancienne dans la langue latine, tandis que ἡ λογική, ou même τὸ λογικόν, est relativement une expression nouvelle et assez peu régulière dans la langue grecque, qui ne l'accepta que dans sa décadence.

Nous nous bornerons ici à rechercher quelle est la nature de la logique, et à en tracer l'histoire dans les points les plus importants et les plus généraux. Si l'on comprend bien ce que la logique est en elle-même, et la place qu'elle a tenue dans le développement de la philosophie, on sait à peu près tout ce qui est essentiel sur ce grave sujet.

La nature de la logique a donné lieu aux discussions les plus nombreuses et les plus profondes; et c'est une de ces questions qui se renouvellent encore tous les jours, parce que jusqu'à présent aucun esprit supérieur ne l'a tranchée, tout intéressante qu'elle est. Si le génie d'un Aristote, ou celui d'un Descartes et d'un Leibniz eût prononcé dans le débat, nul doute qu'il ne l'eût terminé. Mais c'est chose assez remarquable qu'aucune grande voix ne s'y soit fait entendre. Dans la philosophie moderne, Kant, qui semblait appelé à jouer ce rôle, est loin de l'avoir rempli de manière à décourager de nouvelles tentatives. La lice est encore ouverte, et il serait difficile de prévoir quand elle sera close par quelque main puissante et suffisamment autorisée. Ce n'est pas faute d'ailleurs de longues et persévérantes études. Si Aristote, le fondateur de la logique, ne s'est pas occupé de déterminer avec sa précision habituelle ce qu'elle est en elle-même, les stoïciens, les épicuriens ont agité cette question avec l'Académie pendant près de deux siècles; les sceptiques ont pris part à la lutte pour démontrer l'inanité de tous ces efforts, et depuis cette époque il n'est guère de commentateur d'Aristote, et l'on peut dire en général un logicien, qui n'ait tenté, avec plus ou moins de succès, de résoudre le problème. Historiquement ce problème a donc excité un très-vif intérêt; et ne fût-ce qu'à ce titre, il mériterait encore tout le nôtre. Il est impossible qu'une question ait provoqué de tels travaux, si elle n'était de grande importance. Tant d'esprits n'ont pu s'y tromper, et si de nos jours nous avons vu quelques philosophes traiter ces recherches avec dédain, nous pouvons affirmer qu'ils ne les comprenaient pas suffisamment.

Voici en quoi la question de la nature de la logique est si grave. L'intérêt suprême de l'homme, c'est de trouver la vérité. Quoi qu'il pense, quoi qu'il fasse, c'est la vérité, toujours la vérité qu'il poursuit. Existe-t-il un art qui puisse lui assurer cet inappréciable bien? Et la logique est-elle cet art? La question ainsi posée est à peu près la plus haute que l'esprit humain puisse débattre. Toutes les autres, quelles qu'elles soient, sont subordonnées à celle-là, car elles en dépendent. S'il est un art qui puisse infailliblement conduire l'homme à la vérité, cet art est le plus grand, le plus indispensable, et le premier auquel il doive s'appliquer; aucun ne lui est aussi utile; et le négliger, c'est vouloir se perdre dans l'erreur et les ténèbres quand on a devant soi la lumière. C'est cet immense besoin du vrai dont est tourmentée l'intelligence humaine qui a poussé les logiciens à cette constante recherche. Ils ont peut-être manqué le but; mais ils ont bien fait de le poursuivre.

La philosophie a donc un double motif d'approfondir cette question. Théoriquement la science serait incomplète, et se rendrait bien peu compte d'elle-même, si elle ne savait pas jusqu'à quel point elle peut atteindre la certitude, et par quels procédés elle doit l'obtenir. Au point de vue de la pratique, la philosophie doit connaître si elle est capable de remplir les vœux de l'esprit humain, qui lui demande un art infaillible, ou si elle doit repousser de pareilles espérances, fort naturelles sans doute, mais fort dangereuses, en ce qu'elles peuvent compromettre qui tenterait vainement de les satisfaire. Il n'a pas manqué de philosophes pour faire de si brillantes promesses; mais aucun ne s'est trouvé qui pût les tenir; et, selon toute apparence, l'avenir ne nous réserve pas des chances meilleures. Voilà plus de deux mille ans que la logique, comme science, est fondée sur des bases inébranlables; et ce qu'elle n'a pu faire jusqu'à ce jour, on peut être assuré qu'elle ne le pourra jamais. Ceci ne veut pas dire qu'il y ait de la justice dans les reproches qui lui sont si souvent adressés par les sceptiques et par les détracteurs de la raison humaine; mais ceci veut dire, très-probablement, qu'on demande à la logique plus qu'elle ne peut donner, et qu'il faut s'en prendre non point à elle, mais aux exigences aveugles dont on l'assiége.

Il n'est donc pas besoin d'insister pour que l'on comprenne clairement comment les logiciens se sont enquis avec tant de sollicitude de savoir si la logique est une science ou un art. Si elle est une science, elle se contentera, comme toute science le doit, de constater des faits, et de connaître ce qui est; si elle est un art, elle devra, en outre, enseigner à faire; elle devra diriger la pratique. Au lieu d'apprendre simplement à l'homme comment il raisonne, elle devra lui montrer à bien raisonner: mission fort belle, mais périlleuse et peut-être absolument vaine. En général, les logiciens les plus illustres et les plus habiles ont fait de la logique une science, sans penser aux applications qu'on pouvait en tirer. Mais d'autres en ont fait un art qui devrait surtout viser à l'utilité; et, pour ne rappeler qu'un exemple, Port-Royal n'a pas hésité à intituler sa logique, *l'Art de penser*.

Qui a tort? qui a raison? La logique est-elle une science qui doive se borner à étudier les lois du raisonnement humain, sans prétendre le conduire au vrai? Ou bien est-elle un art qui puisse le mener à la vérité, et qui sache lui faire découvrir cet incomparable trésor?

Aujourd'hui, au point où en est la science, il est bien plus facile de résoudre ces questions que dans l'antiquité. La philosophie grecque, tout admirable qu'elle est, n'a jamais approfondi et pratiqué la méthode, comme a pu le faire la philosophie moderne depuis Descartes, surtout comme le peut la philosophie contemporaine après deux siècles de progrès dans cette route, qui est véritablement, suivant l'expression de Kant, « une route royale ». Ce n'est point d'ailleurs une critique qu'il faille diriger contre la philosophie antique. La méthode, bien qu'elle soit déjà dans Platon, et que sa dialectique en contienne tous les germes, est un fruit qui ne pouvait mûrir que beaucoup plus tard; il était réservé à la virilité de l'esprit humain, qui dans son enfance et

à ses débuts ne pouvait le cueillir. De là, il est résulté pour la philosophie grecque cette conséquence assez fâcheuse, que quand elle essayait parfois de se rendre compte d'elle-même, et, comme nous le dirions, de s'organiser, elle s'est trompée sur sa propre nature, sur ses parties diverses, et sur ses véritables limites. La science se formait alors de trois parties : la logique, la morale et la physique. Peu importe d'ailleurs l'ordre dans lequel ces parties étaient placées. Le plus ordinairement on s'accordait à mettre la logique en tête, parce qu'en effet les deux autres ne pouvaient se passer d'elle, et qu'avant de savoir ce qu'on devait penser sur le monde et sur la vertu, il fallait, du moins en théorie, préalablement savoir comment on pense. De ces trois parties de la philosophie selon les anciens, il en est une qui, de nos jours, en est exclue à peu près complétement : c'est la physique. Mais si la science était réduite aux deux autres, elle nous semblerait et serait certainement tout à fait mutilée. Pour nous, la philosophie se compose de quatre parties essentielles, dont la psychologie est la première, la logique la seconde, la morale la troisième, et la métaphysique ou théodicée la quatrième. La psychologie doit renfermer aussi la méthode dont on fait quelquefois une partie distincte, et qui constitue alors la philosophie presque entière.

Pour la première et la quatrième des parties de la philosophie, pour la psychologie et la métaphysique, il est de toute évidence qu'elles sont des sciences, et ne peuvent être autre chose. La psychologie étudie les facultés de l'entendement humain ; la métaphysique étudie les lois universelles de l'être. Où sont les applications possibles de ces deux études? Quelle utilité directe et pratique peut-on en tirer? Aucune évidemment, si ce n'est celle que porte toujours avec elle une science bien faite, à savoir la connaissance approfondie et manifeste d'un certain ordre de phénomènes, et ici des phénomènes les plus généraux et les plus essentiels.

Quant à la logique et à la morale, la question n'est pas tout à fait aussi nette ; et le doute est permis, si d'ailleurs il ne tient pas devant un sévère examen.

Pour la morale, d'abord, il semblerait que la philosophie manquerait à son devoir, si, en apprenant à l'homme la loi qui doit le conduire, elle ne lui apprenait point aussi à pratiquer cette loi. Suffit-il de donner des préceptes, de découvrir même les principes profonds d'où ces préceptes découlent? Ne faut-il pas encore enseigner à leur obéir? Est-ce assez de dire à l'homme qu'il doit être vertueux, et de lui expliquer théoriquement toutes les parties dont la vertu et le bien se composent? N'a-t-on pas le devoir encore de le soumettre à ce noble joug, et de lui apprendre à le porter, en assurant tout à la fois sa liberté et son bonheur? A ces questions, il ne faut pas craindre de répondre que la morale aussi est une science, et que, par une étude attentive et délicate de l'âme humaine, elle constate certaines lois qui vivent dans toutes les consciences ; mais qu'elle n'a pas à s'occuper de savoir comment ces lois seront appliquées par les individus. C'est la nature, l'éducation, l'usage, parfois même le hasard qui décident de ces applications, avec toutes les chances de vice ou de vertu qui constituent la faiblesse ou la grandeur de l'homme. Mais la morale scientifique avec ses lois absolues et universelles n'a rien à voir à ces concessions et à ces capitulations de toute sorte dont se compose trop souvent le tissu de la vie. Sans doute les spéculations morales ont une salutaire influence sur les âmes qui s'y dévouent sincèrement ; on ne peut pas longtemps contempler le bien sans apprendre aussi, du moins en partie, à le faire ; la pratique hérite toujours, en quelque façon, malgré ses incertitudes et ses désordres, d'une théorie vraie et solide. Mais en soi la théorie ne peut se confondre avec la pratique, même en morale ; l'une est aussi souple que l'autre est inflexible. La science morale fixe les lois ; c'est l'art de l'éducation pour les individus, et la politique pour les sociétés, qui les appliquent, avec tous les hasards des passions et des erreurs humaines.

Pour la logique, il en est absolument de même ; la pratique n'entre pas plus dans son domaine que dans celui de la science morale. Le raisonnement humain est soumis à certaines lois nécessaires qu'il suit le plus souvent à son insu, tout comme il pratique le bien sans d'ailleurs s'en rendre compte. Ces lois sont au fond de l'intelligence, qui sait les découvrir en elle, quand elle y applique une réflexion suffisamment attentive. Constater ces lois avec exactitude, les réduire à leurs éléments les plus simples, en montrer tous les rapports et toutes les conséquences, voilà ce que la logique doit faire ; et quand elle se comprend bien elle-même, elle ne va pas au delà. Ces limites, tout étroites qu'elles peuvent paraître à certains esprits, sont néanmoins très-vastes ; elles pourront embrasser toute une science, l'une des plus générales à la fois et des plus curieuses dont puisse s'occuper l'intelligence humaine. Il faut que la logique s'en contente, et le plus souvent elle a été remise entre des mains sages et habiles. Comment les lois reconnues par la logique doivent-elles être appliquées dans la pratique pour que le raisonnement atteigne son but? C'est là une question d'un tout autre ordre, que la philosophie pourra bien se poser, qu'elle doit même se poser, parce que l'esprit humain se la pose continuellement. Mais cette question, tout utile qu'elle est, toute philosophique qu'elle peut être, n'est plus logique ; elle n'appartient plus à la science ; et la science, quand elle s'en enquiert, ignore son véritable rôle.

Il faut donc affirmer que la logique n'est qu'une science, qui peut bien avoir, pour les applications du raisonnement, des conséquences aussi heureuses que la science morale peut en avoir dans la conduite de la vie ; mais qui ne s'occupe pas de ces applications, quoiqu'elle seule connaisse les principes qui doivent les régler en les dominant. Nous ne dirons pas que la logique ainsi comprise satisfait à tous les besoins de l'esprit humain ; à côté de la science, il faut certainement aussi un art qui dirige la pratique, que la science ne dirige pas. Cet art ne manque pas à la philosophie, et elle l'a trouvé dans la méthode ; mais il ne fait pas partie de la logique, et l'on aurait tort de le confondre avec elle.

Les preuves abondent pour démontrer que telle est bien la nature de la logique. Si la logique était un art, et non point une science, voici quelques conséquences qui nécessairement résulteraient de ce caractère tout pratique :

1° Avant que la logique eût été faite, l'esprit humain aurait dû raisonner beaucoup moins bien. Privé d'un instrument aussi utile, il aurait dû employer ses facultés d'une manière bien moins puissante et bien moins régulière, puisque tout art est fait pour faciliter et régler l'activité de l'homme ;

2° Après l'invention de la logique, l'esprit humain aurait dû faire d'immenses progrès ;

3° Les siècles qui ont le plus assidûment cultivé la logique auraient dû être les plus éclairés de tous, et, par suite, les siècles qui ont négligé ces études auraient été les plus ignorants ;

[illegible] les sciences, quelles qu'elles soient, ne

pourraient se passer de l'étude de la logique, puisque toutes elles reposent sur les lois du raisonnement ;

5° Enfin, parmi les individus, le raisonnement serait en proportion directe de la culture de la logique, et la puissance de leur raison se mesurerait aux études mêmes qu'ils en auraient faites.

Il n'est personne qui ne voie combien toutes ces conséquences sont insoutenables et fausses. Les faits les plus évidents les contredisent et les renversent. La logique fondée par Aristote n'a paru dans le monde que quatre siècles avant l'ère chrétienne. Il y avait cinq à six siècles déjà que l'esprit grec, ou plutôt l'esprit humain, avait produit des chefs-d'œuvre en tout genre, depuis Homère jusqu'à Hippocrate et Platon. D'un autre côté on ne voit pas qu'après la fondation de la logique, c'est-à-dire après Aristote, l'esprit grec ait acquis de nouvelles forces. Loin de là, sa décadence, provoquée par une foule de causes, commence à peu près vers cette époque; et elle se continue de siècle en siècle, malgré les travaux considérables dont la logique est dès lors le perpétuel objet. Quand l'esprit grec obscurci jette encore quelques lueurs brillantes, ce n'est plus à la logique qu'il les emprunte, et l'école d'Alexandrie est peut-être de toutes les écoles de l'antiquité celle pour qui la logique a eu le moins d'importance, bien qu'elle soit pendant trois siècles la seule qui ait encore quelque éclat et quelque puissance. Dans le moyen âge, la logique a été pendant six cents ans environ cultivée avec une incroyable ardeur; et le moyen âge, qui a tiré à d'autres égards très-grand profit de ces labeurs, n'en a pas moins été l'une des périodes les plus obscures de l'esprit humain. Tout au contraire, l'esprit humain a repris des forces admirables et désormais invincibles vers la fin du xve siècle, et dans les trois suivants, c'est-à-dire à l'époque précisément où la logique, tombée dans le plus profond discrédit, n'était plus ni pratiquée ni comprise de personne. Il faut ajouter que dans l'antiquité, tout aussi bien que dans les temps modernes, les sciences, quelles qu'elles fussent, n'ont jamais demandé appui à l'étude de la logique; elles se sont passées d'elle, et elles s'en passent aujourd'hui sans que leurs progrès paraissent beaucoup en souffrir. Enfin, si l'on veut entrer dans de plus humbles détails, on trouvera qu'individuellement les hommes n'ont pas besoin de s'être appliqués à la logique pour raisonner avec puissance et justesse, et que même, il n'est pas rare de voir ces études spéciales fausser la raison des individus, loin de la rendre plus forte ou plus droite.

En présence de faits si décisifs, il faut donc reconnaître que la logique est une science, et qu'elle n'est point un art destiné à la pratique. Elle est une science comme la morale, comme la psychologie, comme la métaphysique.

Ceci admis, il s'agit de savoir quel est l'objet précis de cette science. Quelques philosophes ont démesurément élargi cet objet en disant que c'était la raison ; d'autres l'ont un peu trop restreint en disant que c'était le raisonnement. La réponse la plus claire et la plus juste à cette question est peut-être encore celle qu'Aristote y faisait il y a vingt-deux siècles : l'objet de la logique, c'est la démonstration ; et, de peur qu'on ne s'y trompât, le père de la logique a mis cette définition au début même des *Premiers Analytiques*. A l'avantage de la précision et de la clarté, cette définition en joint un autre qui n'est pas moins considérable. En assignant une telle fin à la science, elle en ordonne toutes les parties pour les faire concourir, chacune dans sa mesure, au grand tout qu'elles doivent former et au but qu'elles doivent atteindre. La démonstration n'est pas seulement un raisonnement d'une certaine espèce, c'est la forme achevée du raisonnement ; il n'est pas donné à l'esprit humain d'aller au delà; une vérité démontrée est une vérité éternelle. Mais il y a au-dessous de cette forme suprême des formes inférieures et moins parfaites qu'il faut analyser. De plus, le raisonnement, qu'il soit ou ne soit pas démonstratif, se compose toujours de certains éléments qui sont les propositions ; les propositions se composent elles-mêmes d'autres éléments encore plus simples, et l'analyse doit être ici poussée jusqu'à l'indécomposable. Il y aura donc nécessairement dans la logique, prise comme science, quatre parties essentielles qui procéderont du simple au composé, et qui se succéderont dans l'ordre suivant, sans qu'il soit possible de le changer : d'abord une théorie des éléments de la proposition ; puis une théorie de la proposition; en troisième lieu, une théorie générale du raisonnement formé de propositions liées entre elles suivant certaines lois ; et enfin une théorie de cette espèce particulière et souveraine de raisonnement qu'on appelle la démonstration, et qui assure à l'esprit de l'homme les formes de la vérité, si ce n'est la vérité elle-même.

La langue du péripatétisme, qui est en ceci la plus ancienne et peut-être encore la meilleure, a nommé ces quatre parties les *Catégories*, l'*Herménéia*, les *Premiers Analytiques*, et les *Derniers Analytiques*. Ce sont là les titres des quatre premiers ouvrages de ce qu'on a nommé l'*Organon* d'Aristote ; et bien qu'aucun de ces titres ne lui appartienne, selon toute apparence, ils n'en sont pas moins importants ; ils répondent à des réalités que rien ne peut changer. Il n'est pas possible qu'une logique vraiment digne de ce nom ne contienne sous une forme ou sous une autre ces quatre théories qui sont indissolublement liées entre elles et dont les trois premières ne font que préparer et expliquer la dernière qui les suppose et les éclaire.

Cette distinction de quatre parties essentielles de la logique nous fait pénétrer un peu plus profondément encore dans sa véritable nature. A quelle source cette science va-t-elle puiser ces éléments dont elle compose ses théories? Qui lui apprend ce que sont les catégories, les propositions dans leurs espèces diverses, les raisonnements ou syllogismes que les propositions forment en se réunissant? Qui lui apprend les conditions supérieures de la démonstration? En un mot, quel est le procédé que suit nécessairement la logique pour construire son solide édifice? Sans doute le langage contient déjà tous les matériaux dont elle se sert; il n'y a pas une seule langue où tous sans exception ils ne se retrouvent ; l'homme ne peut exprimer sa pensée sans les employer ; chaque fois qu'il parle, il raisonne avec les conditions nécessaires du raisonnement. Depuis la poésie jusqu'aux mathématiques, l'esprit humain est soumis aux mêmes lois ; il les observe, quel que soit le vêtement ou splendide ou sévère dont il les enveloppe. Mais le plus souvent c'est à son insu, même quand ses œuvres sont les plus admirables et les plus profondes. C'est qu'en effet dans le langage tout est confondu, tout est obscur ; et les artistes les plus parfaits ont pu ne connaître en rien l'instrument dont ils faisaient pourtant un si délicat et si juste emploi. Ce n'est donc pas à l'observation du langage que la logique a pu demander les éléments qui la forment ; les monuments, même les plus achevés, ne lui auraient presque rien appris. Elle s'est adressée à la raison, et c'est de la raison seule qu'elle a obtenu

la réponse à toutes les questions qu'elle se posait. C'est la raison qui lui a fait tout comprendre depuis les parties rudimentaires des propositions, isolées et distinctes dans les catégories, jusqu'à cet enchaînement compliqué et savant des propositions d'une certaine nature qui constitue la démonstration infaillible. Ainsi la logique est purement rationnelle, et l'esprit humain n'a pas besoin pour la construire tout entière de sortir de lui-même. En ceci la logique est absolument comme la psychologie ; c'est à la conscience seule, et à son étude profonde, que l'une et l'autre doivent emprunter toutes leurs théories ; et c'est en effet la source où la logique a toujours puisé les siennes, bien que parfois les plus grands génies, à commencer par Aristote, ne l'aient peut-être point su ou du moins aient négligé de le dire.

Il faut ajouter que c'est uniquement parce que la logique est une science rationnelle qu'elle a pu présenter ce phénomène singulier d'avoir été créée tout d'une pièce par un seul penseur qui l'a portée du premier effort aussi loin qu'elle peut aller. Aristote a pu être le père de la logique de telle sorte que, depuis lui, ainsi que Kant l'a loyalement reconnu, elle n'a dû ni avancer ni reculer. Destinée unique dans les annales de l'intelligence humaine, qui fait honneur certainement à l'incomparable sagacité du philosophe, mais qui ne s'explique que par la nature même de la science. Il n'y a qu'une science rationnelle qui pût être ainsi fondue d'un seul jet.

Mais une science rationnelle ne peut être que formelle : la raison ne crée rien ; les existences, sauf la sienne, sont en dehors d'elle, et, en logique, la raison est inféconde comme ailleurs ; elle ne fait pas une seule démonstration réelle ; elle constate seulement les formes nécessaires que la démonstration doit prendre, les formes du syllogisme, les formes de la proposition et celles des catégories. Le langage exprime des faits ou des idées, des êtres ou des notions positives, limitées ; la logique ne montre que les cadres où tous ces matériaux doivent entrer ; mais elle n'a point à s'enquérir ni de la nature ni de la réalité d'aucun d'eux. Voilà comment on a pu quelquefois définir la logique, la science des lois formelles de la pensée. Cette définition n'est peut-être pas encore d'une complète exactitude ; mais il est vrai qu'en logique il n'y a que des formes vides, et qu'il ne doit jamais y entrer de réalités, quelles qu'elles puissent être.

Ceci ne veut pas dire certainement, comme parfois on l'a cru, que la logique n'ait point à s'occuper de certaines modifications de la pensée et qu'elle doive laisser de côté, par exemple, tout ce qui implique l'idée du nécessaire. Sous prétexte de la maintenir dans toute sa pureté et de ne la point compromettre dans les applications, on est allé jusqu'à lui interdire la théorie de la démonstration, et l'on eût voulu la réduire au syllogisme catégorique, c'est à dire à celui qui ne suppose que la simple existence, sans aucune modalité, ni de possible, ni de contingent, ni de nécessaire. La logique ainsi mutilée paraît bien plus régulière ; elle semble beaucoup plus sage, et elle ne sort point des limites qui lui sont propres ; ce n'est qu'à ce prix, dit-on, qu'elle reste entièrement formelle. Aristote a été d'un avis tout opposé, puisqu'il a fait les *Derniers Analytiques*, et personne ne niera qu'en pareille matière l'autorité d'Aristote ne soit du plus grand poids. Mais une autorité plus décisive encore, c'est celle de la raison ; en consultant celle-là on peut se convaincre que si la logique ne va pas jusqu'à la démonstration, c'est-à-dire jusqu'au nécessaire, elle n'est plus la science que cherche l'esprit humain, et dont il a fait une si ardente étude. Au fond, il n'a qu'un intérêt, celui de la vérité. La logique ne peut pas la lui donner, sans doute ; elle ne peut pas même lui dire comment on l'obtient. Si la logique ne fait pas cela, elle manque à son devoir le plus étroit, le plus évident. Certainement il importe à l'homme de savoir toutes les formes possibles que son raisonnement a la faculté de prendre, même quand son raisonnement reste indifférent à toute vérité et qu'il s'aplique au faux tout aussi bien qu'au vrai ; mais ce n'est là qu'un complément curieux, et nous oserions presque dire inutile, de la science. Ce que veut avant tout l'esprit humain en logique, c'est de connaître la forme spéciale que prend le raisonnement quand il s'applique au vrai, au nécessaire, à l'éternel. Ce n'est pas sortir de la forme que d'aller jusque là : c'est uniquement aller jusqu'à la seule forme qui vraiment soit importante. Il ne s'agit pas de savoir si telle pensée, tel raisonnement est vrai ou faux, nécessaire ou contingent, éternel ou périssable ; il s'agit de savoir si la forme qu'il revêt est bien celle que la raison lui impose pour être vrai, éternel, nécessaire. La logique est tout aussi formelle dans la démonstration qu'elle l'est dans le syllogisme catégorique ; elle l'est même davantage, s'il est vrai que la démonstration soit une forme de raisonnement supérieur au syllogisme ordinaire. Si l'on exclut de la logique la théorie de la démonstration, à qui confiera-t-on le soin de la faire ? Les mathématiques, apparemment, ne s'en chargeront pas : elles emploient constamment, et l'on sait avec quel succès, le procédé de la démonstration ; mais, en tant que mathématiques, elles en ignorent les règles tout en les suivant, de même que les ignore la rhétorique, qui les applique parfois mieux encore, puisque, elle aussi, convainc les esprits qu'elle émeut. C'est la logique seule qui peut comprendre les lois de la démonstration et en tracer la théorie nécessaire. Elle ne tombe point pour cela dans l'application ; il n'y a que les mathématiques, la rhétorique et toutes les autres sciences qui appliquent vraiment la démonstration ; la logique se contente d'en découvrir et d'en montrer le secret en expliquant ses formes.

La logique peut donc être considérée comme la science de la démonstration, puisque la démonstration est son but : elle est une science purement rationnelle, toute formelle par conséquent, c'est à dire uniquement occupée de la forme du raisonnement, sans jamais s'inquiéter de sa matière et de son objet réel.

Si la logique ainsi entendue n'est point un art, elle n'en est pas moins immensément utile. On apprend certainement à mieux raisonner en apprenant comment on raisonne ; mais ce n'est pas là, il faut en convenir, l'utilité directe que parfois on exige de la logique ; ce n'est point là cet art qui mène au vrai, autant du moins qu'il est donné à l'homme d'atteindre le vrai. Cet art, qui peut être regardé d'un certain point de vue comme supérieur à la logique, c'est ce qu'on appelle, du nom le plus général, la méthode ; ou, en remontant à l'étymologie même du mot, la route, le chemin. Cette route tant cherchée, ce chemin où l'esprit humain tâche toujours de marcher et dont il ne s'écarte qu'avec les plus grands périls, c'est la route, c'est le chemin de la vérité ; la méthode est faite pour l'y conduire. Voilà comment, lorsque des besoins nouveaux se furent développés à l'époque de la Renaissance, quand le joug de l'autorité péripatéticienne fut brisé, les novateurs s'élevèrent avec

tant de violence et d'unanimité contre la logique que la scolastique avait cultivée avec une passion si exclusive. Sans parler de Ramus et de quelques autres qui ne virent pas assez nettement le but poursuivi par eux, qu'a fait Bacon? et même plus tard, et avec un plein succès, qu'a fait Descartes ? Ils ont essayé l'un et l'autre de substituer une nouvelle logique, ils le croyaient du moins , à la logique ancienne. Pour Bacon, le dessein est évident, hautement avoué, c'est un *Novum Organum* qu'il vient mettre à la place de l'*Organon* impuissant, selon lui, du péripatétisme décrié; pour Descartes, il tente d'établir seulement quatre règles « au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée ». Ses quatre règles doivent suffire pour arriver au vrai que ne donne pas toujours cet appareil si compliqué de la dialectique vulgaire. N'en déplaise à Bacon, n'en déplaise surtout à Descartes, ils se sont l'un et l'autre trompés sur ce point. Le *Novum Organum* de Bacon, les quatre règles de Descartes ne pouvaient remplacer en aucune manière la vieille logique, attendu qu'elle s'occupait d'un objet tout différent. Bacon et Descartes, répondant aux besoins de leur siècle, donnaient une méthode, le premier fort imparfaite, le second admirable, pour arriver à la vérité. La logique ancienne avait un tout autre but : elle se bornait à étudier et à montrer les caractères et les formes du vrai.

Il est donc certain que, dans ces longs débats engagés contre le passé et spécialement contre la logique, il y eut un malentendu complet. Il n'y avait point à détruire la science telle que l'avait pratiquée le péripatétisme, parce que cette science était inébranlable. On pouvait la compléter, sans doute; mais en soi elle était immuable. De là vient que, malgré le triomphe des idées nouvelles et les immenses services que rendait la réforme philosophique, la vieille logique n'en subsista pas moins. Hobbes, élève de Bacon, faisait une logique; Port-Royal, en disciple fidèle de Descartes, faisait aussi la sienne, et la logique de Hobbes et celle de Port-Royal n'étaient, au fond, que l'*Organon* d'Aristote ; de là vient que Kant, à la fin du XVIIIe siècle, tout en se posant en réformateur de l'esprit humain et en voulant refaire Bacon et Descartes, n'a pas prétendu refaire l'œuvre aristotélique. Il a déclaré hautement, et avec toute raison, que la logique était faite depuis deux mille ans et qu'il n'y avait point à la recommencer. L'erreur de Bacon, celle de Descartes et de tant d'autres, et toutes les critiques dont la logique a été l'objet, n'ont tenu qu'à cette confusion de la science et de l'art. On a pris la logique pour la méthode : ce n'était pas la faute de la logique si on lui demandait plus qu'elle ne peut donner. Elle était une science et ne devait point changer de nature au gré de ceux qui cherchaient à lui faire violence. Il est possible que la scolastique se fût parfois également trompée et eût justifié à l'avance les attaques sous lesquelles elle succomba. Dans les derniers temps de sa décadence, il est possible qu'elle eût pris la forme syllogistique, non-seulement pour la forme du vrai, mais pour le seul procédé qui pût y conduire; mais cette erreur, si la scolastique l'a commise, ne devait point, même entre les mains de ses ennemis, devenir une arme contre elle; surtout elle ne devait point devenir une condamnation contre la logique. Il fallait que Bacon et Descartes lui-même comprissent mieux ce que la logique est essentiellement; ils auraient pu doter l'esprit humain d'un art nouveau, sans chercher à lui ravir les sciences qui l'avaient si longtemps éclairé et devaient l'éclairer toujours. La logique et la méthode sont parfaitement compatibles; elles se soutiennent mutuellement, loin de s'exclure, et voilà comment la philosophie mieux inspirée a pu souvent faire de la méthode une partie même de la logique.

Telles sont les considérations principales qu'il était bon de présenter sur la nature de la logique; elles auront ce double avantage de faire mieux comprendre à la fois et la science en elle-même, et les particularités de son histoire, qui sont un des côtés les plus intéressants de l'histoire générale de l'esprit humain.

Quand on parle de la logique, il est toujours entendu qu'on parle de la logique telle que le génie grec l'a faite il y a vingt-deux siècles, et telle qu'elle est venue jusqu'à nous à travers l'antiquité, les Arabes, la scolastique et la Renaissance. Mais depuis les récents travaux des orientalistes et surtout ceux de l'illustre Colebrooke, il faut élargir ce cadre, et l'on doit y comprendre la logique indienne, qui jusqu'à ces derniers temps était restée profondément inconnue. La philosophie, on le sait, a joué dans l'Inde un rôle considérable; les monuments qu'elle y a produits sont plus nombreux que ceux qui nous restent de la philosophie grecque. Les systèmes les plus variés s'y sont développés avec toutes leurs conséquences, et le génie indien n'a pas été moins fécond que le génie hellénique. La philosophie indienne devait donc arriver, par suite des lois mêmes qui régissent l'intelligence humaine, à l'étude de la logique; elle n'y a pas manqué, et le *Nyâya* de Gotama tient dans l'Inde la place à peu près que l'*Organon* tient parmi nous. Mais malheureusement l'Inde n'a pas d'histoire même politique; à plus forte raison n'a-t-elle pas d'histoire de sa philosophie. Dans l'état où sont actuellement les études indiennes, il serait absolument impossible de combler cette lacune; et ce serait une entreprise tout à fait vaine, que de vouloir rechercher par quelles phases la logique a successivement passé dans l'Inde. Peut-être, plus tard, quand tous les monuments seront publiés et bien compris, sera-t-il possible de tenter avec fruit de pareilles recherches; aujourd'hui il faut se borner à savoir qu'historiquement la logique d'Aristote n'est pas la seule qui ait agi puissamment sur l'esprit humain, et qu'à côté d'elle un monde analogue au monde grec, son antécédent peut-être, a eu aussi un système de logique. Il a d'ailleurs été prouvé contre des traditions trop peu certaines, que ce système n'avait pas le moindre rapport avec le système péripatéticien, et que l'Inde, si elle était moins profonde, n'avait pas été moins originale que la Grèce. Le *Nyâya* est parfaitement indépendant de l'*Organon*. Aristote et Gotama ne se doivent rien l'un à l'autre.

Jusqu'à ce que de nouvelles lumières viennent nous éclairer, l'histoire de la logique se réduit donc pour nous à l'histoire de la logique d'Aristote. Comment est-elle née, et quels sont ses antécédents? De quels éléments est-elle formée? Par qui a-t-elle été adoptée? Qui l'a combattue? Qu'a-t-on essayé d'y substituer? Et quels ont été les succès ou les revers des novateurs? Telles sont les questions que devra comprendre l'histoire de la logique.

Aristote s'est vanté en terminant l'*Organon*, ou, pour mieux dire, le dernier des six ouvrages que les commentateurs grecs ont appelé de ce nom, que, dans cette pénible étude, il était sans modèle et sans prédécesseurs. Cette prétention du philosophe est parfaitement fondée, et l'histoire de la philosophie y acquiesce pleinement. Si l'on demande à la philosophie grecque avant lui ce qu'elle avait fait pour la science, elle n'a

guère à citer que les tentatives bien insuffisantes, et à certains égard très-funestes, de la sophistique, et les recherches admirables, mais trop peu systématiques, de Platon. Voilà tout ce qu'Aristote trouvait dans le passé. Il est vrai qu'en général on a trop rabaissé les sophistes; les contemporains, après avoir été saisis d'un aveugle enthousiasme pour ces maîtres de la parole, ont été par une réaction contraire sans pitié pour ces corrupteurs de la morale, et ces précurseurs du scepticisme. Il ne faudrait pas, sans doute, exagérer les mérites de la sophistique; mais pourtant, à ne consulter que le témoignage même de ses adversaires, spécialement celui de Platon, elle ne doit pas paraître aussi méprisable aux yeux de l'histoire impartiale. Les doctrines des sophistes ont pu être détestables; leurs opinions pouvaient être subversives de toute religion et de toute vertu, et Socrate a bien fait, ainsi que Platon, de les combattre à outrance et de les renverser à l'aide de la raison et de l'ironie. Mais leurs travaux n'ont pas été sans utilité; cette étude du langage dont ils tiraient de si énormes profits, a mis sur la voie de travaux à la fois plus sérieux et plus honnêtes qui n'eussent point été possibles sans les leurs. Si donc les sophistes n'ont pas fait de la logique précisément, ils ont ouvert la voie qui y mène; c'est une justice qu'il faut leur rendre. Quant à Platon, sa dialectique répond à l'art de la logique, à la méthode telle que nous venons de la définir, plutôt qu'à la science proprement dite. Platon s'est occupé du procédé qui conduit au vrai plus que des formes que le vrai peut revêtir. Il est sous ce rapport très-supérieur à son disciple, qui a laissé la méthode dans un oubli presque complet et très-regrettable. Mais Platon n'a pas fait de la logique plus que les sophistes qu'il réfute. Seulement, en dévoilant les artifices frauduleux et la fausseté de leurs arguments, il a fait un pas au delà de ses adversaires; et l'Euthydème n'a pas seulement livré au ridicule ces jeux puérils et funestes du raisonnement, il a fait sentir le besoin et la possibilité d'une science plus vraie. Il n'a pas seulement fourni tous les matériaux de l'ouvrage d'Aristote intitulé *Réfutations des sophistes;* on peut croire que, de plus, il aura provoqué dans ce profond génie quelques-unes des réflexions d'où sont sortis les *Derniers Analytiques* eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit des travaux qui ont précédé ceux d'Aristote, on voit sans peine qu'ils sont fort peu de chose si on les compare à l'immense édifice que le disciple de Platon a élevé. Ces germes imparfaits et douteux, c'est lui seul qui les a développés; la logique a pu être présentée par d'autres; c'est lui seul qui l'a constituée.

On sait que son ouvrage se compose de six parties. Les quatre premières sont données à la logique pure, les deux autres, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes*, sont consacrées à la logique appliquée. Dans ces deux derniers ouvrages, ce n'est pas la méthode elle-même qui est traitée au sens élevé où Platon avait compris la dialectique; ce n'est que l'art de la discussion avec toutes les ressources qu'il peut offrir, soit pour un combat loyal, soit pour une lutte où l'adversaire emploie des arguments captieux. Dans cette seconde partie de l'*Organon*, Aristote a montré une délicatesse d'analyse et une fécondité qu'aucun logicien postérieur n'a égalées. Il faut ajouter que l'abondance des détails n'a nui en rien à la régularité de l'ensemble; les *Topiques* sont un chef-d'œuvre de composition, et c'est peut-être la portion la plus achevée de l'*Organon* entier. Ici encore on peut constater l'heureuse influence de la sophistique; et il est peu probable que sans ses efforts préliminaires, Aristote, tout ingénieux qu'il est, eût découvert et distingué des arguments si nombreux et si voisins les uns des autres.

Voilà donc la logique telle que l'a faite Aristote. Des catégories, elle passe à la théorie de la proposition; de la proposition, elle s'élève au syllogisme, et du syllogisme, elle parvient enfin à cette forme parfaite du raisonnement qu'on appelle la démonstration. Puis, de la science, la logique descend aux applications; elle cherche à régler les lois de l'argumentation dans ce qu'elle a de plus général et de plus utile. Que manque-t-il à la logique ainsi conçue? Rien, si ce n'est ce qui la vivifie et la met en usage, c'est-à-dire une théorie de la méthode : lacune immense sans contredit, qu'Aristote aurait pu combler lui-même s'il eût suivi de plus près les doctrines de son maître, et que l'esprit humain a mis deux mille ans à combler.

La logique une fois fondée a été cultivée d'abord, comme on devait s'y attendre, dans l'école directe d'Aristote. Ses plus illustres disciples, Théophraste et Eudème, y consacrèrent de longs et ingénieux travaux. Ils s'attachèrent surtout à commenter les idées du maître; mais parfois aussi ils allèrent jusqu'à les discuter et les combattre sur quelques théories de détail. Alexandre d'Aphrodise nous a conservé dans ses *Commentaires* des traces de ces controverses antiques, prélude de tant d'autres; mais Théophraste et Eudème ne dépassèrent pas Aristote, et ne firent aucun changement dans les bases de la science nouvelle.

De l'école d'Aristote l'étude de la logique passa dans les écoles rivales : et l'une de celles qui la cultivèrent avec le plus d'ardeur, ce fut le stoïcisme. Malheureusement les travaux des stoïciens, quoique fort nombreux, ont tous péri, et nous ne les connaissons que par les témoignages très-insuffisants des historiens de la philosophie, Cicéron, Diogène Laërce, Plutarque, Sextus Empiricus. Trois points sont à remarquer dans les recherches logiques des stoïciens. Ils donnèrent, en général, la première place à la logique parmi les trois parties dont la philosophie se composait selon eux. La morale qui est leur gloire, et la physique où ils ont beaucoup innové, ne venaient qu'après la logique dans leur système. En second lieu, leur logique était beaucoup plus vaste que celle d'Aristote, comme l'a remarqué Tennemann. Ils voulaient faire de la logique un instrument de vérité pour le sage, et ils durent y comprendre toute une psychologie et toute une méthode, essayant ainsi de suppléer aux omissions d'Aristote, et reprenant la voie ouverte par la dialectique platonicienne. Mais il n'était pas réservé aux stoïciens de faire ce que n'avaient pu ni Platon, ni Aristote; leur psychologie toute sensualiste ne pouvait les conduire à la véritable méthode; et tout en sentant le réel besoin de l'esprit humain ils ne purent le satisfaire. Mais c'était beaucoup que de l'avoir compris. En troisième lieu, les stoïciens et particulièrement Chrysippe perfectionnèrent les travaux de Théophraste et d'Eudème; ils poussèrent la syllogistique à des subtilités que l'école aristotélicienne n'avait pas connues ou qu'elle avait dédaignées; et ils s'appliquèrent surtout à la théorie des syllogismes hypothétiques et disjonctifs. Dans le domaine de la science pure, c'était à peu près tout ce qu'il restait à faire; mais les stoïciens, malgré des vues fort justes et assez neuves, ne firent point de révolution en logique; et les germes que renfermait leur doctrine ne purent même pas se développer.

Épicure ne fut pas plus heureux que ses rivaux dans des tentatives toutes contraires. Loin de tenir à compléter la logique, il essaya bien plutôt de la détruire. D'abord, lui ôtant son nom et l'appelant canonique, il n'en fit qu'une partie assez peu nécessaire de la physique. Parti d'un sensualisme encore plus exclusif que celui des stoïciens, Épicure ne pouvait découvrir la vraie méthode qu'eux aussi ils avaient méconnue tout en la cherchant. Pour lui, la sensation était le criterium de toute pensée, comme elle en était la source; et la canonique d'Épicure, malgré sa fastueuse dénomination, était aussi incapable de régler l'intelligence, que sa morale de l'ennoblir.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'en présence de la logique stoïcienne, institutrice insuffisante malgré ses louables tentatives de progrès, en présence de la logique épicurienne qui était à peu près nulle, la logique d'Aristote soit restée seule cultivée et utile. Dès les premiers temps elle fut en grand honneur à Alexandrie, et le goût des études sur l'*Organon* commença dès le règne des Ptolémées pour ne plus cesser désormais. Les commentateurs furent nombreux et illustres; les travaux, considérables si ce n'est bien originaux. Ceux d'Alexandre d'Aphrodise, qui enseignait à Alexandrie dans le second siècle de l'ère chrétienne, sont les seuls que le temps ait épargnés; et ils attestent tout à la fois, et le mérite d'Alexandre et le mérite de ses prédécesseurs qu'il cite souvent.

La logique péripatéticienne avait pénétré à Rome vers l'époque de Sylla, qui rapporta d'Athènes quelques-uns des ouvrages alors peu connus d'Aristote. Le témoignage de Cicéron nous atteste les difficultés que ces ouvrages offraient aux philosophes de son temps, et lui-même ne les a pas toujours fort clairement compris. Il a essayé spécialement d'analyser les *Topiques*; mais le traité qu'il a publié sous ce titre n'a guère de commun que le nom avec celui d'Aristote. La philosophie latine ne compte pas un seul logicien; durant les siècles qui suivirent, et où la logique d'Aristote devint un élément nécessaire des études classiques dans le monde romain, il ne se trouva que des abréviateurs dont les explications furent en général assez peu intelligentes, comme le prouvent le résumé d'Apulée, au second siècle, celui qu'on mit sous le nom de saint Augustin, et le petit traité de Martianus Capella vers la fin du ve siècle. Le seul commentateur de quelque importance, c'est Boëce, car on ne peut compter Cassiodore. Boëce traduisit l'*Organon*, et joignit à sa traduction quelques travaux personnels, empruntés en partie à ceux des stoïciens, mais qui manquaient de clarté et de précision. Cette traduction de Boëce a été extrêmement utile au moyen âge.

Si les Romains s'occupaient peu de logique, les Grecs s'en occupaient beaucoup. Chaque siècle vit naître des commentaires dus aux plus persévérantes études, et qui montrent la domination souveraine et l'utilité toujours reconnue de l'*Organon*. Galien, au second siècle, avait fait d'immenses travaux de logique comme lui-même nous l'apprend; mais ils ont tous péri. La gloire de Galien fut d'ailleurs assez grande même en logique pour qu'on lui ait généralement attribué, bien qu'à tort, l'invention de la quatrième figure du syllogisme. L'école d'Alexandrie, livrée aux spéculations mystiques, n'eut guère le loisir de songer à la logique. Pourtant Plotin essaya de combattre les *Catégories* d'Aristote et de les réduire, comme avant lui les stoïciens l'avaient essayé. Son disciple Porphyre a fait aux *Catégories* une introduction qui a pris place par son exactitude et son élégance dans l'*Organon* lui-même, dont la postérité ne la sépara plus. Thémistius au IVe siècle a laissé d'utiles paraphrases. D'un autre côté, l'école d'Athènes ne demeura point en arrière de l'école d'Alexandrie; et Simplicius, dont il nous reste les plus précieux *Commentaires*, était un des philosophes que le décret de Justinien vint disperser en 529. Un siècle plus tard, Philopon faisait encore en Égypte des travaux à peu près aussi estimables et non moins étendus.

Mais cette autorité de la logique d'Aristote, chez les anciens, était fort loin de celle qu'elle devait acquérir au moyen âge et dans la scolastique. Par suite des circonstances où se trouvait alors placé l'esprit humain, Aristote en devint pendant près de six siècles le précepteur; et ce fut surtout l'*Organon* qui servit de point de départ et de base inébranlable à cette longue éducation d'où est venue la science moderne tout entière.

Il faut se rappeler que, même dans les plus mauvais temps, durant l'invasion des barbares et les siècles qui la suivirent, la connaissance et la culture des ouvrages d'Aristote ne périt jamais complétement. Il suffit pour s'en convaincre de lire les ouvrages d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable, au VIIe siècle, et ceux d'Alcuin à la fin du VIIIe. Alcuin en particulier introduisit l'étude de la logique péripatéticienne à la cour de Charlemagne, et il l'expliquait au grand empereur et à ses fils. Quelque mutilé que soit alors l'enseignement, il recèle pourtant les germes de tous les développements postérieurs, et l'on ne peut se défendre de quelque émotion quand on voit de quel étroit berceau sortit d'abord la science dont le moyen âge a tant profité et dont nous sommes aujourd'hui les héritiers si opulents. Une tradition peu certaine a fait supposer que l'*Organon* avait été envoyé à Charlemagne par l'empereur de Constantinople. Le fait est douteux; mais il est sûr qu'un tel présent eût été fort apprécié par l'école palatale, et que l'ouvrage y eût été fort bien compris. L'étude de la logique se maintint donc et se développa même dans l'Occident jusqu'au moment où, par les efforts d'Abailard, elle prit une importance capitale, et devint le grand intérêt intellectuel de ces temps. Abailard n'a pas connu l'*Organon* entier, et, de plus, il ne savait pas le grec; mais ses œuvres attestent tout ce que les travaux logiques avaient alors de puissance, tout limités qu'ils étaient. La question du nominalisme et du réalisme, née avec Roscelin et Guillaume de Champeaux, n'était pas précisément une question de logique; mais la logique y jouait pourtant un grand rôle, car il était impossible de traiter un peu profondément de la nature métaphysique des universaux, sans traiter des mots qui les exprimaient, et par là on revenait à l'étude de l'*Introduction* de Porphyre et surtout à celle des *Catégories*.

Mais entre les mains d'Abailard, la logique était destinée à une plus haute fortune. La dialectique, comme la comprenait le réformateur du XIIe siècle, n'était pas seulement l'analyse scientifique des formes du raisonnement, telle qu'elle se trouvait dans l'*Organon*, c'était une véritable méthode analogue en partie à celle de Platon, et qui présageait à cinq siècles de distance celle de Descartes lui-même. Abailard, sans bien s'en rendre compte, visait à l'indépendance; et de là, les alarmes qu'il excita dans l'Église, et les persécutions qu'il s'attira. C'était donc de la logique qu'était sorti ce premier éveil de l'esprit de liberté; c'était à l'influence

d'Aristote que la scolastique devait ce premier bienfait, gage assuré de tant d'autres. Abailard appliquait la dialectique à la théologie; et la dialectique aspirait dès lors, sans le savoir, à la place supérieure qui lui appartient. Mais si l'Église proscrivait la dialectique ainsi comprise, elle n'en adoptait pas moins la logique désormais indispensable aux écoles et toute-puissante dans leur sein. Jean de Sarisbéry, disciple d'Abailard, connaissait l'*Organon* complétement, et le comprenait à peu près aussi bien qu'on peut le comprendre même de nos jours. De plus, il prenait la défense de la logique contre les ennemis qu'elle comptait déjà, et qu'avaient suscités à la fois et ses succès et ses premières audaces. Il intitule son livre *Metalogicon*, parce qu'il est avec les logiciens contre ceux qui veulent détruire la logique.

A cette époque, c'est-à-dire vers la fin du XIIe siècle, un fait nouveau vient décider la domination définitive et absolue de la doctrine péripatéticienne, et spécialement de son *Organon* : c'est la connaissance complète que l'occident acquiert alors des travaux des Arabes. Tandis que les chrétiens étudiaient avec tant d'ardeur la logique d'Aristote, les mahométans rivalisaient avec eux, ou plutôt les avaient dès longtemps devancés. Instruits plus directement par la Grèce elle-même; héritiers par des traductions sans nombre des plus précieux ouvrages de l'antiquité, les Arabes en étaient arrivés, plus d'un siècle avant l'Occident, à régulariser des études qui leur paraissaient essentielles, aussi bien qu'elles le paraissaient à la chrétienté entière. De l'Arabie, ces doctes travaux avaient passé en Espagne avec les conquérants; et les commentateurs d'Aristote étaient à la fois plus savants et plus nombreux à Cordoue, à Séville, à Grenade, qu'ils ne l'étaient alors en France et en Italie. Les Arabes possédaient, en outre, tous les commentaires grecs qu'ils savaient mettre à profit; et tandis qu'Abailard, à Paris, ne connaissait qu'imparfaitement l'*Organon*, Averroës, son contemporain, l'expliquait et le traduisait tout entier, comme il traduisait et commentait toute l'encyclopédie d'Aristote. Les croisades avaient établi entre les Européens et les Orientaux plus de rapports qu'ils n'en avaient eu jusque-là; et les premières conséquences de ces communications nouvelles se firent sentir vers la fin du XIIe siècle. De là l'immense instruction du siècle suivant, où des hommes comme Albert le Grand et son disciple saint Thomas d'Aquin se firent les commentateurs d'Aristote et des Arabes. A dater de cette époque, la doctrine aristotélique règne sans contestation, et elle partage avec l'Église l'autorité souveraine. Aristote, proclamé le *Maître naturel*, devient dans le domaine entier de l'intelligence et de la nature ce que l'Évangile lui-même est dans le domaine de la foi.

On sait assez la place que tient alors la logique, et qu'elle garde pendant quatre siècles entiers jusqu'à Ramus et à Bacon. Elle fait une partie nécessaire de toute éducation libérale; l'Europe entière vient l'étudier aux écoles illustres de Paris, et ce travail commun accroît encore chez tous les peuples modernes cette unité profonde d'esprit et de caractère que leur donnait déjà la religion, et qui les sépare des peuples anciens. Cette discipline, à laquelle la logique soumit si longtemps les intelligences, a porté les plus heureux fruits, et la science moderne, si elle veut être juste, doit lui rapporter une partie considérable des qualités dont elle est si fière. Serait-ce trop s'avancer que de dire que, sans les études logiques où la pensée moderne s'est astreinte si longtemps, elle n'aurait ni cette justesse, ni cette précision méthodique qui font sa gloire? Sans les études logiques, les langues modernes n'eussent-elles pas été bien plus lentes à se former? et même eussent-elles jamais atteint ce haut degré de clarté qui sont un de leurs principaux mérites?

Mais quels que soient les services rendus alors par la logique, elle vit son empire menacé quand tomba celui de la scolastique, et bientôt après celui d'Aristote. Vers la fin du XVe siècle, tout se préparait pour la chute de ce long despotisme; et la réforme, loin de la hâter ne fit peut-être que la retarder, en appelant les esprits à des questions plus pressantes et plus hautes. Il n'est pas, au XVIe siècle, un seul esprit novateur qui n'attaque Aristote, comme Laurentius Valla le faisait déjà près de cent ans auparavant; mais aucun des réformateurs de la philosophie ne voit nettement l'état de la question; et, malgré les plus nobles efforts payés quelquefois de la vie, il ne s'en trouve pas un qui puisse atteindre le but entrevu et désiré par tous. La réforme protestante se montra plus réservée et plus sage qu'on ne devait s'y attendre. Luther avait voulu chasser Aristote et la logique des écoles; mais Mélanchthon, plus prudent, avait su ne porter ses coups qu'à la scolastique; et, prévoyant sans doute les luttes où la doctrine nouvelle allait être engagée, il avait su lui conserver les armes que la logique devait lui donner. Le protestantisme fut donc, en général, assez favorable aux études logiques, qu'il emprunta directement à l'*Organon* lui-même, professé dans la plupart de ses universités, comme il l'était à Padoue et dans les écoles purement aristotéliques de l'Italie. Ce sont là les traditions que retrouva plus tard Leibniz, et qui lui inspirèrent ces idées conciliatrices dont il se fit, au début du XVIIIe siècle, l'admirable et utile promoteur.

Mais à côté du protestantisme, le catholicisme poursuivait dans la logique une réforme tout autrement grave, et qui n'était que la conséquence du mouvement né dans le sein de la scolastique elle-même. La logique avait été fort décriée par le mysticisme, dont Gerson fut un des plus illustres représentants. Le mysticisme, par son caractère même, était incapable des profonds et réguliers travaux qui devaient sinon refaire, du moins compléter la logique. Tous les esprits indépendants et éclairés partageaient d'ailleurs ce dédain pour les études des écoles, et sentaient bien que l'*Organon*, malgré son titre ambitieux, n'était pas l'instrument dont pouvait se servir l'esprit humain pour tous les progrès qu'il pressentait. Qu'y avait-il donc à faire? Tout le monde s'y méprit durant cinquante ans, depuis Vivès jusqu'à Gassendi. Tous les novateurs crurent qu'il fallait attaquer l'*Organon*, et tâcher de le reconstruire, soit en le corrigeant, soit même en le renversant en partie. Ramus paya d'une sanglante catastrophe son audace et une bien louable indépendance; mais ses réformes, qui obtinrent un succès passager dans les écoles protestantes, ne pouvaient être durables, parce qu'elles étaient trop peu profondes et trop peu utiles. Nizzoli, Patrizzi, exagérant encore les passions qui avaient animé quelques instants l'infortuné Ramus, s'emportaient aux plus grossières invectives, dont Bacon a gardé quelquefois le trop fidèle écho, et que Gassendi tentait encore de répéter vers le milieu du XVIIe siècle. L'*Organon* résista et devait résister à toutes ces vaines attaques. Les théories qu'il contenait étaient vraies; il n'était donné à personne de les détruire, et le génie même ne pouvait prévaloir contre elles.

Bacon, tout en imitant la violence de ses prédécesseurs, et tout en se méprenant comme eux, alla pourtant un peu plus loin. Il crut que la logique, telle qu'on l'avait jusqu'alors pratiquée, avait été un formidable obstacle aux progrès de l'esprit humain; il l'accabla de ses sarcasmes, et il tenta de remplacer, comme on l'a dit bien des fois quoique avec peu de raison, le syllogisme par l'induction. La réforme eût été immense, en effet, si elle eût été réelle, et que l'esprit humain eût manqué jusque-là d'un instrument aussi puissant que celui que Bacon lui offrait. Malheureusement il n'en était rien : l'induction était aussi ancienne que le syllogisme lui-même, et aussi bien connue que lui. Aristote en avait fait la théorie exacte et fort claire; de plus, il l'avait admirablement pratiquée, comme l'attestaient tous ses ouvrages; il n'avait même eu aucun mérite à ces applications, toutes justes qu'elles pouvaient être. Mille autres avant lui s'étaient servis tout aussi bien de la méthode inductive, Hippocrate et Platon, par exemple, pour ne citer que ceux-là; mille autres après lui en avaient fait un aussi parfait usage, attendu que l'intelligence humaine ne peut pas plus se passer de l'induction qu'elle ne se passe du syllogisme. Mais si Bacon ne créa pas l'induction, comme son orgueil se plaisait à le croire; s'il ne détruisit pas la logique, il acheva de détruire la physique d'Aristote, et il rappela les sciences à l'observation, que les anciens avaient employée aussi bien que les modernes, mais que le moyen âge avait un peu trop oubliée, en se mettant à l'école du péripatétisme, et en ne croyant qu'à lui, au lieu de croire surtout à la nature. Bacon ne porta donc pas la moindre atteinte à l'*Organon* d'Aristote; et le monument qu'il essaya d'élever contre celui-là était à la fois bien moins complet et bien moins solide. Bacon même ne put jamais l'achever, parce qu'en effet ce monument était inexécutable.

La réforme de Descartes, toute profonde et toute vraie qu'elle était, ne fit pas davantage de tort réel à la logique péripatéticienne. C'est une méthode que Descartes donna; c'est l'indépendance absolue qu'il apportait à la raison, connaissant enfin avec une pleine évidence ses droits imprescriptibles, et sachant en user avec autant de réserve que d'assurance. La méthode cartésienne contenait un art de vérité; elle ne contenait pas une logique, et l'*Organon* devait subsister encore à côté d'elle, à moins que la raison humaine ne consentît à ignorer une grande et essentielle partie de ses facultés. La véritable méthode philosophique jadis annoncée par Platon était définitivement fondée; mais la philosophie avait beau s'enrichir de cette conquête si chèrement achetée, si longtemps attendue, elle ne pouvait renoncer à ses anciens trésors; et la logique lui restait un bien acquis pour toujours, quoique alors négligé.

On ne peut disconvenir, en effet, que depuis Descartes jusqu'à nos jours, les études de logique n'aient été en pleine décadence; mais ceci s'explique très-aisément par les circonstances où depuis deux siècles la philosophie a été placée. Quand on voit ce qu'elle a fait en France au XVIIIe siècle, on comprend sans peine qu'elle ait eu fort peu de sollicitude pour l'*Organon*. Il s'agissait de réformer la société; et l'esprit nouveau, qui devait détruire le passé pour le remplacer par un ordre meilleur, le prit dans le plus profond dédain. Il n'y a guère que Leibniz qui ose encore élever la voix en faveur d'Aristote et de la logique; si l'on en excepte Wolf, son fidèle disciple, le siècle ne l'écoute guère, malgré son génie, et si quelques géomètres suivent ses conseils, c'est pour trouver dans les formes du syllogisme, et dans les combinaisons qu'elles peuvent présenter, matière à quelques spéculations mathématiques. Mais les écoles philosophiques, celle de Locke avec celle de Condillac son héritière, et l'école écossaise, négligent la logique; et quand Reid essaye une analyse de l'*Organon*, ce n'est que pour démontrer combien il est inutile. En un mot, l'étude de la logique, déjà fort compromise au XVIIe siècle, est à peu près complétement morte dans le XVIIIe. Elle vit bien encore dans les colléges, où de vieilles traditions la maintiennent; mais il n'est pas un seul philosophe qui s'en occupe sérieusement, ni même qui l'estime.

Il faut arriver à Kant et à Hegel pour trouver enfin une juste appréciation de la logique d'Aristote. Ils ont tous deux reconnu que c'était une science faite, acquise à l'esprit humain, et complétement immuable. Kant n'a donc pas essayé de refaire l'*Organon;* mais il a tenté pour l'Allemagne une réforme analogue à celle que Descartes accomplissait chez nous cent cinquante ans plus tôt. Il a cru donner une méthode à l'esprit humain dans la *Critique de la raison pure*, et cette méthode, qui n'avait point su arrêter assez solidement son point de départ, a fini par aboutir au scepticisme. On sait assez que Fichte et M. de Schelling n'ont rien fait dans le domaine de la logique; quant à Hegel, au contraire, c'est le nom de logique qu'il appliqua à la science nouvelle qu'il prétendit créer. Mais la logique de Hegel n'a de commun que le nom avec la logique d'Aristote; c'est une ontologie qui n'a su éviter aucun des abîmes de l'idéalisme le plus exagéré, et qui a si peu contribué à faire mieux connaître le raisonnement humain qu'elle l'a précipité dans les plus énormes aberrations.

Tel est donc aujourd'hui l'état de la logique; elle ne s'est pas encore relevée du discrédit dont la frappèrent les deux derniers siècles; mais d'assez heureux symptômes attestent que la philosophie n'oubliera pas longtemps encore cette partie indispensable d'elle-même, qui, pendant tout le moyen âge, a fait presque seule toute sa gloire. Par M. W. Hamilton d'Édimbourg l'école écossaise elle-même est déjà revenue à ces solides études, et l'illustre successeur de Reid et de Dugald Stewart fera bientôt paraître, sous le titre de *Nouvelle analytique*, un ouvrage qui sera sans doute de nature à changer quelques-unes des principales théories admises jusqu'à présent en logique. En Allemagne, les études générales dont Aristote a été l'objet, sur les recommandations de Hegel, se sont adressées aussi à l'*Organon;* en France, il en a été de même, grâce à l'exemple et à l'impulsion de M. Cousin; et l'auteur de cet article a pu donner une traduction complète de la *Logique* d'Aristote, que notre langue ne possédait pas encore. Ainsi tout fait espérer que le moment approche où la logique, si longtemps méconnue et oubliée, reprendra dans la science la place qui lui appartient; la philosophie ne pourrait en manquer plus longtemps sans danger, et ses progrès seront à la fois plus rapides et plus sûrs quand ils s'appuieront sur cette ferme base.

De cet aperçu, quelque bref qu'il soit, sur l'histoire de la logique, on peut tirer cette conclusion incontestable, que jusqu'à ce jour l'ouvrage d'Aristote est le seul qui ait fait loi, et, selon toute apparence, il conservera dans l'avenir la domination exclusive qu'il a eue dans le passé. Ce fait pourrait nous surprendre s'il était unique et si nous comprenions moins clairement la

vraie nature de la logique. Mais déjà le système de Gotama, le *Nyâya*, peut offrir le même phénomène dans l'histoire de l'esprit humain. Le *Nyâya*, fondé à une époque qui est tout au moins contemporaine de celle d'Aristote, a été dans l'Inde le seul système de logique, comme l'*Organon* l'a été dans l'Occident. Les religions les plus diverses, les écoles les plus opposées, les sectes les plus ennemies se sont réunies dans une étude commune, qui leur a fourni à toutes des armes également solides pour leurs opinions, quelque différentes qu'elles fussent. Le *Nyâya*, durant plus de vingt siècles, a pu successivement instruire les brahmanes et les bouddhistes, les peuples du Nord de la presqu'île et ceux du Midi, le peuple conquis et les musulmans qui l'asservissaient. De nos jours sa puissance est restée entière, et il est attesté que, dans toutes les écoles dont l'Inde est couverte, c'est encore le *Nyâya* qui est étudié par tous les élèves et enseigné par tous les maîtres. Le *Nyâya* est fort loin de l'*Organon;* mais tel qu'il est, il a répondu aux besoins de l'esprit indien, tout comme l'*Organon* a satisfait tour à tour aux besoins de l'antiquité grecque et latine, à ceux du moyen âge, chez les Arabes aussi bien que chez les chrétiens, et à ceux de la renaissance dans les écoles catholiques aussi bien que dans les écoles protestantes.

Cette identité de fortune du *Nyâya* dans l'Inde et de l'*Organon* en Occident s'explique sans peine quand on se rappelle ce qu'est en soi-même la logique. Comme elle ne s'occupe que des formes du raisonnement, elle reste profondément indifférente aux objets mêmes que le raisonnement atteint et qu'il emploie; elle ne s'inquiète en rien de savoir jusqu'à quel point ces objets sont vrais ou faux; ce peut être là le but de la méthode, ce n'est point celui de la logique, qui ne recherche pas la vérité elle-même et qui s'arrête aux formes que la vérité doit revêtir pour se faire comprendre. Voilà comment, au moyen âge, l'Église, qui surveillait avec tant de sollicitude les progrès de la pensée, autorisa sans réserve la culture de l'*Organon*, tandis qu'elle interdit longtemps la connaissance de la physique et de la théodicée péripatéticienne, et fit payer du dernier supplice les infractions commises à ses ordres. L'orthodoxie n'a rien à craindre de la logique qui ne se prononce sur aucune question et qui se prête également à la défense de la vérité et à celle de l'erreur. L'Église put frapper Abailard, Amalric de Chartres, David de Dinant, sans frapper la dialectique; les doctrines pouvaient être condamnables, la forme ne l'était pas, attendu que cette forme même devait être employée nécessairement par ceux qui les châtiaient en les réfutant.

Ainsi l'histoire, quand on l'interroge, peut aussi nous faire voir clairement ce qu'est la nature de la logique, et ces enseignements ne font que confirmer ceux que nous fournissait la théorie.

Les ouvrages qu'il conviendrait de lire sur les questions traitées dans cet article sont fort nombreux. Les commentaires sur l'*Organon* d'Aristote se sont succédé presque sans interruption du Ier au VIIe siècle de l'ère chrétienne, et plus tard du XIIIe au XVIIe; mais les indications suivantes pourraient suffire :

1° Il faut d'abord connaître les deux principaux monuments de logique, l'*Organon* d'Aristote et le *Nyâya* de Gotama. Les éditions de l'*Organon* sont à peu près innombrables : la meilleure est encore celle de Pacius; pour le *Nyâya*, on peut en trouver une traduction partielle dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 2e série, p. 223 et suiv. (*Mémoire de M. B. Saint-Hilaire*).

2° Sur la nature de la logique, il faudrait lire dans l'antiquité les discussions de Simplicius, d'Ammonius et de Philipon en tête de leurs commentaires sur les *Catégories;* — dans le moyen âge, Averroës, Abailard, Jean de Sarisbéry, Albert le Grand, saint Thomas; — au XVe siècle, Laurentius Valla, *de Dialectica contra Aristoteleos*, et Rodolphe Agricola, *de Inventione dialectica;* à la Renaissance, Louis Vivès, *de Causis corruptarum artium;* Zabarella, *Opera logica :* Ramus, *Animadversiones in dialecticam Aristotelis et Institutiones dialecticæ;* — au XVIIe siècle, l'ouvrage de Gassendi, *de Origine et varietate logicæ*, et celui de G. J. Vossius, *de Natura et constitutione logicæ*.

3° Sur l'histoire de la logique il faudrait consulter les ouvrages précédents avec les histoires générales de la philosophie, et y joindre les *Recherches* de Buhle *sur l'état de la logique chez les Grecs avant Aristote* (*Mémoires de la Société de Goëttingue*, t. X); — l'*Histoire de la logique chez les Grecs*, par Fulleborn; — l'*Histoire de la logique* de Welch et l'*Essai* de J. A. Fabricius, et, parmi nous, *Esquisse d'une histoire de la logique*, par M. Ad. Franck, et *Mémoire de M. B. Saint-Hilaire sur la Logique d'Aristote*, t. II.

4° Pour savoir ce qu'est devenue l'étude de la logique au XVIIIe siècle et au nôtre, il faudrait lire l'analyse que Reid a donnée de l'*Organon* avec les *Considérations* de Dugald Stewart *sur la Logique d'Aristote* (t. II de l'édition anglaise, 1816), et l'excellent article de M. W. Hamilton dans les *Fragments de philosophie* par M. Peisse, qui y joint des observations pleines de justesse sur l'état actuel des études logiques en France.

5° Enfin il y aurait à bien connaître les opinions de Bacon, de Descartes, de Kant et de Hegel. B. S.-H.

LOI. Ce mot ne signifiait dans l'origine et ne signifie encore, dans le langage ordinaire, qu'un commandement ou une défense qui s'adresse au nom d'une autorité quelconque à la volonté d'un être libre. Mais, de l'ordre moral, social et religieux où il était renfermé d'abord, il a été transporté par la science dans la sphère générale de l'existence et de la pensée. Qu'un fait que nous avons suffisamment observé se reproduise invariablement dans les mêmes circonstances, accompagne d'une manière inévitable certains autres faits, nous le comparons sur-le-champ à un acte qui aurait été prescrit d'avance et pour toujours, à un ordre qui aurait été signifié à la nature des choses par une puissance supérieure : nous lui donnons le nom de loi. C'est ainsi que nous regardons comme une loi de la matière que les corps s'attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse de leurs distances; comme une loi de l'esprit, que l'habitude émousse la sensation, et rend plus faciles et plus sûres les opérations de l'intelligence. Les lois sont donc l'ordre constant et général suivant lequel les faits s'accomplissent, ou devraient s'accomplir, quand ils dépendent de la volonté. Et comme il n'y a aucun fait qui ne se passe dans un être et ne soit produit par une cause ou par une force, les lois peuvent aussi être définies les conditions qui déterminent l'existence des différents êtres, l'ordre qui préside au développement des différentes forces dont nous percevons les effets. Nous les considérerons uniquement ici sous ce point de vue général, et nous renvoyons d'avance aux articles DROIT, SOCIÉTÉ, ÉTAT, pour tout ce qui concerne les lois civiles et politiques.

Il y a deux espèces de forces : les unes ont la conscience d'elles-mêmes et agissent avec intention, peuvent choisir entre plusieurs fins également réalisables pour elles : ce sont les êtres intelligents et libres; les autres n'ont pas la conscience d'elles-mêmes et ne peuvent jamais s'écarter d'une fin déterminée : ce sont les agents aveugles du monde extérieur. De là, pour nous, la nécessité de reconnaître d'abord deux espèces de lois : les lois de l'ordre moral et les lois de l'ordre physique, celles qui s'adressent à la conscience et celles qui commandent à la nature.

Chacune de ces deux espèces de lois renferme les conditions d'une classe déterminée d'existence : car les lois de l'ordre physique ne s'appliquent pas au monde moral, ni les lois de l'ordre moral aux phénomènes du monde extérieur. Nous sommes donc forcés de concevoir, au-dessus des unes et des autres, des lois plus générales qui nous représentent les conditions de l'existence elle-même, ou de l'être dans ce qu'il a d'universel et d'absolu : car s'il n'y avait rien de semblable, ou s'il fallait abandonner l'idée d'une raison dernière des choses, d'où viendrait ce besoin que nous éprouvons et que l'expérience justifie, de trouver partout, sous les phénomènes les plus fugitifs en apparence, un ordre constant et régulier? D'où viendrait cette idée même de loi que nous appliquons spontanément à tous les objets de notre connaissance et sans laquelle aucune science n'est possible? D'un autre côté, comme la pensée ne peut concevoir que ce qui est ou ce qui est possible, il en résulte nécessairement que les conditions suprêmes de l'existence sont aussi les conditions suprêmes de la pensée : tels sont précisément les rapports du fini à l'infini, de toute qualité et de tout attribut à une substance, de tout fait à une cause. Qu'on essaye de supprimer ces rapports, on sera obligé de supprimer du même coup tout ce qui est et tout ce que notre esprit peut concevoir : car ce qui n'est ni fini ni infini, ni substance ni attribut, ni cause ni effet, n'est absolument rien et ne répond à aucune idée possible. Ces conditions universelles de l'existence et de l'intelligence ce sont les lois de l'ordre métaphysique.

Ce n'est pas encore tout : entre les lois de cette dernière espèce et celles de l'ordre physique, il y a des conditions intermédiaires que les objets extérieurs reçoivent, non des éléments matériels dont ils sont formés, mais de leurs rapports avec quelque chose d'immatériel, c'est-à-dire avec l'infini conçu sous la forme de l'espace. Un corps ne peut exister qu'à la condition d'occuper une place déterminée dans l'espace. Une place déterminée ou circonscrite dans l'espace, c'est une figure de géométrie. Toute figure de géométrie a ses propriétés, ses rapports, ses proportions invariables qui sont, comme l'espace lui-même, des conditions sans lesquelles aucune existence matérielle n'est possible. Comment, en effet, se représenter un corps qui n'aurait ni forme ni dimension, ou qui en aurait d'autres que celles dont la géométrie nous donne l'idée? Ces conditions forment donc un ordre à part; elles ne sont pas métaphysiques, puisqu'elles ne s'appliquent pas à la totalité des êtres; ni physiques, puisqu'elles ne dérivent d'aucun principe matériel; ni morales, puisqu'elles sont étrangères à la conscience : ce sont des conditions ou des lois mathématiques.

Nous n'admettons pas un ordre distinct pour les lois qu'on appelle logiques, c'est-à-dire pour les conditions du jugement et du raisonnement, abstraction faite de tout objet déterminé : car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, les lois de la pensée ne peuvent point se séparer au fond de celles de l'existence. Prenez, par exemple, ces deux lois : tout prédicat suppose un sujet ; du même sujet on ne peut pas affirmer deux prédicats qui s'excluent réciproquement, ou le même ne peut pas à la fois être et n'être pas : vous aurez deux principes métaphysiques : tout attribut se rapporte à une substance ; toute substance existe sous la condition de l'unité et de l'identité.

Restent donc quatre sortes de lois sous lesquelles peuvent se ramener tous les faits et tous les êtres. Ces quatre sortes de lois n'arrivent pas à notre connaissance de la même manière ou par le même procédé de l'esprit. Les lois métaphysiques sont aperçues immédiatement, dans le fait particulier auquel elles s'appliquent, comme des conditions universelles et nécessaires dont aucun fait, dont aucun être ne peut s'affranchir. Elles sont connues, comme on dit, par intuition. Ainsi, en recherchant la cause particulière d'un phénomène, fût-ce le premier sur lequel s'est arrêtée mon attention, si je me rends compte du rapport qui s'établit entre ces deux choses et qui, l'une m'étant donnée, me force à supposer l'autre, je reconnais sur-le-champ le principe universel de causalité. Les lois physiques sont le résultat de l'induction, et la raison en est facile à concevoir. Nous ne voyons pas directement la nature extérieure comme nous voyons notre raison, notre pensée, qui ne peut exister qu'avec la conscience d'elle-même, et dont les principes constitutifs nous représentent nécessairement les conditions universelles de l'existence. La nature extérieure ne nous est connue que par les effets qu'elle produit sur nous, par les phénomènes dont elle frappe nos sens. Or, il n'y a que l'expérience ou des observations répétées dans les circonstances les plus diverses qui puissent nous apprendre ce qu'il y a d'essentiel et d'invariable parmi ces phénomènes, c'est-à-dire à quelles lois ils sont subordonnés. C'est le raisonnement seul ou le procédé déductif qui nous découvre les lois mathématiques. Ici, en effet, il n'y a pas de faits à recueillir ni d'expériences à faire. L'idée de l'espace étant donnée (et elle est donnée d'une manière immédiate par la raison à l'occasion de la perception des sens), il en résulte nécessairement les trois dimensions, les différentes figures de géométrie, qui sont autant de délimitations possibles de l'espace, la notion de quantité en général, les relations de tout et de partie, en un mot, les définitions et les axiomes : tout le reste est l'œuvre de la déduction.

Tous ces procédés à la fois, l'aperception immédiate ou intuitive de la raison, l'induction et la déduction, entrent dans la connaissance des lois de l'ordre moral. D'abord il y a le principe moral proprement dit, l'idée du bien ou la loi du devoir, qui se montre à nous dans une véritable intuition : car ce n'est ni le raisonnement ni l'expérience qui peuvent nous la fournir (voy. Devoir, Bien, Morale). Seulement il faut observer que la loi du devoir n'est pas une condition de l'existence et de la pensée en général, comme la loi de la substance et de la causalité : elle n'est que la condition de notre existence comme êtres libres; et c'est là ce qui distingue le principe moral des principes métaphysiques. Que serait, en effet, notre liberté sans une loi qui s'adresse à notre raison et qui nous élève au-dessus des aveugles impulsions de l'instinct et de la sensibilité? Que deviendrait notre liberté si la fin que nous devons attendre était ignorée de nous, ou se renfermait entièrement dans la satisfaction plus ou moins éloignée de

nos passions? Mais ce n'est pas assez de posséder le principe de toute législation morale, il faut encore en savoir tirer les conséquences. Ainsi, puisque la loi du devoir, comme nous venons de l'établir, suppose la liberté et la raison, il en résulte nécessairement pour nous l'obligation, et par suite le droit de développer et de défendre ces deux facultés, de nous affranchir de l'ignorance et de la servitude, à quelque titre et sous quelque forme qu'elles nous soient imposées. Ces conséquences, c'est le raisonnement, c'est-à-dire la déduction qui les découvre, quoique la plupart soient aussi indiquées par le sentiment, et c'est ce qui nous explique comment l'idée du bien et du juste, éclairant également l'esprit de tous les hommes, n'arrive pas chez tous au même degré de développement. Enfin, si la raison, soit par une vue immédiate, soit à l'aide d'une déduction logique, nous donne la connaissance de nos devoirs, le sentiment nous y incline, nous les fait aimer, nous avertit par des émotions particulières quand nous les observons ou les foulons aux pieds : or, ces effets du sentiment ont leurs lois comme les autres phénomènes; et ces lois qui appartiennent évidemment à l'ordre moral, qui sont aussi, quoique dans un sens moins absolu, des conditions de notre existence comme êtres raisonnables et libres, qu'est-ce qui nous les fait découvrir, sinon l'expérience et l'induction? D'un autre côté, la raison elle-même ne peut se développer que par l'emploi de certains moyens ou dans certaines circonstances déterminées par l'expérience; et ces conditions extérieures de la raison, étant aussi nécessaires que le sentiment à l'accomplissement général de notre destinée, doivent être comprises parmi les lois de la même catégorie.

Ce que nous disons de l'homme isolé s'applique à la société entière. La première condition de l'ordre social et, par suite, de toute législation positive, c'est le principe universel de la moralité humaine, la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, l'idée d'obligation ou de devoir et, par conséquent, de liberté et de droit. Supprimez ce principe, il ne vous restera plus que les effets momentanés de la force brutale ou l'anarchie la plus complète. « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » (Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, ch. I.) Ce principe, sur lequel repose l'idée même de toute législation, a, dans la société comme dans la vie de l'individu, des conséquences nécessaires, inévitables, que le raisonnement suffit à établir, et qui ne manquent pas, dans un temps ou dans un autre, de se faire admettre. Enfin, indépendamment de ces lois générales applicables au genre humain, et que Montesquieu (*ubi supra*, ch. III) a si bien définies : « La raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre, » il y en a d'autres qui dérivent ou du génie ou de la situation particulière des différents peuples, et qui empruntent toute leur autorité de l'observation. Ainsi les lois positives qui, au premier aspect, semblent avoir été faites arbitrairement par les hommes, ne sont que l'expression plus ou moins complète des lois naturelles. Il n'y en a pas (nous parlons ici des lois véritables qui ont duré et laissé des traces dans l'histoire); il n'y en a pas qui ne répondent à quelque condition temporaire ou générale du développement et de la conservation de la société. Leur perfection consiste à reconnaître à la fois toutes ces conditions de la nature humaine et à les subordonner les unes aux autres d'après leurs différents degrés de généralité et d'importance.

Les observations que nous venons de présenter nous offrent à la fois l'explication et la preuve de la fameuse proposition par laquelle commence l'*Esprit des lois* : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Cela est évident pour les lois métaphysiques, puisqu'elles expriment les conditions universelles de l'existence, et ne peuvent être anéanties qu'avec l'être lui-même; cela est évident pour les lois mathématiques qui se déduisent logiquement des formes et des dimensions nécessaires de l'étendue. La loi morale, avec toutes ses conséquences, n'est-elle pas également la condition de la liberté, et, par conséquent, de l'existence des êtres raisonnables et libres? Dieu lui-même peut-il être conçu sans bonté, sans justice, sans les conditions de sa perfection souveraine? Le doute ne peut exister que pour les lois de l'ordre physique. On ne cesse, en effet, de répéter que les lois qui gouvernent le monde extérieur sont contingentes; cela veut-il dire que ces lois pourraient changer, tandis que les objets auxquels elles s'appliquent demeureraient les mêmes? Une telle proposition serait complétement dépourvue de sens : car les lois ne peuvent se séparer des propriétés qui leur sont soumises; par exemple, les lois de la chute des corps n'existent plus sans la pesanteur, ni celles de la combustion sans la chaleur. Or, les propriétés et les lois sont précisément les seules choses que nous connaissions de la nature des corps; et si on les supprime par la pensée, ce seront les corps eux-mêmes qu'on aura supprimés. La contingence des lois de l'ordre physique, qu'il est d'ailleurs impossible de contester, reste donc confondue avec celle des êtres qui leur obéissent; elles ne pourraient changer, sans que la nature tout entière changeât avec elles; par conséquent elles ont, comme toutes les autres lois, leur fondement dans la nature des choses. Quant aux lois civiles et politiques, nous avons déjà reconnu en elles l'expression de plus en plus fidèle et plus complète des lois naturelles. Ce qui explique la diversité de ces lois, c'est la diversité des conditions auxquelles la nature humaine est soumise; c'est cette condition suprême qui ne lui permet d'arriver que par degrés à son entier développement.

LOMBARD (Pierre), né aux environs de Novare, dans un village qu'on croit être *Lumello*, prit le surnom de la contrée où il vit le jour. Sa famille était pauvre et obscure; néanmoins d'heureuses circonstances lui assurèrent un protecteur qui le mit à même de faire ses premières études à Bologne, d'où il vint en France, recommandé à saint Bernard. L'école de Reims était alors renommée, et l'illustre abbé l'y envoya. L'amour de Pierre Lombard pour la science lui persuada cependant plus tard de quitter cette ville pour venir étudier à Paris, où il mérita, par ses succès, qu'on lui confiât une chaire de théologie. Ce fut la manière solide et brillante dont il s'acquitta de ses devoirs de professeur qui attira sur lui l'attention de Philippe Auguste, et le fit appeler au siége épiscopal de cette ville en 1159. Il mourut l'année suivante.

Entre ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus, le principal, et le seul qui se rattache aux études philosophiques, est celui qui a pour titre : *Petri Lombardi episcopi parisiensis sententiarum libri quatuor*. C'est à ce livre universellement connu qu'il doit le surnom de Maître des sentences, *Magister sententiarum*.

Cet ouvrage est une véritable somme de théologie, moins étendue que celle de saint Thomas d'Aquin, mais non moins remarquable par la subtilité et la pénétration du génie philosophique de ce temps. Un mouvement nouveau s'était manifesté dans les esprits un peu avant l'époque où fleurit le Lombard. Saint Anselme parmi les prélats, Abailard parmi les docteurs, avaient fait à la philosophie, dans l'enseignement théologique, une part moins restreinte que leurs prédécesseurs. Quoique disciple d'Abailard, Pierre Lombard paraît avoir redouté ces hardiesses. Il essaya de les tempérer en recueillant à toutes les sources orthodoxes des éclaircissements, des explications, des sentences sur tous les points proposés à la foi du chrétien. Nous apprécierons plus bas dans quelle mesure il réussit.

Dans le premier de ses quatre livres, il développe ce qui a particulièrement rapport au dogme de la Trinité; dans le second, le principe de la création, la dignité diverse des créatures, depuis l'ange jusqu'à l'homme, le péché originel et ses suites; dans le troisième, l'incarnation, les vertus principales et les dons du Saint-Esprit; dans le quatrième enfin, les sacrements.

Il est facile de voir, d'après ce plan, que la philosophie proprement dite n'occupe qu'un rang secondaire dans les écrits de Pierre Lombard, *ancilla theologiæ*. C'est un caractère qui lui est commun avec tous les auteurs du moyen âge, c'est le caractère du moyen âge lui-même. Les questions que notre auteur a traitées, et qui entrent dans le domaine de la philosophie, sont la prescience de Dieu (liv. I, dist. 35, 36, 38 et 39), son ubiquité (liv. I, dist. 37), sa toute-puissance (liv. I, dist. 42-44), sa volonté (liv. I, dist. 45-48), la création (liv. II, dist. 1re), le libre arbitre (liv. II, dist. 25). Les autres sujets sont, ou purement théologiques, ou étroitement unis à des éléments théologiques. Du reste, les solutions qu'il donne de ces problèmes divers, tirées la plupart de l'Écriture ou des Pères, étaient déjà connues dans les écoles avant lui, et ont défrayé jusqu'à nos jours les cours de théologie et la polémique religieuse.

Mais si la philosophie, cachée sous les formes théologiques des décrets des conciles et de la tradition des Pères, ne se rencontre seule que dans quelques-unes des questions de ce livre, en revanche, on peut dire qu'elle respire dans toutes les parties, qu'elle est sous tous les problèmes qui y sont posés, qu'il n'y a pas une solution de quelque importance dont on ne doive lui faire honneur, que le livre, sa forme et sa substance ne sauraient exister sans elle.

Pour peu qu'à la simplicité des expressions de l'Évangile on compare la forme théologique qui règne depuis longtemps au xiie siècle, on est frappé de l'introduction du procédé scientifique, de la prédominance d'un élément nouveau. Or, quel est cet élément? En partie l'élément métaphysique, en partie l'élément dialectique, tous deux empruntés à la philosophie grecque. Qu'on nous permette une application qui fera mieux comprendre notre pensée. Plusieurs passages de l'Évangile servent de fondement à la croyance au mystère de l'incarnation (Luc, ch. I, ✝ 35; Matthieu, ch. I, ✝ 20; Jean, ch. I, ✝ 14). Mais si, en effet, l'énoncé n'en est pas obscur, du moins les termes évangéliques n'ont-ils pas encore la précision dogmatique que ce mystère atteindra plus tard, lorsque les doutes des uns, les explications imparfaites des autres auront rendu nécessaire d'en rechercher scrupuleusement le véritable sens. Il aura fallu à l'Église, avant d'arriver à Pierre Lombard et au xiie siècle, discuter toutes les opinions produites sur cette question par les hérésies. Or, avec quelles armes dut-elle alors défendre la croyance orthodoxe? Avant tout, sans doute, avec les passages de l'Écriture qui forment la règle de sa foi, et constituent son autorité. Mais ces passages, communs au point de départ à l'hérésie et aux orthodoxes, ne pouvaient être invoqués qu'à l'appui de définitions précises qu'on avait senti la nécessité d'établir. Or, pour arriver à ces définitions mêmes, il a fallu analyser les notions de substance, de nature, de personne, d'unité, et une foule d'autres qui interviennent nécessairement dans l'énoncé de tout dogme religieux, à quelque communion qu'il appartienne. L'Évangile dit bien de Jésus-Christ qu'il est le fils de Dieu, né d'une vierge, le Verbe fait chair; mais dans cette forme synthétique il ne fait remarquer ni l'unité de personne, ni la dualité de nature qu'il fallut plus tard opposer aux nestoriens et aux monothélites. Il en fut de même de tous les dogmes qui ont leur origine dans l'Évangile. Or, où sont contenus, au point de départ de l'histoire de la dogmatique chrétienne, ces moyens d'analyse, ces notions abstraites dont la formation scientifique du dogme dut exiger impérieusement l'intervention? Ce n'est certes pas dans les livres saints, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament; le langage analytique de la science et de la philosophie leur est complétement étranger. Il faut remonter, pour quelques-uns, à la métaphysique de Platon, et, pour les autres en plus grand nombre, à la dialectique péripatéticienne. Quel que soit donc le dédain que certains esprits affectent de nos jours pour la raison humaine et pour la philosophie, ce n'est qu'à l'aide de cette science que les dogmes contenus dans l'Evangile ont pu acquérir le degré de précision nécessaire pour devenir le symbole d'une communion et d'une Église.

Tel est le lien qui unit les dogmes religieux à la philosophie; telles sont les conditions qui font que l'on ne peut infirmer l'autorité de la raison humaine, sans anéantir l'autorité de la religion. Ce fait est démontré par les travaux des Pères de l'Église, qui tous ont puisé une partie de leur savoir aux sources antiques; il l'est surtout par l'influence qu'exercèrent sur l'enseignement religieux, au moyen âge, les formes aristotéliques; ne semblent-elles pas avoir partagé, avec les textes des saintes Écritures et les décrets des conciles, le privilége de l'orthodoxie? Pierre Lombard n'est pas le seul dont les écrits justifient ces réflexions; mais le livre des *Sentences* forme le premier résumé complet de l'ensemble des doctrines catholiques au moyen âge, et comme tel il est devenu le texte de nombreux et d'importants commentaires. On en compte jusqu'à cent soixante, composés par les seuls Anglais.

Nous avons dit que Pierre Lombard s'était proposé, par la composition de ce livre, de mettre un terme aux incertitudes et aux disputes des théologiens, en expliquant les dogmes par l'Écriture, la tradition et les Pères; en les fixant par l'opinion des auteurs dont l'Église révérait depuis longtemps l'autorité. Mais il n'est pas facile d'arrêter l'activité des esprits, et Pierre Lombard vit sortir de son œuvre un résultat contraire à celui qu'il avait espéré. Le livre des *Sentences* devint, par sa forme même, un texte parfaitement disposé pour fournir des occasions de discussions et de recherches.

Lui-même ne s'était pas abstenu de questions délicates et indiscrètes, se proposant, et proposant à ses disciples des problèmes tels que ceux-ci : Pourquoi le Fils s'est-il incarné plutôt que le Père et le Saint-Esprit? La première ou la troi-

sième personne de la Trinité eût-elle pu se faire homme (liv. III, dist. 1re, ch. vi)? Dieu eût-il pu se revêtir de l'humanité sous la forme d'une femme (liv. III, dist. 1re, ch. ii)? Ces subtilités téméraires lui attirèrent des ennemis quelques-uns injustes et passionnés, Jean de Cornouailles, Gautier, prieur de Saint-Victor, Joachim, abbé de Flore en Calabre, etc.; d'autres plus modérés et plus équitables, au nombre desquels il faut compter les maîtres en théologie de Paris, qui se bornèrent à dresser, vers 1300, une liste des articles qu'ils n'approuvaient pas dans le Livre des *Sentences*, et s'accordèrent à ne les point enseigner.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* ont donné, dans le tome XII, une liste des éditions des quatre livres des *Sentences*. Il est facile de voir par cette énumération qu'il devint comme un manuel des études théologiques. Nous y renvoyons le lecteur, nous bornant à indiquer l'édition que nous avons sous les yeux : in-8, Paris, 1557, Gilles Corbin. H. B.

LONGIN (*Cassius Longinus*), plus célèbre comme rhéteur que comme philosophe, naquit vers l'an 210 ou 213 après Jésus-Christ. Sa patrie est inconnue : on l'a fait naître tour à tour à Émèse, à Palmyre, ou même à Athènes, sans motiver suffisamment ces suppositions. Un fragment de Longin, conservé par Porphyre, nous apprend qu'il employa sa jeunesse à voyager pour s'instruire dans les belles-lettres et la philosophie, en étudiant sous les maîtres les plus célèbres de son temps. A Alexandrie il fut disciple d'Ammonius Saccas, fondateur du néo-platonisme; il eut pour condisciples Origène, Herennius et Plotin. Tous les quatre s'étaient engagés à ne rien écrire, afin de conserver le caractère purement traditionnel de l'enseignement de leur maître. Mais Porphyre raconte qu'Herennius ayant violé son serment, Origène, Plotin et Longin se décidèrent à publier leurs leçons. Après de longs voyages, Longin s'établit à Athènes, y ouvrit une école de rhétorique et de philosophie qui attira de nombreux élèves. Sa renommée étant parvenue jusqu'à Zénobie, reine de Palmyre, elle l'appela auprès d'elle pour lui enseigner la littérature grecque, et, après la mort de son mari Odenat, elle en fit son principal conseiller et son ministre. Profitant des désordres de l'empire livré aux prétoriens, elle s'affranchit de la domination romaine, et prit le titre de reine de l'Orient. Cependant Aurélien, à son avénement, voulut rétablir l'unité de l'empire; il battit l'armée de Zénobie, près de la ville d'Émèse, et vint mettre le siége devant Palmyre, où cette reine s'était retirée. Il lui écrivit pour lui offrir la vie et un lieu de retraite si elle voulait se rendre. Elle répondit par une lettre pleine de fierté, que rapporte l'historien Vopiscus, et dont la rédaction fut attribuée à Longin. La ville de Palmyre ayant été prise quelques jours après, Zénobie fut réservée pour orner le triomphe du vainqueur, et Longin fut mis à mort, en 273, par ordre d'Aurélien. Il supporta le dernier supplice avec une constance admirable.

Quoique Longin ait composé un commentaire sur le *Phédon*, et un autre sur le commencement du *Timée*, quoiqu'il ait fait un livre *Sur le souverain bien* (Περὶ τέλους), dans lequel il critiquait la doctrine de Plotin, il paraît avoir cultivé la littérature plutôt que la philosophie. Son disciple Porphyre, qui l'appelle le premier critique de son siècle, le juge suprême des esprits, rapporte dans sa *Vie de Plotin*, le jugement que ce dernier philosophe portait de Longin; il dit, après avoir lu le traité du *Souverain bien* : « Longin est philologue à la vérité; mais pour philosophe, il ne l'est nullement. » Ce jugement a été reproduit par Proclus, dans le livre I de son commentaire sur le *Timée* de Platon. Porphyre, dans cette même *Vie de Plotin*, a conservé une lettre dans laquelle Longin porte à son tour sur les ouvrages de Plotin un jugement plus littéraire que philosophique. Eusèbe (*Prép. évang.*, liv. XV, ch. xxi) a conservé un fragment de Longin, sur la question de la nature de l'âme, fragment cité presque en entier par M. Vacherot, dans son *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 356, et M. Vacherot ajoute que cette démonstration sent plus le rhéteur que le philosophe. On trouve encore dans quelques passages de Syrianus et de Proclus une mention des opinions philosophiques de Longin. Ces rares fragments, qui, sans nous faire connaître la philosophie de cet auteur, nous fournissent des indications précieuses sur la tendance de ses doctrines, sont indiqués par M. Vacherot (*ubi supra*, p. 359).

Des nombreux écrits de Longin, dont Suidas et d'autres nous ont conservé les titres, il ne nous reste que des fragments, et le *Traité du sublime*, qui a suffi pour le classer parmi les critiques les plus éminents de l'antiquité. Eunape (*Vie de Porphyre*, l'appelle une bibliothèque vivante, un musée ambulant, et sans doute ces éloges étaient justifiés par ses nombreux ouvrages, tels que *Problèmes et solutions homériques*, *Lexique des mots attiques*, *Scolies sur le manuel métrique d'Héphestion*, *Traité de rhétorique*, *Sur l'arrangement des mots dans le discours*, etc.; mais le petit *Traité du sublime* est un chef-d'œuvre de bon sens, d'érudition et d'éloquence, qui décèle l'homme de goût consommé. L'auteur y développe philosophiquement la nature du sublime dans la pensée et dans l'expression; il en établit les lois, et les explique par des exemples si heureusement choisis et si habilement commentés, qu'on a pu dire sans exagération, que Longin se montre quelquefois sublime en parlant du sublime. Ne craignons pas de glorifier l'alliance intime qui s'était faite en lui des lettres et de la philosophie : ce tact fin et délicat, cette justesse de goût qui le distinguent, reposaient sur une profonde connaissance de la nature humaine. Voyez, par exemple, ce qu'il dit de l'*hyperbate*, qui n'est que la transposition de l'ordre naturel des mots et des pensées : « C'est là, dit-il, le caractère le plus marqué du trouble de la passion. En effet, voyez tous ceux qui sont émus de colère, de frayeur, de dépit, de jalousie, ou de toute autre passion; leur esprit est dans une agitation continuelle : à peine ont-ils commencé un discours, qu'ils se jettent sur une autre pensée, et comme s'ils oubliaient ce qu'ils commençaient à dire, ils y mêlent hors de propos ce qui leur vient dans l'esprit, puis ils reviennent à leur première idée. La passion, comme un vent qui change sans cesse, les fait tourner de côté et d'autre : et dans ce flux et ce reflux perpétuel de sentiments opposés, ils changent à tous moments de pensée et de langage, et ne gardent ni ordre ni suite dans leurs discours. » Et lorsqu'à la fin de son livre il cherche les causes de la décadence et de la stérilité des esprits, c'est encore le philosophe qui les trouve dans la perte de la liberté : « Nous, dit-il, qui avons été comme emmaillotés par les mœurs et les usages de la monarchie, lorsque nous avions l'imagination encore tendre et ouverte à toutes les impressions, ce qui nous arrive, c'est de devenir de grands et magnifiques flatteurs... la servitude est une espèce de prison où l'âme décroît et se rapetisse. »

Les plus anciens manuscrits du *Traité du sublime* n'en indiquent pas l'auteur d'une manière précise · car leur titre porte un double nom, ce-

lui de *Longin* et celui de *Denys*, et jusqu'ici aucun témoignage formel n'était venu décider le choix de la critique entre l'un et l'autre. Mais M. Egger, dans son cours de littérature à la Faculté des lettres (voy. *Journal de l'Instruction publique*, du 11 septembre 1847), a produit un témoignage historique qui offre une solution précise du problème. Jean le Siciliote, dans son commentaire sur le VI[e] chapitre du I[er] livre d'*Hermogène* sur les idées (*Rhetores græci*, édit. Walz, t. VI, p. 211), rappelant le célèbre passage de Moïse : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut ! » nomme Longin comme un de ceux qui l'ont cité avec éloge. Il y a là une allusion évidente au IX[e] chapitre du *Traité du sublime*. La question paraît donc tranchée, et on ne pourra plus contester à Longin ses droits et sa gloire. M. Egger avait déjà publié, en 1837, une édition du *Traité du sublime* avec de nouveaux fragments, sous ce titre : *Longini quæ supersunt*.

A....D.

LOSSIUS (Jean-Christian), né en 1743 à Liebstedt, mort en 1813, professeur de philosophie et de théologie à Erfurt, a laissé quelques écrits consacrés à la philosophie et à son histoire. Sans aller jusqu'au matérialisme, il essaye de rattacher étroitement les phénomènes de l'esprit à ceux de l'organisme, et de faire dériver la loi suprême de la pensée, de la structure et du mouvement des nerfs. Tel est le but qu'il s'est proposé particulièrement dans ses *Causes physiques du vrai*, in-8, Gotha, 1774. Voici les titres de ses autres ouvrages : *Enseignement de la saine raison*, en deux parties, in-8, ib., 1776-1777 ; — *Littérature philosophique moderne*, 7 cah. in-8, Halle, 1778-1782 ; — *Revue de la littérature philosophique moderne*, 3 cah. in-8, Géra, 1784 ; — *Quelques aperçus de la philosophie kantienne relativement à la démonstration de l'existence de Dieu*, in-8, Erfurt, 1789 ; — *Nouveau lexique universel des matières de la philosophie*, ou *Dictionnaire de toutes les sciences philosophiques*, 4 vol. in-8, ib., 1803-1807. Tous ces ouvrages sont en allemand ; il faut y joindre la dissertation suivante : *de Arte obstetricia Socratis*, in-4, ib., 1785.

X.

LUCIEN, né à Samosate, en Assyrie, sur les bords de l'Euphrate, tour à tour rhéteur, sophiste, philosophe, satirique, polygraphe, fut l'écrivain grec le plus spirituel et le plus brillant du II[e] siècle. On ne connaît la date précise ni de sa naissance ni de sa mort ; on sait seulement qu'il vécut environ de l'an 120 à l'an 200 de Jésus-Christ. C'est dans ses ouvrages qu'il faut chercher les plus sûrs renseignements sur sa personne : il nous apprend lui-même, dans le *Songe*, que, jeune encore, il fut mis en apprentissage chez son oncle maternel, sculpteur à Samosate ; mais, dès le premier jour, ayant eu le malheur de briser une table de marbre qu'on lui avait donnée à dégrossir, il fut rudement maltraité par son maître, ce qui le dégoûta pour toujours du métier qu'on voulait lui faire apprendre, et il se livra à l'étude des lettres. La profession d'avocat le séduisit d'abord : il plaida devant les tribunaux d'Antioche ; mais sa pauvreté dut lui rendre les débuts pénibles ; d'ailleurs le barreau offrait alors peu de ressources à un homme d'esprit et de talent. La vogue était dans ce temps-là aux déclamations, à ces exercices oratoires dans lesquels les rhéteurs discouraient devant le public sur un sujet donné, et recueillaient en échange la célébrité et la richesse. Lucien cultiva donc avec ardeur ce genre d'éloquence sophistique, et ne tarda pas à s'y distinguer : il parcourut l'Asie Mineure, la Macédoine, la Grèce, l'Italie et la Gaule, s'arrêtant dans les grandes villes pour y donner des représentations, c'est-à-dire pour réciter des discours préparés ou pour improviser sur les questions qui lui étaient proposées. Cette industrie paraît avoir été très-profitable à sa fortune : dans un de ses écrits les plus intéressants, la *Double accusation*, où la rhétorique l'accuse d'ingratitude pour les bienfaits dont elle l'a comblé, elle dit : « Quand il voulut voyager pour faire briller à tous les yeux les richesses que lui avait procurées son mariage avec moi, je le suivis partout et fus son guide ; le soin que je prenais de sa parure et de ses vêtements attirait sur lui tous les regards.... Je l'accompagnai jusque dans les Gaules, où je lui procurai des richesses considérables. » A cette première moitié de sa vie appartiennent en effet un assez grand nombre de déclamations et de petits morceaux de littérature sophistique, tels que *Hérodote* ou *Actéon*, le *Scytère* ou le *Proxène*, lus en Macédoine ; *Zeuxis* ou *Antiochus*, le *Tyrannicide*, le *Fils déshérité*, plaidoyer pour une cause imaginaire ; deux discours sur *Phalaris*, jeu d'esprit où il fait l'apologie du tyran d'Agrigente ; *Bacchus*, *Toxaris*, l'*Éloge de la Mouche*, petit chef-d'œuvre descriptif, etc. Toutes ces compositions se recommandent par un tour facile et spirituel, par un style élégant, et par cet atticisme dont l'auteur paraît avoir étudié à fond les secrets. Toutefois, si Lucien n'eût pas traité d'autres sujets, ses titres littéraires seraient assez minces aux yeux de la postérité, et, comme rhéteur, il atteindrait à peine au rang de Libanius ou de Dion Chrysostome. Mais il ne tarda pas à sentir lui-même le vide et la frivolité de ce genre d'écrire ; son esprit plein de sens éprouva le besoin d'aborder des sujets plus sérieux, et, en se justifiant de l'accusation dirigée contre lui par la rhétorique dans ce même traité cité plus haut, il répond : « Je ne fus pas longtemps à m'apercevoir que la rhétorique avait perdu sa première pudeur, ce maintien noble et décent, cet extérieur simple qu'elle avait quand Démosthène l'épousa. » Il s'aperçut qu'elle se prostituait au premier venu ; c'est alors qu'il se réfugia auprès du dialogue. « D'ailleurs, ajoute-t-il, ne m'était-il pas permis, à près de quarante ans, de me retirer du tourbillon des affaires et du tumulte du barreau, de laisser reposer les juges, de renoncer à ces accusations de tyrans, à ces éloges des grands hommes, d'aller à l'Académie ou au Lycée, me promener avec le dialogue et de causer familièrement avec lui ? »

Là, en effet, commence une nouvelle époque pour le talent de Lucien. En renonçant aux futilités de l'art des rhéteurs, il entreprit une guerre infatigable contre les préjugés et les vices de son temps ; il poursuit sans relâche l'ignorance, les superstitions ; il démasque les charlatans de toute espèce et accable les imposteurs sous les traits du ridicule. C'est surtout comme tableau fidèle des mœurs que ses ouvrages sont précieux aujourd'hui : il nous retrace en traits à la fois comiques et vivants l'état moral et religieux de l'empire romain au II[e] siècle. Comme peintre de cette société en dissolution, il n'a point de rival : ses *Dialogues des morts*, le plus populaire de ses ouvrages, tournent autour de quelques sujets connus, tels que les parasites, les captateurs de testaments, l'incertitude de la vie, les mécomptes d'un jeune homme qui meurt avant le vieillard dont il convoitait l'héritage, l'égalité de toutes les conditions devant la mort. Mais la piquante variété des sujets qu'il a traités dans ses autres écrits, les bons mots, les saillies dont il les a semés, la verve de son style, le ton léger et railleur qu'il conserva toujours en parlant des choses les plus graves, lui ont valu le renom du plus spirituel écrivain de l'antiquité. On l'a comparé à

Voltaire, et ce rapprochement est vrai par plus d'un côté : comme Voltaire, Lucien dit sans ménagement et sans retenue ce que tout le monde pensait de son temps; tous deux sont inspirés par cet esprit de critique, de doute et d'incrédulité qui caractérise les époques de dissolution; tous deux travaillent sans scrupule à la démolition d'un vieil édifice social; tous deux manient avec une égale dextérité l'arme redoutable du ridicule. Lucien n'est nullement un philosophe dogmatique, il n'a pas de doctrine à faire prévaloir; il parle au nom du bon sens; il se moque également de tout le monde; il attaque les philosophes aussi bien que les autres, et même plus volontiers. En effet, sous le règne des Antonins, où la philosophie était sur le trône et où l'empereur lui-même faisait profession du stoïcisme, les libéralités de Marc Aurèle pour les sophistes firent bien des hypocrites de philosophie, et Lucien ne les épargna pas. Au début de la *Double accusation*, Jupiter se plaint de ne voir partout que manteaux, bâtons, besaces et longues barbes; c'était tout le matériel d'un philosophe, et la plupart s'en tenaient au costume. » Il ne faut pas beaucoup de peine, dit ailleurs Lucien (dans les *Esclaves fugitifs*), pour s'envelopper d'un manteau, suspendre une besace à ses épaules, tenir un bâton à la main et aboyer contre tout le monde. » Dans *Hermotime*, il commence par s'égayer sur le but vague et lointain que les philosophes donnent à la philosophie; toute la vie se passe à le poursuivre sans jamais l'atteindre; tout en faisant parade du mépris des richesses, des plaisirs, de la gloire, tout en affichant la répression des passions, ils se montrent cupides, violents, débauchés. « Semblables aux cabaretiers, les philosophes vendent leurs enseignements; la plupart les falsifient et donnent mauvaise mesure. » Dans ce même dialogue, empreint d'une ironie toute socratique, il fait ressortir le vide et l'inutilité des subtilités qui dominaient dans la plupart des écoles. Les *Sectes à l'encan*, petit tableau dramatique d'un comique achevé, offrent la parodie des doctrines les plus célèbres. Pour se faire une idée des véritables sentiments de Lucien, il faut lire l'apologie qu'il a faite du morceau précédent, sous ce titre : *le Pêcheur, ou les Ressuscités* (ce sont les philosophes qui reviennent sur la terre pour se venger de l'auteur). La scène s'ouvre par une émeute des philosophes contre Lucien, qu'ils veulent assommer: il se défend par une grêle de citations d'Homère et d'Euripide, auxquelles Platon riposte sans broncher : allusion piquante aux citations nombreuses dont ce dernier a semé sa *République*. Dans un passage charmant, Lucien confesse tout ce qu'il doit aux philosophes, dont il a étudié les écrits, où il a puisé tout ce qu'il y a de bon dans ses propres ouvrages. Il y joint un bel éloge de Platon, tout en le terminant par un léger trait d'ironie sur l'abus de ses métaphores, etc. Ce n'est pas à la philosophie que s'adressent ses traits satiriques, mais à des imposteurs qui, couverts du nom de philosophes, commettent des actions abominables : « A peine ai-je connu, dit-il, les abus et les désagréments de la profession d'orateur, la fourberie, le mensonge, les cabales et tous les vices dont elle est ternie, que j'ai quitté le barreau; mais, ô divine philosophie! ce ne fut que pour rechercher tes solides avantages; je ne formai plus d'autre vœu que de te consacrer le reste de mes jours.... Mais que de philosophes par la barbe, le manteau, la démarche, tandis que leurs actions secrètes et leur conduite privée démentaient la gravité de leur extérieur! »

On s'est demandé si Lucien avait adopté une doctrine spéciale et à quelle secte il s'était attaché de préférence : on voit bien dans la plupart de ses écrits une certaine complaisance pour le cynisme et l'épicuréisme; mais il n'en est pas moins impitoyable pour les infamies des cyniques et des épicuriens de son temps. Dans *le Pêcheur*, il ouvre la besace d'un cynique, et il y trouve de l'or, des parfums, un miroir, des dés. *Alexandre, ou le faux prophète*, écrit dans lequel il dévoile les grossières impostures par lesquelles les thaumaturges abusaient la populace et même les gens riches, contient un brillant éloge d'Épicure: « A quel autre, dit-il, un fourbe qui veut en imposer par ses prestiges, et qui hait la lumière de la philosophie, peut-il déclarer la guerre à plus juste titre qu'à Épicure, dont l'œil perçant pénétrait la nature de toutes choses, et qui seul connaissait réellement la vérité?... Alexandre vivait dans une paix profonde avec les disciples de Platon, de Chrysippe, de Pythagore; mais l'inflexible Épicure (c'est ainsi qu'il le nommait) était son ennemi, parce qu'il apprend à ses disciples à se moquer de tous les sortiléges. » A propos des *Pensées d'Épicure*, Lucien vante les avantages que ce livre procure à ceux qui le lisent, en établissant dans leur cœur la paix et la tranquillité, en les délivrant des frayeurs qu'inspirent les prodiges et les fantômes, en bannissant de leur esprit les espérances chimériques et les désirs insensés : « Il éclaire, purifie l'âme, non avec un flambeau et de la squille, ni par de vaines et ridicules cérémonies, mais par la raison, par la vérité et la franchise. » Enfin l'*Alexandre* est adressé par Lucien à Celse, le fameux épicurien, qui avait composé un ouvrage contre le christianisme, intitulé *Discours véritable*, et réfuté par Origène. L'envoi est ainsi conçu : « Je t'envoie cette histoire comme un témoignage de mon amitié pour toi, comme une preuve de l'admiration que m'inspire ta sagesse, ton amour pour la vérité, la douceur de ton caractère, la modération et l'égalité de ta conduite; de plus, ce qui sans doute ne pourra te déplaire, j'ai voulu venger Épicure, cet homme vraiment sacré, ce génie divin qui, seul, a connu les charmes de la vérité et les a transmis à ses disciples, dont il est devenu le libérateur. » Sans doute, il y a dans un tel langage de quoi faire attribuer à Lucien une prédilection marquée pour la doctrine d'Épicure; toutefois, rien n'indique suffisamment qu'il ait fait profession d'un système particulier: sceptique ou indifférent pour les subtilités épineuses et pour de vagues spéculations, railleur pour toutes les prétentions ridicules, doué d'une rare indépendance d'esprit, sa philosophie est essentiellement pratique; il s'attache exclusivement à la morale, et ne suit d'autre guide que le bon sens.

Le bon sens, il faut bien le dire, est trop souvent disposé à nier ce qui dépasse son horizon borné. N'oublions pas que Lucien est le représentant d'une époque où l'on a perdu la faculté de croire, aussi bien que d'estimer. Il a cette philosophie moqueuse, et partant sceptique, des âges de corruption. En attaquant les superstitions, il confond avec elles toute idée religieuse. Mais comment s'en étonner? La tolérance philosophique professée par les Antonins, et les progrès du christianisme, qui commençait dès lors à étonner le monde, avaient provoqué un réveil du paganisme agonisant; mais ce besoin de croire, auquel le paganisme ne pouvait plus satisfaire, adoptait sans choix des superstitions nouvelles. Les absurdités choquantes de la mythologie étant universellement discréditées, on se rejetait sur les pratiques de la magie, de l'astrologie, de la theurgie. C'était le temps d'A-

pollonius de Tyane, du prophète Alexandre, de Peregrinus-Protée, qui jouait aussi le rôle de prophète, et qui se brûla publiquement aux jeux Olympiques, l'an 165. Les communications qui s'étaient établies, grâce à la paix du monde, entre toutes les parties de l'empire, favorisaient encore cette disposition. Aux superstitions nationales étaient venues se joindre des superstitions étrangères: Alexandrie, l'Asie Mineure, et d'autres contrées plus reculées de l'Asie envoient sans relâche à Athènes et à Rome des Chaldéens, des astrologues, des devins, des prophètes. Il est tout naturel que le bon sens de Lucien se soit révolté contre cette confusion générale des idées. De là le caractère irréligieux d'un grand nombre de ses écrits, qui comptent parmi les plus importants. Cultes anciens, cultes nouveaux sont indistinctement en proie à ses sarcasmes : il n'épargne pas plus les dieux que les hommes. Parmi les ouvrages où il attaque le plus vigoureusement le polythéisme, il suffira de citer *Jupiter confondu*, *Jupiter tragédien*, *Assemblée des dieux*. L'écrivain satirique porte le flambeau d'une logique inexorable sur les idées vagues et confuses que l'antiquité païenne se faisait de la puissance divine; il démontre à Jupiter que les dieux ne sont plus rien en présence du destin; et que le dogme du destin n'est à son tour que la négation de la liberté humaine et, par conséquent, l'abolition de toute morale. Par malheur, dans cette polémique où Lucien proclamait si victorieusement la déchéance des dieux de l'Olympe, il serait assez difficile de le justifier complétement d'avoir méconnu le dogme de la Providence. On sait que le christianisme, qu'il ne connut que d'une manière imparfaite, et par le milieu du mysticisme, fut aussi l'objet de ses railleries. En bafouant, dans le *Menteur*, les préjugés populaires, et les contes de spectres et de revenants auxquels même les philosophes de son temps ajoutaient foi, il parle du *Syrien de la Palestine*, faiseur de miracles, qui délivrait les démoniaques et guérissait les épileptiques. Dans la *Mort de Peregrinus*, il est encore question des chrétiens, qu'il confond avec les juifs, et dont il fait une troupe de fanatiques; mais là même, il leur rend un hommage involontaire en disant: « Ces malheureux croient qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement.... Leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères. » Nous ne parlons pas du *Philopatris*, où le dogme de la Trinité est attaqué; de très-fortes raisons autorisent à penser que cet ouvrage est bien postérieur à Lucien.

Quelles qu'aient été ses erreurs, quelque injustice même qu'on puisse reprocher à quelques-uns de ses jugements, Lucien, éminent comme écrivain, comme satirique et comme peintre des mœurs, n'est pas indigne, non plus, du titre de philosophe par son amour de la vérité, par le sens droit qui le guide, et par la saine morale qu'il prêche dans tous ses écrits. C'est lui enfin qui a écrit dans le *Jupiter tragédien* : « Que les autels des dieux soient couverts de parfums et d'encens, quel mal peut-il nous en arriver? Mais je verrais avec plaisir renverser de fond en comble ceux de Diane en Tauride, sur lesquels cette vierge se plaît à se régaler de festins barbares. » Ne reconnaît-on pas là un esprit de tolérance et un amour de l'humanité par lesquels Lucien devance son siècle?

Parmi les éditions des œuvres de Lucien, nous citerons particulièrement celle de Tib. Hemsterhuys, terminée par Reitz et Gesner avec traduction latine, Amsterdam, 1720-37, 4 vol. in-4, et celle de M. Dindorf, dans la collection Didot, Paris, 1840, un vol. gr. in-8, à deux colonnes. Les œuvres de Lucien ont été traduites en français par Filbert Bretin, Paris, 1583, in-f°; par Perrot d'Ablancourt, Paris, 1708; par Belin de Ballu en 1788, et récemment par M. E. Talbot, Paris, 1857, 2 vol. in-12. On pourra consulter sur Lucien : Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. A...D.

LUDOVICI (Charles-Gunther), né à Leipzig le 7 août 1707, mort le 5 juillet 1778 dans sa ville natale, où il occupait, depuis 1734, dans l'université, la chaire de philosophie, tient un rang très-honorable dans l'école de Leibniz et de Wolf. Il doit surtout être considéré comme l'historien de cette école, quoiqu'il l'ait servie aussi par son enseignement et quelques travaux d'un autre ordre. Voici la liste de ses écrits, tous rédigés en allemand, à l'exception du premier: *Programma illustrans Panetii junioris stoici philosophi vitam et merita*, in-4, Leipzig, 1737; — *Plan abrégé d'une histoire complète de la philosophie de Wolf*, 2 vol. in-8, *ib.*, 1735; la seconde édition du même ouvrage, 3 vol. in-8, *ib.*, 1737-1738; — *Collections et extraits de tous les écrits publiés à l'occasion de la philosophie de Wolf*, 2 vol. in-8, *ib.*, 1717-1738; — *Plan détaillé d'une histoire de la philosophie de Leibniz*, 2 vol. in 8, *ib.*, 1738; — *Remarques sur la philosophie de Leibniz et de Wolf*, in-8, Berlin, 1738; — *Théâtre de l'histoire universelle du XVIIIe siècle*, 8 parties, in-8, Leipzig, 1745-1754; — *l'Académie des négociants* ou *Dictionnaire complet du commerce*, 5 vol. in-8, *ib.*, 1752-1756; 2e édition du même ouvrage, 6 vol. in-8, 1798-1801. Ludovici fut, en outre, un des principaux collaborateurs de l'*Encyclopédie allemande*, depuis le tome XIX jusqu'au tome LXIV, *ib.*, 1750, et du Supplément au même ouvrage, 4 vol. in-f°, *ib.*, 1751-1753. X.

LULLE (Raymond) est, sans contredit, le génie le plus étrange qu'ait produit le moyen âge. Philosophe, théologien, aventurier, il unit l'ardeur chevaleresque du croisé au pédantisme de l'école; l'exaltation mystique de l'inspiré aux habitudes étroites et méthodiques du logicien; novateur sans originalité, il réduit la science à un stérile formulaire; champion de l'Église contre la liberté de penser, à une époque où l'esprit humain commençait à pressentir l'indépendance, il trouve des partisans parmi les plus libres penseurs, et excite les soupçons de l'inquisition.

Raymond Lulle était né à Palma, dans l'île de Majorque, vers 1235, quelques années après la conquête du pays sur les Maures par Jacques Ier d'Aragon. Fils d'un gentilhomme de Barcelone qui s'était signalé dans l'expédition, il fut élevé à la cour, et y occupa de bonne heure un poste important, celui de sénéchal de la table royale. Caractère léger et ami du plaisir, quelque peu poëte, il ne se fit remarquer d'abord que par le scandale de ses amours, auxquels le mariage même ne put mettre un terme. Vers l'âge de trente ans, touché tout à coup par la grâce, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, il se tourna vers Dieu et commença une vie toute de dévouement et de pénitence; après un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, il vendit ses biens, laissa une partie du produit à sa femme et à ses enfants, les quitta pour ne plus les revoir, et prit l'habit de saint François. C'était l'époque des entreprises chimériques : tandis que les rois s'agitent et rêvent la conquête de l'Orient, Lulle se croit appelé à soumettre les infidèles par la parole et le seul ascendant de la vérité; ignorant, n'ayant pour toute littérature que quelques chansons, il consacre neuf années à réparer, loin du monde, le vice de son éducation : il étudie en même temps la grammaire, le latin, l'a-

rale, la philosophie, la théologie; il s'exalte par la solitude, et croit voir Jésus-Christ lui-même approuver et encourager ses desseins. On conçoit sans peine l'impression que durent produire sur cet esprit inquiet les tardives révélations de la science. Il se passionna pour le mécanisme un peu artificiel, mais savant et régulier de la scolastique; il le compléta et conçut dès lors l'idée d'une nouvelle méthode, inspirée par la dialectique des écoles et entée sur elle, véritable machine théologique plutôt qu'instrument de découverte, dont le but unique était la démonstration de la Trinité et la propagation de la foi. En 1276, à l'âge de quarante ans, il publia l'*Ars magna*, et s'empressa aussitôt de le répandre et de lui chercher des patrons. Favorablement accueilli à Montpellier par Jacques Ier, il obtint la même année du pape Jean XXI l'autorisation de fonder à Palma un couvent pour l'enseignement du grand art et l'étude de la langue arabe. Dix années consacrées à l'instruction des missionnaires qui devaient l'aider dans son œuvre, et au perfectionnement de sa méthode, ne refroidirent nullement son ardeur de prosélytisme. En 1286, nous le trouvons à Rome, sollicitant contre les mahométans une croisade moins pacifique que celle qu'il a organisée dans le couvent des frères mineurs de Palma. Déçu dans ses projets par la mort d'Honoré IV, il va à Paris, et renouvelle, mais sans plus de succès, ses instances auprès de Philippe le Bel (1289). Il n'emporte de France que quelques épithètes flatteuses et une approbation en règle de quarante théologiens en faveur du *Grand art*. A partir de ce moment, sa vie n'est plus qu'un long pèlerinage sans trêve ni repos; il court de Paris à Montpellier, à Rome, à Palma, partout prêchant la croisade et préconisant sa méthode; Célestin V, Boniface VIII, Benoît XI, Clément V sont tour à tour en butte à ses pieuses obsessions. En même temps les ouvrages de tout genre se succèdent sous sa plume, d'année en année, de mois en mois; il en compose jusque dans le port de Tunis (le *Tableau général*); il traduit son *Art* en arabe, il le commente de mille manières. Persuadé enfin qu'il doit peu compter sur l'appui des papes, qui s'obstinent à le regarder comme un insensé, il se décide (1291) à aller essayer lui-même sur les mahométans les effets merveilleux du *Grand art*; il s'embarque à Gênes et aborde à Tunis; mais, à peine a-t-il laissé entrevoir son dessein, qu'il est maltraité, poursuivi et obligé de chercher asile sur un vaisseau génois. Peu découragé par cet échec, il perfectionne de nouveau son *Art*, va le faire connaître à l'Asie, à Chypre, en Arménie (1300), et reparaît en 1305 sur la côte d'Afrique. Il rencontre à Bougie un savant mahométan, contre lequel il argumente très-doctement en faveur de la Trinité, sous prétexte de se convertir lui-même à l'islamisme; mais, bientôt découvert, il est emprisonné, et ne doit la liberté et la vie qu'à l'humanité de son antagoniste. A son retour, il remplit encore une fois l'Europe de ses prédications et de ses doléances. En 1311, on le voit au concile de Vienne poursuivre auprès de Clément V la création d'un nouvel ordre militaire, la fondation de colléges pour l'étude de l'arabe et la condamnation des averroïstes. Une vie si bien remplie méritait la palme du martyre, Lulle la trouva à Bougie, où il était retourné en 1315: il était alors âgé de quatre-vingts ans. Son corps, ramené à Palma, y fut reçu en triomphe; ses compatriotes le placèrent tout d'abord au rang des saints, et cette élection, appuyée par d'innombrables miracles, fut ratifiée en 1419 par la cour de Rome.

Comme philosophe et comme chrétien, Raymond Lulle a été l'objet des jugements les plus contradictoires; pendant qu'à Palma le simple attouchement de sa mâchoire guérissait les malades (*Acta sanctorum*, juin, t. V, p. 680 et suiv.), ses disciples, les lullistes, étaient déclarés hérétiques; l'inquisiteur Eymeric produisait une bulle de Grégoire XI qui mettait ses ouvrages à l'index: bulle contestée plus tard, il est vrai, mais parfaitement justifiée par quelques-uns de ses traités, si jamais elle a existé. La méthode à laquelle il a attaché son nom (*Ars lulliana*) n'a pas eu des chances moins diverses; aussi stérile qu'ambitieuse, elle a traversé quatre siècles, tour à tour exaltée et décriée avec passion; complétement oubliée aujourd'hui, elle mérite cependant d'être connue, ne fût-ce que pour sa singularité.

La fécondité de Raymond Lulle n'est pas le moins remarquable des prodiges qu'on lui attribue: le seul catalogue de ses ouvrages dépasserait les limites de cet article. Les biographes les plus modérés en énumèrent plus de trois cents; quelques-uns vont jusqu'à quatre mille: il a tout embrassé, la logique, la métaphysique, la grammaire, la théologie, la discipline, la casuistique, le droit, la géométrie, l'astronomie, la médecine, etc., même l'art militaire. La plupart de ces ouvrages n'ont jamais été imprimés et ne méritent guère de l'être, à en juger par les dix volumes in-fº publiés à Mayence en 1721. A part la conception de la méthode, on a peine à trouver au milieu de ses divisions, de ses classifications sans nombre une seule idée originale; sa méthode même n'a jamais été formulée d'une manière définitive: elle manque de précision, et de là le grand nombre de traités qu'il a consacrés à la retoucher et à l'éclaircir. Les principaux sont: *Ars generalis*, *Ars magna*, *Ars cabbalistica*, *Ars brevis*, *Ars inventiva*, *Ars demonstrativa.* Ces divers ouvrages se commentent et se reproduisent l'un l'autre, souvent dans les mêmes termes; une foule d'autres contiennent l'application de la méthode à des points particuliers de philosophie et de théologie.

Le but avoué de Raymond Lulle est l'union, l'assimilation complète de la théologie et de la philosophie; médiocre philosophe, théologien plus médiocre encore, il se complaît dans cette confusion, et la rend aussi inextricable que possible. Démontrer rigoureusement les mystères, prouver d'un autre côté que la philosophie (c'est-à-dire un mélange hétérogène de péripatétisme et de mysticisme) est de l'essence du christianisme et y est contenue, tel est le double objet qu'il poursuit sans relâche à travers ses énormes compilations. L'*Ars demonstrativa*, composé à Paris en 1309, à une époque, par conséquent, où la pensée de l'auteur devait avoir acquis toute sa maturité, offre un exemple entre mille de l'incroyable confusion d'idées qu'il introduit dans la science: il y prouve que la matière première et la forme constituent le chaos élémentaire; que les cinq universaux et les dix catégories dérivent de ce chaos et y sont contenus, « suivant la foi catholique et la doctrine théologique ».

En même temps qu'il trouve Aristote dans la *Bible*, il combat à outrance les péripatéticiens indépendants, invoquant contre eux et les foudres de l'Église et l'autorité séculière. Dans les *Douze principes de philosophie*, amalgame de cinq ou six ouvrages d'Aristote, dans plusieurs autres traités contre les averroïstes, il poursuit d'invectives les philosophes qui, séparant la raison de la foi, croient que les mystères sont incompréhensibles et indémontrables; pour lui, il prétend tout prouver par le raisonnement: la

Trinité, l'incarnation, le péché originel. Les divers *Arts* qui renferment la méthode sont destinés à fournir la matière de cette démonstration universelle.

Le *Grand art* est la détermination *a priori* de toutes les formes et de toutes les combinaisons possibles de la pensée; c'est en même temps un arsenal complet de raisonnements applicables à toutes choses; c'est, en un mot, la science ramenée à des signes généraux, la solution de toutes les questions par un simple mécanisme, un tour de roue, comme dans la machine à calculer de Pascal. Quatre figures ou tableaux représentent toute l'économie du système : la première a pour objet la détermination de tous les attributs qui peuvent convenir au sujet. Étant donné l'être en général, Raymond Lulle décompose cette notion et indique les idées ou sujets particuliers qu'elle comprend; ces sujets, au nombre de neuf, *Deus, Angelus, Cœlum, Homo, Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum*, sont disposés sur un cercle, dans autant de cases marquées des lettres B, C, D, E, F, G, H, I, K. Un autre cercle, divisé de la même manière et intérieur au premier, comprend tous les attributs de l'être : *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, cognitio, appetitus, virtus, veritas, gloria.* Un troisième cercle intérieur renferme ces mêmes attributs, considérés non plus abstractivement, mais d'une manière relative : *bonum, magnum*, etc. Que si l'on fait mouvoir le troisième cercle, les deux premiers restant immobiles, chacun des attributs viendra successivement se placer sous chacun des sujets, et l'on obtiendra ainsi une série de propositions (*Deus bonus, Deus magnus*, etc., ou bien encore *bonitas Dei magna, durans*, etc.) qui résumeront toute la science, puisqu'en dehors de ces sujets et de ces attributs il n'y a rien. Les lettres qui correspondent à chaque case exprimant à volonté, soit le sujet, soit l'attribut, soit les deux à la fois, la simple combinaison des signes BC, BD, CD, CE, etc., suffira pour exprimer toutes ces propositions.

Mais ce n'est pas assez de connaître tous les attributs qui conviennent à un sujet : reste à analyser ces attributs et à considérer les divers points de vue sous lesquels ils peuvent être envisagés; c'est là l'objet de la seconde figure. Un cercle divisé en neuf cases comme dans le tableau précédent, indique ces différents modes de l'être : B, différence; C, concordance; D, contrariété; E, principe; F, milieu; G, fin; H, supériorité; I, égalité; K, infériorité. Chacun de ces modes est lui-même analysé et comporte trois sous-genres, ce qui permet de descendre plus aisément de la notion générale aux applications particulières. La troisième figure résume les deux autres et applique à chacune des propositions formées par la combinaison des lettres de la première, les distinctions fournies par la seconde; elle se réduit à une table exprimant toutes les combinaisons possibles des neuf lettres prises deux à deux; dans cette table, chaque lettre a en même temps la valeur qu'elle possède dans les deux figures précédentes : ainsi B, dans la première figure, exprime la bonté; C, la grandeur: dans la seconde, B signifie la différence, C l'accord (accord et différence entre le sensible et le sensible, le sensible et l'intelligible, l'intelligible et l'intelligible); les lettres BC doivent donc se traduire ainsi : « La bonté présente une grande concordance et une grande différence; concordance et différence soit entre le sensible et le sensible, soit.... » Cette citation, choisie parmi les plus simples et les plus raisonnables, peut déjà faire apprécier l'utilité pratique de la méthode. La quatrième figure, combinaison des trois autres, a pour objet la recherche du moyen terme, c'est-à-dire la formation du syllogisme, but unique du *Grand art*. Elle se compose de trois cercles concentriques, dont les révolutions engendrent toutes les combinaisons possibles des neuf lettres prises trois à trois, BCD, BCE, etc.

Chacune de ces combinaisons représente trois syllogismes, car chacun des termes B, C, D, peut servir de moyen entre les deux autres; on en double le nombre en renversant l'ordre des extrêmes. Si l'on ajoute à cela que chacune des lettres de la première figure, auxquelles nous n'avons donné qu'une valeur simple, a cinq significations différentes; que chacune de ces significations se trouve multipliée par les distinctions de la seconde figure, on aura peine à imaginer quel enchevêtrement de syllogismes résulte de toutes ces complications; l'intelligence la plus subtile ne saurait s'y reconnaître. Et cependant, l'idée qui a présidé à la création du *Grand art* ne manque ni d'originalité ni de grandeur; elle a pu faire illusion, surtout à une époque où l'étude des conceptions abstraites s'était substituée à la science des réalités. Une méthode qui montrait l'enchaînement logique de toutes nos conceptions, depuis les plus générales jusqu'aux plus particulières, qui, au moyen de simples formules et sans connaissances préalables, presque sans étude (telle est la prétention de Raymond Lulle), fournissait le moyen d'argumenter sans fin sur quelque question que ce fût, ne pouvait manquer de trouver des admirateurs. Il serait difficile, en effet, de rien imaginer de plus habilement approprié aux habitudes ergoteuses de la scolastique : la scolastique seule, enfermée dans un dogme immuable, a pu fournir l'idée d'une méthode qui, fût-elle parfaite, ne pouvait être que le bilan du passé, et cessait d'être vraie du jour où la science aurait fait un seul pas. Sans doute on peut, à la rigueur, classer toutes les idées connues, établir entre elles un enchaînement méthodique et les combiner au moyen de signes conventionnels; mais on ne combine, après tout, que des abstractions, et, du moment où l'on passe à l'application, l'impuissance et l'arbitraire de la méthode se révèlent par les plus ridicules conséquences. Qu'on prenne les tables de Raymond Lulle et qu'on essaye de traduire ses formules : pour une pensée raisonnable et assez vulgaire d'ailleurs, on trouvera mille non-sens; autant vaudrait demander à une machine un mouvement différent de celui en vue duquel elle a été construite, que de chercher une vérité nouvelle au milieu de cette algèbre intellectuelle.

A ces vices, qui sont dans la nature des choses, se joint l'imperfection de la mise en œuvre. Pour mener à bonne fin une pareille entreprise, il fallait une métaphysique exacte et rigoureuse, des connaissances bien digérées, un esprit droit et méthodique; or, en philosophie comme en théologie, Lulle a plus d'érudition que de jugement; sa métaphysique est une contrefaçon de celle d'Aristote associée aux rêveries mystiques; il a la manie, plutôt que le génie, des classifications; chez lui, la régularité des formules déguise mal l'incohérence des idées; l'ordre n'est qu'à la surface. Pourquoi, par exemple, ces neuf catégories de l'être, complétées au moyen de l'*instrumentatif*, de l'*élémentatif*, etc.? pourquoi neuf classes d'attributs? On n'en saurait donner aucune raison, sinon que le nombre *neuf* est sacramentel. A l'arbitraire des classifications s'ajoute la barbarie du langage; le style, la pensée, tout fait obstacle dans ses ouvrages. La Sorbonne fit assurément acte

de bon goût lorsqu'elle déclara, au commencement du XVe siècle, qu'elle préférait à sa manière les habitudes plus simples et moins ambitieuses des Pères et des docteurs. Raymond Lulle a-t-il du moins inventé la méthode à laquelle il a consacré sa vie? On l'a contesté, mais sans motifs suffisants : on en a attribué l'idée première à la kabbale, peut-être par cette seule raison que l'un des traités de Lulle est intitulé *Ars cabbalistica*. Il peut, en effet, avoir connu la kabbale qu'il définit d'ailleurs assez exactement; mais rien ne prouve que la tradition kabbalistique ait jamais emprunté cette forme artificielle. On pourrait avec tout autant de raison faire honneur de la découverte à l'esprit subtil des Arabes, à moins qu'on n'aime mieux, avec les lullistes fanatiques, la rapporter à Dieu même.

Du vivant de Lulle, et pendant les deux siècles suivants, sa doctrine régna à peu près sans partage à Majorque et dans une partie de l'Espagne ; elle eut des colléges à Palma, à Montpellier, à Paris et à Rome : le saint servit de sauvegarde au théologien et au philosophe. Cependant, aux éloges qu'on lui a prodigués de siècle en siècle, se mêlent presque toujours quelques protestations : en France, elle ne put jamais s'asseoir d'une manière durable, et n'eut guère que des admirateurs isolés; nous avons cité la protestation de la Sorbonne, rapportée par Gerson; la critique, quoique mitigée, est assez manifeste. Vers la même époque, Raymond de Sébonde enseignait avec éclat, à Toulouse, d'après les principes de Raymond Lulle. Politien prisait sa méthode et en faisait un fréquent usage; Cardan, au contraire, n'y voyait qu'un vain étalage de science, une pompeuse inutilité; Cornelius Agrippa reconnaissait son peu de valeur, tout en la commentant. Jordano Bruno entreprit de la rectifier et d'en faciliter l'usage, tâche ingrate, dans laquelle le succès même n'était pas digne de tenter son talent. Le jésuite Kircher lui rendit quelque faveur au XVIIe siècle; enfin Leibniz lui-même, après de nombreuses hésitations, la releva des proscriptions de Bacon, et se laissa aller à en faire l'éloge. La recherche d'une langue philosophique universelle, qui l'occupa quelque temps, ne doit pas avoir été étrangère à ce jugement.

Dans les autres ouvrages de Raymond Lulle, on rencontre le même abus des classifications, le même luxe de propositions syllogistiques, de divisions et de subdivisions, tout l'appareil de la science au service d'idées ou vulgaires ou peu intelligibles : on trouve dans sa rhétorique jusqu'à une énumération des différents métiers. L'arbre des sciences dans lequel on a voulu voir l'idée première du tableau de Bacon, ressemble plus à une fantaisie de l'imagination qu'à une œuvre scientifique. La science y est divisée en quatorze parties représentées par autant d'arbres : arbre de la vierge Marie, arbre angélique, arbre apostolique, etc. Ce dernier a pour racines les vertus théologales et cardinales, pour tronc le pape, pour branches les cardinaux, archevêques, évêques, pour feuilles les sept sacrements, etc. Ces détails puérils peuvent amuser un instant; mais le plus rude courage ne saurait résister à la lecture des œuvres métaphysiques et théologiques de Lulle : pour ces deux classes, nous rappellerons seulement les *Principes de philosophie* et les *Articles de foi*. Le premier de ces ouvrages est un dialogue entre Raymond Lulle, la contrition, la satisfaction, et les douze principes de philosophie ; une certaine afféterie littéraire y contraste étrangement avec la barbarie des conceptions et de la forme. Le second est une démonstration par des raisonnements *a priori* des quatorze articles du symbole. On a voulu décharger sa mémoire de la responsabilité de cet écrit; mais la pensée fondamentale, le style et le caractère général accusent suffisamment l'auteur.

En somme, Lulle a remué un grand nombre d'idées; il s'est beaucoup agité, sans laisser aucun monument vraiment utile; la postérité a été sévère à son égard; elle n'a gardé souvenir que de son dévouement à une double utopie, scientifique et religieuse, et lui fait aujourd'hui expier par l'oubli sa longue renommée.

L'édition la moins incomplète de ses œuvres est celle de Buchofius et Salzinger, 10 vol. in-f°, Mayence, 1721. Les divers *Arts* ont été souvent imprimés. Pour l'histoire de sa vie, voy. le Recueil des bollandistes, juin, t. V, p. 633 et suivantes. Les divers actes de sa longue carrière, ses voyages y sont discutés avec sagacité ; on y trouve aussi deux anciennes biographies de Lulle, son panégyrique par Ant. de Pax, et un catalogue raisonné de ses ouvrages. Parmi les commentateurs de sa méthode, les plus illustres sont : Jordano Bruno, *de Specierum scrutinio; de Lampade combinatoria lulliana. de Progressu et lampade venatoria logicorum*. — Valerius de Valerius, *Aureum opus in arborem scientiarum et in artem generalem* : — H. Corn. Agrippa, *Commentaria in Artem brevem*. Tous ces commentaires ont été réunis dans l'édition Zetzner, Strasbourg, 1609, avec une *clef* d'Alstedius. On peut consulter aussi J. Paccius, *Ars lulliana emendata*, Lyon, 1618; — Leibniz, *de Arte combinatoria*; — Perroquet, *la Vie et le martyre du Docteur illuminé Raymond Lulle, avec une apologie de sa sainteté et de ses œuvres*, Vendosme, 1667, in-12; — trois *Notices* remarquables de M. Degérando sur la vie, les ouvrages et les sectateurs de Raymond Lulle, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1814-1819. C. Z.

LUTHER. Nous n'avons à considérer ici le père de la réforme que comme philosophe. Nous devons rechercher quelles ont été son opinion et sa conduite, relativement à la philosophie régnante, c'est-à-dire d'abord à la philosophie scolastique, ensuite au péripatétisme ramené par Mélanchthon à sa pureté primitive. Nous devons demander, de plus, si, en dehors de ses principes théologiques, Luther n'eut pas sur la nature et la destinée de l'homme, et sur l'organisation de la société, quelques convictions puisées dans l'observation et la réflexion.

Quant au premier point, il a été traité jusqu'à présent avec une extrême confusion. On a mêlé ensemble les deux époques également importantes de la vie de Luther, celle où il combattait l'Église romaine, et celle où il travaillait à son tour à édifier un nouvel ordre moral.

Quant au second point, il faut répondre d'abord que Luther a été un des continuateurs de l'antique mysticisme de l'Allemagne; ensuite, que sa doctrine sociale, libérale au fond, s'est prononcée et a été interprétée dans un sens despotique.

Dans sa jeunesse, c'est-à-dire vers 1510, au cloître des Augustins de Wittemberg, Luther avait embrassé le nominalisme d'Occam. Lorsqu'il se sépara de Rome, il rompit aussi avec ce que l'on enseignait dans les écoles du moyen âge, en fait de logique, de métaphysique et de morale : il enveloppa tout dans l'anathème lancé contre le dogme, la discipline et le culte de ses adversaires. Il considéra dès lors le savoir des écoles, et les talents de leurs docteurs, comme « la fausse science », condamnée par saint Paul, la fausse *gnosis* (I *Tim.*, ch. VI,

* 20). Aristote, qui, dans ces écoles, passait pour le maître infaillible de la vérité *naturelle*, et qui, à ce titre, avait été presque béatifié et canonisé, Aristote fut déclaré par Luther un païen dangereux : dangereux pour deux raisons, d'abord à cause des arguties auxquelles sa logique semblait avoir donné naissance, puis pour sa morale, que certains prêtres avaient osé prendre pour texte de leurs sermons. Les subtilités de la dialectique péripatéticienne sont des folies qui révoltent le sens commun et font perdre un temps précieux. « A quoi bon, s'écrie Luther, tous ces volumes sans nombre, qui doivent commenter et expliquer ce que personne n'a encore entendu, ce que l'auteur lui-même n'a pas compris, ce qui coûte peines, argent et de longues années, ce qui a vainement chargé tant de nobles âmes ! » Toutefois, les attaques les plus rudes de Luther sont dirigées, non contre la logique ou la physique d'Aristote, comme chez Ramus ou chez Bruno, mais contre sa morale. Luther lui reproche d'entretenir « la pensée impie que l'homme peut faire le bien par lui-même » ; il le présente comme le père et le précurseur de Pélage, comme le plus terrible antagoniste de saint Augustin. « Presque toute l'*Éthique* d'Aristote, dit-il (dans la XLI[e] des fameuses *Thèses*), est l'ennemie la plus détestable de la grâce, *tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiæ inimica.* » C'est donc la grâce, c'est le droit de Dieu même que Luther prétend défendre en combattant la morale aristotélicienne ou, si l'on veut, la morale naturelle. « Si le *moraliste* garde son empire, plus de péché originel, plus d'éternelle damnation, plus de rédemption par le sang du Christ?... Saint Paul alors demandera inutilement que toute intelligence soit l'esclave soumise du Christ ! Oui, pour devenir aristotélicien, il faut renoncer au christianisme : *qui in Aristotele vult philosophari, prius oportet in Christo stultificari.* » Voilà comment Luther applique l'antithèse célèbre de la sagesse du monde avec la folie de la croix, la folie salutaire « dont cet aveugle païen n'a jamais ressenti la plus légère atteinte ».

Cependant, dans la dernière période de sa carrière, lorsqu'il fallait construire au milieu des ruines, et en même temps contenir l'illuminisme des anabaptistes, Luther modifia singulièrement cette manière de voir, et prêta l'oreille aux sages représentations de Mélanchthon. Déjà il avait permis à celui qu'il nommait son grammairien, de citer Aristote avec éloge dans la confession d'Augsbourg; plus tard, il lui accorda que « l'humaine raison, loin d'être un feu follet, était une faculté extraordinaire ; que, si elle ne comprenait pas d'une manière positive ce qu'est Dieu, elle concevait du moins ce qu'il n'est pas ; qu'enfin elle était quelque chose de surnaturel, un *soleil* et une *divinité* placés dans notre existence pour tout dominer, et plutôt fortifiés qu'affaiblis depuis la chute d'Adam ». (Voy. *Œuvres* de Luther, t. XIX, 1748, édit. de Wette; t. XIX, 1770, édit. de Walch.) Peu à peu Mélanchthon l'amena à convenir qu'il s'agissait, non pas de repousser la philosophie même, mais de la purger des absurdes et extravagantes rêveries de certains philosophes; en un mot de distinguer la philosophie et les philosophes. Luther finit par regarder Aristote même comme le plus pénétrant des hommes, *acutissimum hominem*, et son *Éthique* comme un des meilleurs ouvrages, *librum præclarissimum*. Comment concilier ces contradictions, si ce n'est par l'influence bienfaisante de Mélanchthon, qui appelait cette même *Éthique* « la plus précieuse des pierres précieuses, *insignis gemma* » ?

Nous avons appelé Luther un des continuateurs de l'antique mysticisme de l'Allemagne. En effet, il nous apprend lui-même que, dégoûté des stériles exercices de la philosophie scolastique, il se tourna de bonne heure vers les écrivains de l'école opposée. Il se plongea dans les écrits de saint Augustin, il lut et relut maître Eckart, Thomas, à Kempis l'auteur présumé de *l'Imitation de Jésus-Christ ;* il se pénétra des discours de Tauler, qu'il appelle un « homme de Dieu, dont la théologie approche le plus de celle de l'Évangile ». Il donna même une nouvelle édition de *la Théologie allemande*, un écrit célèbre, dont l'auteur est ignoré. C'est le commerce familier de ces divers promoteurs du mysticisme germanique, qui explique en partie la formation des idées de Luther sur Dieu et sur l'âme, sur la grâce et la nature, la foi et les œuvres. « Dieu, dit-il, est tout-puissant, mais qui a foi devient un dieu. Qu'est-ce donc que la foi ? Une œuvre divine dans l'homme, par laquelle le vieil Adam est anéanti et remplacé par le Saint-Esprit. Par la foi, l'homme se transforme et renaît ; par elle, nous sentons que nous ne faisons qu'un avec Dieu. En lui nous vivons, nous nous mouvons, en lui nous sommes, *in ipso vivimus, movemur et sumus.* L'âme, sentant ainsi Dieu vivre en elle et se sentant vivre en Dieu, est heureuse ici-bas, et le ciel commence sur la terre. Sur la terre comme dans les cieux toutes choses sont l'ouvrage de Dieu. Connaître Dieu, c'est comprendre et aimer la création. Chaque être est un acte et un témoignage de Dieu. Le mouvement du monde et de l'esprit humain n'est autre chose que l'incessante action de la Divinité, l'effet de sa toute-présence et de son universelle et nécessaire influence. La Divinité, voilà donc la véritable cause et la véritable essence, voilà l'unique substance. Exister, agir, c'est laisser la Divinité agir en soi et exister ; vivre, c'est s'abandonner à Dieu tout entier et à jamais, c'est recevoir la liberté par la communication de la grâce divine. Tant que Dieu n'a pas pris complète possession d'un esprit, cet esprit n'a ni lumière, ni force, ni félicité ! » Telle est, dans ses éléments les plus essentiels et dégagée de la théologie, la doctrine philosophique de Luther, doctrine par laquelle il est le devancier et le maître des mystiques allemands du XVII[e] siècle, de Sébastien Frank, de Valentin Weigel, de Jacob Bœhm, et qui le fit placer si haut, dans notre siècle, par Fichte et Novalis.

Il nous reste à indiquer la manière dont Luther considérait le droit et l'État, ou sa philosophie sociale. On peut dire, en général, qu'il soutenait contre les princes les droits des sujets, et contre les sujets les droits des princes. Aux souverains, aux autorités constituées, aux puissants de tout genre, il ne cessait de recommander la justice, l'amour, la bienveillance, la bienfaisance envers les inférieurs et les gouvernés. Suivez la nature et la raison, disait-il, suivez votre cœur, de préférence aux juristes et aux légistes de l'école. Le droit naturel, voilà l'unique glaive d'un bon et grand prince ; et ce droit n'exige-t-il pas une constante protection donnée aux moindres des sujets, la pratique assidue de la charité et de la miséricorde ? Qu'il n'y ait pas deux mesures, ni deux poids dans vos tribunaux et vos conseils ! Que les pauvres et les riches, les paysans et les gentilshommes aient le même juge, et un juge également inaccessible aux influences d'en haut et d'en bas ! Inégaux devant la société, tous les hommes sont égaux devant Dieu et devant sa loi, cette loi qui est gravée dans tous les cœurs. Fils d'Adam,

créatures de Dieu, pécheurs et imparfaits, tous les hommes se ressemblent par ce qui constitue la nature humaine.

D'un autre côté, malgré ces maximes d'égalité et de liberté, Luther dit aux sujets : « Vous êtes tenus de respecter la loi, quelle qu'en soit la forme ou l'effet; vous devez souffrir patiemment l'injustice et le mal; la souffrance est, non-seulement le devoir, mais le droit du chrétien. Dieu vous envoie des tyrans, comme il vous donne des pères, pour vous éprouver, vous corriger, vous former. Les tyrans ont le pouvoir de vous dépouiller, de vous massacrer; ils n'auront jamais celui de vous ôter les biens et la vie de votre âme : la révolte, la sédition vous priverait, au contraire, de ces biens et paralyserait cette vie. Ainsi, endurez tout par soumission envers Dieu, par respect pour les maîtres qu'il vous a donnés, soit dans sa colère, soit dans sa bonté. »

D'où il résulte que Luther veut qu'on sacrifie la liberté civile et politique, pour conserver et accroître la liberté morale et intellectuelle, la liberté intérieure. Ce principe, à la vérité, s'accorde parfaitement avec le mysticisme de Luther, mais il a dû prêter, parmi les princes luthériens, à bien des interprétations très-peu mystiques et très-contraires aux intentions du réformateur. Ces intentions étaient visiblement d'établir entre les deux parties d'une nation, entre celle qui commande et celle qui obéit, des rapports de douceur et de paix, des sentiments d'amour mutuel et de fraternité religieuse. Luther croyait ainsi organiser la nouvelle société sur des bases plus solides que celles de l'empire romain. Il était effrayé, d'ailleurs, des excès populaires que les guerres des paysans et des anabaptistes avaient développés sous ses yeux. « Chaque homme du peuple en rébellion cache cinq tyrans, » avait-il coutume de dire.

Ajoutons cependant que ce fils d'un pauvre mineur ne cessait d'aimer les rangs dont il était sorti, et que si, pour mieux fonder l'idée et l'amour de l'ordre et de la règle, il s'exprimait quelquefois sévèrement sur l'anarchie des masses, il exigeait d'autant plus des souverains le maintien et le respect de la liberté de conscience. La pensée et la parole sont libres, et chacun, qu'il soit grand ou petit, a le droit de penser par soi-même et de manifester avec indépendance toute sa pensée. La foi et l'examen sont au-dessus des atteintes d'un roi, et c'est au roi des rois seulement que nous en devons compte. Tout individu peut demander en lui-même *pourquoi* et *comment*, et il n'est responsable qu'à Dieu de la manière dont il répondra à ces deux questions. L'indépendance de l'homme intérieur est, selon Luther, le droit, le devoir de chacun, et une sorte de dédommagement de la dépendance de l'homme extérieur. Cette manière de voir est devenue celle de la plupart des États modernes et a servi puissamment la cause des lumières et de la philosophie. Celui des ouvrages de Luther qui intéresse le plus la philosophie est le *de Servo arbitrio*. M. Michelet a publié en 1835 2 volumes des *Mémoires de Luther*. Voy. MÉLANCHTHON, *Vie de Luther*, Wittemb., 1546, in-8, traduite en français; Genève, 1549, in-8. — V. Audin, *Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Luther*, Paris, 1840, in-8. — Bossuet, *Histoire des variations*. C. B.

LYCÉE. On désigne par ce nom l'école d'Aristote, parce que ce philosophe réunissait ses disciples dans le Lycée, promenade consacrée autrefois à Apollon Lycée, ou tueur de loups. Voy. ARISTOTE et PÉRIPATÉTICIENNE (Philosophie).

LYCON, de Laodicée en Phrygie, fut le successeur de Straton à la tête de l'école péripatéticienne. Mais le péripatétisme alors était déjà singulièrement déchu, comme le prouvent les doctrines de Straton lui-même. Lycon, autant qu'il nous est permis de le juger d'après les rares documents que l'antiquité nous a transmis sur son compte, s'est plus occupé de morale que de métaphysique; et sa morale elle-même, très-vague et stérile au fond, empruntait toute sa valeur de la forme brillante dont il savait la revêtir. En un mot, c'était un rhéteur plutôt qu'un philosophe. Son éloquence était si persuasive et si douce, que son nom de Lycon fut changé en celui de Glycon (de γλυκύς, doux, agréable). A cet avantage, qui lui donnait un grand empire sur la jeunesse et lui gagna la faveur d'Attale et d'Eumène, rois de Pergame, et d'Antiochus, roi de Syrie, il réunissait celui d'une taille majestueuse, d'une force athlétique et d'une grande adresse dans les exercices du corps. Il ne dédaignait pas de disputer le prix dans les jeux Iliaques qui se célébraient à Troie. Quant à sa doctrine, tout ce que nous en savons, c'est qu'elle s'occupait beaucoup du souverain bien et le faisait consister dans le *plaisir véritable de l'âme*; mais quel est ce plaisir, d'après Lycon, quelles en sont les conditions et les sources? Voilà ce que nous ignorons complétement. Voy. Diogène Laërce, liv. V, ch. LXV-LXXIV; — Cicéron, *Tuscul.*, lib. III, c. XXXII; *de Finibus bon. et mal.*, lib. V, c. V; — Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II. X.

LYCOPHON. C'est le nom d'un sophiste, ou plutôt d'un disciple de l'école de Mégare, mentionné par Aristote au commencement de sa *Physique*, et qui, admettant l'unité absolue de l'être, ne voulait pas qu'on appliquât cette idée à des objets particuliers, ou pour exprimer le rapport d'un attribut à son sujet. Il proposait donc de bannir tout simplement de la langue l'usage du verbe *être*. X.

LYSIMAQUE, philosophe stoïcien du IIIe siècle de l'ère chrétienne, qui fut le maître d'Amelius et qui, devenu lui-même, sur la fin de sa vie, le disciple de Plotin, abandonna le stoïcisme pour les doctrines néo-platoniciennes. X.

LYSIS de Tarente. Diogène Laërce en fait un des disciples immédiats de Pythagore et raconte qu'il n'échappa qu'avec peine à la mort dans la révolte des habitants de Crotone où périt Pythagore lui-même et à la suite de laquelle l'école fut dispersée. Il prétend encore que Lysis, réfugié à Thèbes, y fut le maître d'Épaminondas. Mais il paraît difficile qu'il ait été à la fois le disciple immédiat de Pythagore qui mourut au plus tard en 472, en 509 selon d'autres, et le maître d'Épaminondas qui mourut jeune encore en 363. Selon le même historien, il serait l'auteur des *Vers dorés*. Il nous reste de Lysis les fragments d'une lettre à Hipparque, où il reproche à celui-ci d'avoir enfreint les ordres de Pythagore en divulguant les secrets de sa philosophie. Ce Lysis n'a rien de commun avec le personnage qui a donné son nom à l'un des premiers dialogues de Platon.

Voy. Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*, et les *Opuscula mythologica et philosophica* de Th. Gale, où sont publiés les fragments de la lettre à Hipparque. — *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, par M. Chaignet, 2 vol. in-8, Paris, 1874.

MABLY (Gabriel Bonnot de) naquit à Grenoble, le 14 mars 1809, d'une famille honorable. Son père faisait partie du parlement du Dauphiné, et il était le frère aîné de Condillac. C'est un curieux spectacle, même pour le temps qui nous le présente, de voir ces deux frères nourris des

plus sévères traditions, engagés tous deux dans les ordres sacrés, que leur origine non moins que leur état et leur éducation devait attacher à la vieille foi politique et religieuse, se partager, en quelque sorte, l'œuvre de destruction et attaquer la société, l'un dans ses croyances, l'autre dans ses institutions et ses souvenirs, l'un par la philosophie, l'autre par l'histoire. Le même niveau où Condillac fait descendre l'âme humaine en regardant ses plus nobles facultés comme un simple prolongement ou un écho intérieur des sens, Mably l'adopte pour l'ordre social. Il veut que la vie se dépouille de ce qui en fait le charme, la dignité, l'honneur. Les affections et les scrupules du cœur, les ambitions de la pensée, les élans de l'imagination ne sont à ses yeux que des maladies ou des vices; s'il ne dit pas, avec un philosophe contemporain, que celui qui a construit la première paire de sabots méritait la mort, il réduit toute la tâche de la civilisation à satisfaire nos besoins les plus grossiers, et, renfermant tous les hommes dans ce cercle borné, il supprime la liberté, la propriété, l'individu, pour élever à leur place la communauté de l'ignorance et de la servitude. Mais ce n'est pas en un jour que Mably fut conduit à ce résultat. Il était un de ces esprits intraitables qui ne connaissent que les opinions extrêmes, parce qu'ils ne vivent qu'avec leur propre pensée, parce qu'au lieu de conformer leurs idées à la nature des choses, ils exigent que les choses se conforment à leurs idées; mais c'était aussi une laborieuse intelligence, qui, avec le goût plutôt que le sens de l'érudition, aspirait à être complète dans l'erreur, et avait besoin de temps pour passer d'un pôle à un autre. Il fit ses humanités et sa philosophie à Lyon, chez les jésuites, qui, par une singulière fortune, ont aussi compté parmi leurs élèves Diderot, Helvétius, Lamettrie, Condorcet, et l'homme dans lequel s'incarna tout entier l'esprit du XVIII[e] siècle, Voltaire. Après avoir terminé ses études, Mably, par la protection du cardinal de Tencin, qui était allié à sa famille, entra au séminaire de Saint-Sulpice. C'était là que se formaient alors les ecclésiastiques qui, par leur naissance, leur position ou leur talent, pouvaient prétendre à l'épiscopat. Mais les dignités de l'Église n'exercèrent aucune séduction sur le jeune séminariste. Il s'arrêta au sous-diaconat, et, cédant à la passion qui l'entraînait, il commença sa carrière d'historien et de philosophe. Dans son premier ouvrage, intitulé *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (2 vol. in-12, Paris, 1742), il prend la défense de la monarchie absolue; il fonde la prospérité des États sur une autorité indépendante des lois et tempérée seulement par les mœurs; il tourne en dérision les idées libérales, qui commençaient à gagner les esprits, et la théorie constitutionnelle qui veut qu'un monarque ait toute l'autorité nécessaire pour faire le bien et qu'il soit sans pouvoir pour le mal; enfin il élève aux nues l'industrie, les arts, le commerce, le luxe, « qui, dit-il, distribue aux pauvres le superflu des riches, unit les conditions et entretient entre elles une circulation utile. » C'est juste l'opposé des doctrines qu'il embrassa plus tard, et jamais on n'imaginerait un contraste plus parfait. Aussi telle était l'humiliation que Mably, dans la suite, ressentait de ce livre, que, le trouvant un jour chez un de ses amis, il s'en saisit et le mit en pièces. Cependant il lui dut un véritable succès, et il aurait pu aussi, s'il l'avait voulu, lui devoir la fortune. Le cardinal de Tencin, poussé à la cour par les intrigues de sa sœur et la protection de Fleury, venait d'entrer au ministère; mais, connaissant peu les affaires et doué d'une médiocre facilité, il avait besoin d'une Égérie politique, d'une sorte de génie familier qui lui soufflât à la fois les pensées et les paroles de son rôle. La faveur avec laquelle venait d'être accueilli le *Parallèle des Romains et des Français* et la bonne opinion de sa sœur, Mme de Tencin, lui firent jeter les yeux sur le jeune abbé son parent. Mably fut donc chargé d'une mission délicate, celle d'instruire, de diriger son supérieur, tout en servant sous ses ordres. C'est lui qui rédigeait tous les rapports que le ministre devait présenter au roi, et jusqu'aux simples avis qu'il devait émettre dans le conseil; car le cardinal, pénétré de son insuffisance, ne donnait rien aux hasards de la parole. Les affaires les plus importantes passèrent ainsi sous ses yeux, ou plutôt par ses mains. Plusieurs fois même il y intervint directement, et toujours il y apporta une sagacité, une justesse de raisonnement, un sens pratique qui ne laissaient guère deviner en lui le rêveur que nous allons connaître. En voici une preuve entre plusieurs. En 1744, tandis que tous les ministres, y compris le maréchal de Noailles, qui présidait la section de la guerre, conseillaient à Louis XV de marcher avec son armée sur le Rhin, Mably seul voulait qu'il se dirigeât vers les Pays-Bas, et il se trouva que son avis fut également celui de Frédéric le Grand. Mais, au moment même où la carrière politique s'ouvrait devant lui sous les plus brillants auspices, il l'abandonna comme il avait fait déjà de la carrière ecclésiastique. A l'occasion d'un mariage protestant que le ministre cardinal et archevêque voulait dissoudre, il défendit contre un fanatisme aveugle la cause de la tolérance et de la raison. Sa parole n'ayant pas été écoutée, il quitta brusquement son protecteur pour ne plus le revoir, et, disant du même coup adieu à toutes les grandeurs, il passa le reste de sa vie dans la retraite et dans l'étude.

C'est alors qu'une révolution complète se fit dans ses idées. Il avait aimé, il avait défendu le pouvoir absolu; il se passionna pour la liberté et les institutions démocratiques. Il alla les chercher à leur source, dans les républiques grecque et romaine; il ne vécut plus, pendant un temps, qu'à Sparte, à Athènes, à Rome, avec les Fabricius, les Miltiade, les Régulus, les Phocion, les Lycurgue, les Épaminondas. On lui entendait répéter souvent que chez les Lacédémoniens il aurait été quelque chose. Il savait par cœur, disent ses biographes, Thucydide, Plutarque, Xénophon, Platon, Tite-Live; en un mot, il se plongea dans l'antiquité, il se nourrit de ses doctrines, il s'enivra de ses souvenirs. Il y trouva un talisman qui fit lontemps illusion sur son génie, et auquel il doit la plus grande partie de sa réputation: c'est le langage alors si nouveau des gouvernements libres; ce sont les mots magiques de patrie, de citoyen, de souveraineté du peuple, qui, à la fin du dernier siècle, furent accueillis par la France avec des transports d'ivresse. Jusqu'ici rien de mieux. Mais quelle est, dans la pensée de Mably, la condition de cette liberté, de ces institutions, de ce patriotisme que nous admirons chez les anciens, et dont eux seuls nous offrent l'exemple? C'est la pauvreté, sauvegarde de l'égalité et des mâles vertus; c'est le mépris des richesses et des plaisirs qui corrompent et énervent les âmes, qui font naître l'égoïsme et divisent l'État, en plaçant les uns dans la dépendance absolue des autres. De là, chez Mably, un autre principe, ou, pour parler exactement, tout un système économique qui peu à peu enveloppe et étouffe dans son esprit l'idée de la liberté. Ce système, c'est que rien n'est plus pernicieux à un peuple que les richesses, le luxe et les occu-

passions qui naissent à leur suite ou qui ont pour but de les développer, c'est-à-dire l'industrie, le commerce et les arts ; c'est que l'État le mieux gouverné est celui qui possède l'égalité dans la pauvreté. Là, soit timidité, soit inconséquence, s'est arrêtée la politique de Rousseau ; mais Mably, très-injustement accusé par l'auteur du *Contrat social*, de lui avoir dérobé ses idées, d'avoir pillé ses écrits sans retenue et sans honte, Mably est allé plus loin : il a compris que l'égalité des biens ne peut exister qu'avec la communauté, et il adopta hardiment ce régime. C'est dans son *Droit public de l'Europe, fondé sur les traités* (2 vol. in 12, Amst., 1748 ; 3 vol., 1754) que ces doctrines nous apparaissent pour la première fois. Le fond de ce livre avait été composé, dans l'origine, pour l'instruction particulière du cardinal de Tencin. C'est un sommaire de tous les traités conclus entre les puissances européennes depuis la paix de Westphalie ; mais l'auteur y ajouta différents morceaux où ses vues nouvelles sur la politique et l'économie sociale se produisent dans toute leur audace, aussi ne lui fut-il point permis de le faire imprimer en France. Le *Droit public de l'Europe* fut suivi, à des intervalles très-rapprochés, des *Observations sur les Grecs* (in-12, Genève, 1749); des *Observations sur les Romains* (in-12, ib., 1751); des *Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique* (in-12, Amst., 1763); des *Observations sur l'Histoire de France* (2 vol. in-12, Genève, 1765) ; des *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (2 vol. in-12, 1768) ; du livre intitulé *de la Législation, ou Principes des lois* (2 vol. in-12, Amst., 1776); de l'*Etude de l'histoire* (in-12, 1778, imprimé dans le *Cours d'études de Condillac*); des *Principes de morale* (in-12, Paris, 1784), et, enfin, des *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique* (in-12, ib., 1784).

Dans tous ces écrits, dont l'un, les *Principes de morale*, fut censuré par la Sorbonne, dont l'autre, les *Observations sur l'histoire de France*, faillit être déféré au Parlement, on retrouve les mêmes principes, mais sous des formes variées et appliquées à des sujets différents. Le plus achevé, sinon pour la forme, du moins pour la pensée, est celui qui traite de la législation.

Ce furent là les seuls événements qui remplirent, pendant quarante ans, la vie de Mably. Absorbé tout entier dans l'étude, au milieu d'un petit cercle d'élite, il n'en sortit qu'une fois pour se rendre en Pologne, quand ce malheureux pays vint lui demander, à lui et à J. J. Rousseau, une constitution qui mît fin à ses déchirements. On lui avait offert de le nommer précepteur du Dauphin, fils de Louis XV ; mais, après lui avoir entendu exposer son plan d'éducation, on jugea prudent de renoncer à ce projet. L'admiration qu'il avait pour le passé se changeait chez lui en irritation contre le présent, et ne lui inspirait que de sinistres prédictions pour l'avenir. Il annonçait la ruine prochaine de l'Angleterre, parce que sa puissance est fondée sur l'industrie et le commerce. Dans la république des États-Unis, qui venait à peine d'être fondée, il trouvait déjà la décrépitude de la vieillesse, les éléments de la corruption et de la mort. Enfin, pour la France, il n'entrevoyait aucun avenir meilleur ; il ne découvrait dans son esprit aucun germe de révolution. Mais en même temps il appelait à grands cris la convocation des états généraux, démontrant la nécessité d'une assemblée nationale, et repoussait toutes les réformes de détail. « Tant pis, disait-il, si l'on fait quelque bien; cela soutiendrait la vieille machine qu'il faut renverser. » Il mourut en 1785, âgé de soixante-quinze ans, à la veille, pour ainsi dire, de cette révolution dont il désespérait en la préparant, et qu'il empoisonnait d'avance par le germe fatal du socialisme.

Les idées de Mably forment un système artistement lié, où l'histoire, la morale et la politique conspirent à un même but et se réunissent sans se confondre. L'histoire, entre ses mains, est ce qu'elle est encore aujourd'hui et ce qu'elle a toujours été pour des esprits passionnés et systématiques : un témoin suborné, un conseiller complaisant dont les dépositions ou les avis sont accommodés aux desseins de ceux qui l'interrogent. Sa tâche est de montrer que les peuples les plus riches et les plus civilisés en apparence ont toujours été les moins heureux, ont toujours fini par être la proie ou du despotisme, ou de l'anarchie, ou de la conquête; que le commerce, l'industrie, le luxe, les beaux-arts, sur lesquels nous fondons aujourd'hui notre bonheur et notre gloire, ne sont que des ministres de corruption et de servitude ; que l'âge d'or d'une nation est celui où elle n'a pas encore goûté à ces fruits empoisonnés de notre génie. Ainsi la Grèce, ainsi Rome n'ont été grandes, héroïques et libres, que dans le temps où elles étaient pauvres, dans le temps où elles méprisaient les richesses et les frivolités que les richesses apportent avec elles. Sparte avec ses mœurs simples et austères, sa vie bornée, sa rude discipline, voilà le plus haut degré de la perfection politique. Athènes, qui aurait pu l'égaler sinon la surpasser, a été conduite à sa perte par Périclès : car lui, le premier, développa dans sa patrie, séduite par une fausse gloire, le goût de la magnificence et des arts inutiles, tous ces raffinements de l'esprit qui font passer l'art de bien dire avant celui de bien faire.

On devine les conclusions qu'amènent ces paradoxes historiques et qui composent la morale de Mably. Pourquoi les richesses ont-elles toujours eu cet effet de perdre les empires, d'avilir et de corrompre les nations? Parce que les richesses ne peuvent exister sans la misère ; parce que les uns ne peuvent jouir du superflu que les autres ne soient privés du nécessaire, et que rien n'est plus contraire à la nature, c'est-à-dire à la justice, qu'un tel partage. La nature nous a donné à tous les mêmes organes, les mêmes besoins, et, par conséquent, les mêmes droits aux moyens de les satisfaire. Elle a fait plus, elle a mesuré ses présents aux besoins qu'elle nous a donnés ; elle a répandu assez de biens sur la terre pour nous rendre tous également heureux, si nous savons les partager.

C'est encore moins par elle-même que par les conséquences qu'elle amène dans l'ordre moral, que l'inégalité des richesses paraît être à Mably un des plus grands fléaux du genre humain. Elle éteint dans nos cœurs les sentiments naturels qui nous rapprochent les uns des autres, tels que la bienveillance et la pitié ; elle est l'origine de toutes les passions qui nous divisent et nous dégradent, de l'ambition, de l'avarice, de l'orgueil, de l'envie, de la haine ; elle nous porte à nous tromper, à nous dépouiller, à nous opprimer mutuellement ; elle fait des uns des tyrans, des autres des esclaves ; à tous elle ôte le bonheur et le sentiment de la dignité humaine, lequel, selon Mably, n'existe pas sans l'égalité.

Ce n'est pas encore tout : l'inégalité des richesses, c'est-à-dire des produits de l'activité humaine, n'est elle-même que le résultat de l'inégalité des facultés. Si l'on est décidé à supprimer l'effet, il faut donc aussi supprimer la cause. Mably ne recule pas devant cette conséquence : il soutient, comme on l'a fait depuis au profit

d'un système d'éducation, que tous les hommes naissent égaux par leurs facultés comme par leurs besoins; qu'originairement ils possédaient tous le même degré de force, d'intelligence, de sensibilité, et que l'éducation seule est responsable des inégalités et des différences qu'ils nous présentent aujourd'hui. L'éducation, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à présent, c'est-à-dire la culture de l'esprit portée au point de détruire notre égalité originelle, est donc réellement un mal. Que nos idées ne s'élèvent pas au-dessus de nos besoins, et que nos besoins ne dépassent pas la limite fixée par nos instincts : voilà la première règle de la morale. Mais la fortune et l'intelligence une fois renfermées dans leurs plus étroites limites, il reste encore le sentiment. L'âme avilie, déprimée par tout le reste, peut se relever de ce côté et trouver dans les affections du cœur, dans de nobles et purs dévouements, une partie de sa dignité et de sa force. Mably ne souffre pas plus cette cause d'inégalité que les deux autres. Il voudrait abolir dans nos cœurs l'amour et le devoir, c'est-à-dire tous les principes du désintéressement et du sacrifice, les deux religions qui partagent dans l'histoire les respects et l'admiration du genre humain, le stoïcisme et le christianisme. Ce qu'il met à la place de ces deux forces admirables de la nature, ce n'est pas l'intérêt, dans la plus large et la plus complète acception du mot; ce n'est pas, non plus, la passion, mais la brutale puissance du besoin.

Cette morale déplorable est le seul appui sur lequel repose la politique de Mably, ou, comme on dirait aujourd'hui, sa théorie sociale. La voici en deux mots. Toutes les inégalités, de quelque nature qu'elles puissent être, ont leur origine et leur fondement dans la propriété : car, si personne ne pouvait rien posséder en propre, il n'y aurait ni riches, ni pauvres; nous serions délivrés d'abord de l'inégalité de fortune. Avec l'inégalité de fortune disparaîtrait la diversité d'éducation, et celle-ci entraînerait après elle les différences qu'on croit remarquer aujourd'hui entre nos facultés. L'abolition de la propriété, la communauté des biens est donc la première condition d'un bon gouvernement. C'est par ce moyen que nous retournerons aux lois de la nature, et que nous rentrerons en possession de la dignité, de la paix, du bonheur que nous avons perdus : car cet état, qui doit être le but de tous nos efforts pour l'avenir, a déjà existé dans le passé. En sortant des mains de la nature, les hommes vivaient en commun des produits de la chasse, de la pêche et des fruits que la terre porte spontanément. On ne saurait convenir plus naïvement que le communisme est un retour vers l'état sauvage. Mais, par malheur, nous en sommes un peu éloignés aujourd'hui, ou du moins nous l'étions avant les belles prédications des successeurs de Mably. Que faut-il donc que nous fassions pour franchir la distance qui nous en sépare? Il faut établir des lois qui rétrécissent de plus en plus les limites de la propriété; il faut atteindre par l'impôt ou autrement tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la vie; il faut imposer de telles charges ou de telles entraves à la transmission et à la mutation des biens, qu'ils finissent par passer tous entre les mains de l'État; les testaments même seront abolis à une époque un peu plus reculée; on ruinera systématiquement le crédit public, un des plus grands fléaux de notre ordre social; le commerce, s'il ne succombe pas de lui-même sous de pareilles mesures, sera sévèrement interdit; l'industrie périra faute d'aliments; il n'y aura plus ni capitalistes, ni artisans, ni fermiers, ni propriétaires; chacun sera obligé de cultiver lui-même la terre qui le nourrit; et quant aux autres occupations sur lesquelles se fondent notre conservation et notre bien-être, au lieu d'être choisies par le caprice, ou par l'égoïsme, ou par la nécessité, ce sera la loi qui les distribuera entre tous pour le bien de tous. Les croyances et les idées seront mises en rapport avec la nouvelle situation des fortunes. On fermera les musées, les théâtres, les académies. Une éducation parfaitement conforme, semblable à celle des jeunes Spartiates, et plus physique que morale, maintiendra tous les esprits au même niveau. Une religion d'État, qu'il sera défendu de discuter ou de contredire, fera régner l'unité et la discipline parmi les consciences. « Le gouvernement, dit Mably, doit être intolérant; » et celui qui a écrit ces mots est le même que nous avons vu tout à l'heure sacrifier son avenir pour défendre contre le cardinal de Tencin les droits de la tolérance. C'est que, si la conscience quelquefois l'emporte sur nos intérêts, l'esprit de système est encore plus fort que la conscience. Nous en trouverons une nouvelle preuve dans la superbe indifférence avec laquelle Mably sacrifie à ses principes l'immense majorité du genre humain. Il comprend que la propriété une fois détruite, le travail a perdu ses plus puissants aiguillons. Vainement cherche-t-il à les remplacer par le patriotisme, l'amour de la gloire, le plaisir qu'apporte avec lui le travail en commun, il ne réussit pas à se faire illusion; il sait bien, et il le dit dans son livre *du Gouvernement et des lois de la Pologne* (in-12, Paris, 1781), que la servitude frappe les hommes et la terre de stérilité; aussi laisse-t-il échapper cet aveu : « Il vaut mieux ne compter qu'un million d'hommes heureux sur la terre entière, que d'y voir cette multitude innombrable de misérables et d'esclaves qui ne vit qu'à moitié dans l'abrutissement et la misère. » (*Principes de législation*, liv. I, ch. III.)

Qu'est-il besoin de faire la critique de ce système? Tout ce qu'on peut lui reprocher ne se fait-il pas une loi de l'avouer? Il fait mieux que d'avouer, il démontre par une logique irrésistible que le principe de la communauté, ou l'abolition de la propriété, n'est admissible qu'avec l'abolition de la liberté, qu'avec la tyrannie des consciences, l'abrutissement des esprits, la ruine de tous les sentiments élevés, une vie de misère et de privations au sein de l'ignorance, le retour de la barbarie et de l'état sauvage. Le principe de Mably est au fond de tous les systèmes socialistes : car tous, par des vues et sous des formes différentes, attaquent la propriété et sont fatalement poussés aux mêmes conséquences.

Aux ouvrages de Mably que nous avons cités plus haut, il faut ajouter les *Principes des négociations*, in-12, la Haye, 1757; la *Manière d'écrire l'histoire*, in-12, Paris, 1782; *les Droits et les devoirs du citoyen*, et la suite des *Observations sur l'Histoire de France*, publiés après sa mort. On a publié la *Collection complète* de ses œuvres, en 15 vol. in-8, Paris, 1794-1795. On trouve en tête de cette collection l'*Éloge historique de Mably*, par l'abbé Brisard, couronné par l'Académie des inscriptions, en 1787, avec une notice de ses ouvrages par ordre chronologique. Consultez Ad. Franck, *Notice critique et historique sur Mably*, dans le compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, année 1849.

MACHIAVEL, un de ces hommes rares qui, par leurs erreurs, comme par leur génie, ont vivement agité et glorieusement servi l'esprit humain, sans avoir élevé, à proprement parler, un monument philosophique, a, plus qu'aucun autre publiciste ou historien, occupé les penseurs et les moralistes. Les uns en l'approuvant, les autres en le combattant, tous en l'admirant, l'ont

étudié avec ardeur et avec fruit. Mais son influence sur les hommes d'État, les Médicis, Richelieu, Mazarin, Cromwell, Louis XIV, Frédéric II, Napoléon, a été moins étendue, moins profonde peut-être que l'action qu'il a exercée sur les métaphysiciens et les publicistes, Hugues Grotius, Hobbes, Spinoza, Bossuet, J. B. Vico, Montesquieu, J. J. Rousseau, Herder, Jean Muller, Fichte, Bentham.

Machiavel est, en effet, l'un des fondateurs de cette science qu'on appelle la philosophie historique et politique. Les problèmes qui sont l'objet de cette philosophie furent, comme on sait, posés et discutés dès le premier réveil des lettres; et l'une des choses qui nous intéressent le plus dans le XVI[e] siècle, c'est précisément la lutte soulevée par les idées d'État et d'autorité, de liberté et de commandement, d'obéissance et de résistance, de pouvoir et de nationalité. D'un côté, l'on voit les défenseurs des princes; de l'autre, les avocats des peuples; entre les deux partis extrêmes, des modérateurs et des conciliateurs, diverses sortes d'*utopistes :* mais, dans tous les camps, on aperçoit quelques esprits supérieurs, appliqués à remonter aux origines et aux raisons de ces idées importantes, ardents à analyser les éléments de la chose publique, les bases de la société et du gouvernement, désireux enfin de découvrir les rapports nécessaires et naturels de l'individu au corps, du particulier au pouvoir, du citoyen à l'État. Les facultés et les droits de l'homme, pris isolément, doivent-ils être toujours subordonnés aux devoirs du citoyen et aux exigences de cet être général et abstrait qui se nomme l'État? Le bien privé est-il destiné à être sacrifié, de tout temps et de tout point, au bien commun et collectif? La personne humaine n'est-elle qu'un membre docile de cet individu à mille têtes, que représente la nation? Qui sera chargé de déterminer la mesure de ces sacrifices? Quelle est la meilleure forme d'État et de gouvernement? Quelle est l'organisation civile et politique la plus conforme aux besoins et à la destinée de l'homme, aux vœux d'un certain nombre d'hommes réunis sur une même étendue de terrain, sous l'empire des mêmes mœurs et des mêmes lois? Quels sont les droits inaliénables, quels sont les devoirs certains des gouvernants? A quelles conditions un État peut-il se constituer, subsister, fleurir et se perfectionner? Quel est, enfin, le but de la vie sociale? Voilà comment l'examen fut introduit, dès le commencement des temps modernes, dans les matières politiques et historiques; et Machiavel contribua puissamment, tantôt par d'audacieuses assertions, tantôt par des observations profondes ou fines, au développement de cet esprit nouveau, instrument et cause des plus terribles révolutions.

Bien que la vie de Machiavel soit très-connue, il est indispensable ici d'en rappeler les traits principaux, ceux qui servent à expliquer ses ouvrages et ses doctrines.

Nicolas Machiavel naquit à Florence, en 1469, dans une des plus anciennes familles de la Toscane. Sa jeunesse s'écoula active et studieuse, mais remplie aussi de plaisirs, durant l'époque la plus heureuse du règne des Médicis. De bonne heure, il se vit élevé au poste de secrétaire d'État, et, pendant quatorze ans, il s'y signala surtout comme diplomate, et notamment en France. La chute du gonfalonier Soderini et le retour des Médicis entraînèrent, en 1512, la proscription de Machiavel. On ignore néanmoins s'il avait pris part à la conjuration de Roscoli; ce qu'on sait, c'est qu'il subit inutilement la torture, et qu'il gagna la généreuse sympathie du cardinal Jean de Médicis, depuis Léon X. La pauvreté fut la suite de ce bannissement, mais la postérité la bénit, parce qu'elle lui valut plusieurs chefs-d'œuvre. Retiré malgré lui dans sa petite terre de San-Casciano, Machiavel chercha dans l'étude des consolations et des encouragements, et passa plusieurs années dans un commerce fécond avec Platon et Aristote, avec Tite-Live et Tacite. Ses *Discours sur l'art de la guerre, sur la première Décade de Tite-Live*; ses *Histoires de Florence;* ses *Comédies;* son traité du *Prince*, telles sont les principales productions écloses dans cette retraite illustre. Les qualités et les mérites les plus divers et les plus distingués caractérisent le fond et la forme des ouvrages de Machiavel; et ceux mêmes qui lui refusent tour à tour les talents de politique, d'historien, de poëte ou de penseur, sont du moins forcés de lui accorder le titre de grand écrivain. Il n'est pas un seul don propre aux auteurs du premier ordre qui n'apparaisse dans les écrits de cet homme d'État, un des élèves les plus heureux des classiques anciens. Aussi sa réputation s'accrut-elle rapidement par toute l'Italie. Plusieurs princes s'empressèrent de le consulter de nouveau dans les affaires les plus graves. Les Médicis eux-mêmes lui confièrent d'importantes missions et le rappelèrent à Florence dans les derniers jours de mai 1527. Il y expira subitement le 22 juin, âgé de cinquante-huit ans.

Le plus célèbre des écrits de Machiavel, le traité du *Prince*, n'était pas destiné à l'impression; composé en 1514, il ne fut du moins publié que quatre ans après la mort de l'auteur, en 1532. Composé en forme de mémoire, pour Laurent de Médicis, il présente de nombreuses traces d'adulation, et manifeste bien clairement le désir qu'avait Machiavel de sortir de l'abaissement où il gémissait, et de rentrer à tout prix dans les affaires. Ces dispositions suffisent pour expliquer les faiblesses où l'on voit tomber quelquefois un caractère si courageux et si inflexible. Cependant on formerait plusieurs volumes en réunissant les écrits composés à diverses époques pour interpréter les intentions de Machiavel : selon les uns, *le Prince* est un système complet d'irréligion et de despotisme, le code d'une politique infernale, le bréviaire des assassins couronnés, le catéchisme des plus horribles ennemis du genre humain; selon d'autres, c'est une satire, c'est le portrait du tyran habilement tracé pour inspirer la haine du despotisme et appeler les peuples à s'affranchir d'un joug odieux. Bacon pensait que Machiavel avait voulu montrer ce que les gouvernants ont coutume de faire, non pas ce qu'ils doivent faire; une triste image de la réalité, non pas un tableau idéal; la prudence politique, et non pas la sagesse d'État. Frédéric II, en composant l'*Anti-Machiavel*, affectait aussi de croire que *le Prince* n'était que le portrait de César Borgia, monstre affreux, présenté en modèle aux souverains qui prétendent gouverner par eux-mêmes. Une lecture attentive et impartiale instruit mieux : elle apprend que *le Prince* développe une double doctrine, l'une durable et permanente, l'autre passagère et momentanée. La première est libérale et patriotique, la seconde est à l'usage du despotisme; et celle-ci même est patriotique encore. En effet, si Machiavel, recourt aux mains dures et sévères, aux cruelles rigueurs du tyran, c'est pour accabler les factions qui déchirent sa patrie, c'est pour ramener l'ordre, la paix, le bien commun et le développement de toutes les puissances particulières et publiques. On est surpris que tant de critiques aient refusé de reconnaître que Machiavel accompagne toujours d'une désapprobation plus ou moins éclatante

l'exposé des principes pervers qu'il a développés. Tout en conservant, pour certaines crises sociales, l'emploi des remèdes les plus violents, l'usage de moyens immoraux, l'auteur du *Prince* ne cesse pourtant pas de distinguer ce qui est moral de ce qui ne l'est pas, ce qui est bien de ce qui est mal, ce qui est juste de ce qui est injuste. « Si les hommes étaient meilleurs, dit-il plus d'une fois, vous n'auriez pas besoin de force ni de fraude. » Elles sont de lui, ces paroles énergiques : « Vous ne pouvez pas appeler vertu égorger ses concitoyens, trahir ses amis, vivre sans foi, sans pitié, sans religion ; cela peut faire acquérir l'empire, mais non de la gloire ! » (Liv. I, ch. VIII.)

On a cherché à soutenir que Machiavel démentait dans *le Prince* ce qu'il avait avancé dans ses *Discours sur Tite-Live*. C'est là une erreur facile à rectifier pour qui veut lire de suite les deux ouvrages, sans prévention ni préjugé. Un même esprit anime *le Prince* et les *Discours*. Dans les *Discours*, l'auteur montre comment un peuple naturellement sain et bien organisé s'élève et grandit par l'effet de son amour pour la chose publique. Dans *le Prince*, on voit de quelle manière un seul homme puissant suffit, pour rétablir, au milieu d'âmes dépravées, l'unité de pouvoir et la liberté civile. Dans les *Discours*, Machiavel propose comme modèle la vie politique de la république romaine ; dans *le Prince*, il appelle, il instruit un caractère hardi à s'ériger en réformateur de la nation. Comme il a pleine foi dans la vertu des exemples, il parcourt l'histoire de Rome, et, à l'aide des récits de Tite-Live, il essaye de prouver que la grandeur des Romains avait pour sources le libre mouvement des citoyens, la publicité de leurs actes et de leurs paroles, et surtout l'unité de la vie politique. Dans ces tableaux saisissants, éloquents, il insiste avec prédilection sur la nécessité de la liberté, et sur la valeur du sentiment populaire. La voix du peuple est la voix de Dieu ; le tiers état, *lo stato civile*, fait la force et l'avenir de l'État, et garde mieux la chose publique que ne pourraient faire l'aristocratie et l'oligarchie : à chaque page des *Discours*, c'est le républicain, c'est le compatriote et le disciple de Dante, qu'on entend et qu'on admire. D'où vient cependant, encore une fois, que Machiavel attend et prépare la venue d'un despote? C'est qu'il lui tarde de remplacer la confusion par l'ordre, et l'esprit de parti par l'esprit public ; c'est parce qu'il a reconnu que les temps de confusion civile ne peuvent cesser que par le bras d'un réorganisateur armé, d'un restaurateur impitoyable, d'un instrument de fer et de feu ; c'est pour cela qu'il souhaite à Florence et à l'Italie un monarque absolu, un seul et unique maître qui, dans l'intérêt du bien commun, au profit de la patrie, n'hésite point à user tour à tour de la force et de la ruse, à frapper comme à protéger, à marcher dans le mal comme dans le bien, chaque fois que l'exige le but de l'État, l'unité. Un tel prince est, si l'on veut, un mal ; mais c'est un mal nécessaire, comme l'est la guerre ; c'est un mal passager, car l'ordre rétabli rendra à chacun la libre disposition de toutes ses facultés. Ce prince, au surplus, doit imiter Moïse, Thésée, Romulus, Cyrus, plutôt qu'Agathocle ou César Borgia. César Borgia n'est véritablement à suivre qu'en ce qui regarde la conséquence inflexible de sa volonté. Ce prince doit s'efforcer de se concilier la sympathie du peuple et son admiration, par de belles actions, par des exemples de courage, de vigueur, d'habileté et d'intelligence. Il doit secourir et défendre la vertu et le génie ; il ne doit sévir que contre les factions qui minent le corps social, qui en sont les plaies et les maladies, et qui, si on ne les arrête, en causent la mort.

On le voit donc, *le Prince* et les *Discours* ne se contredisent pas. Au fond, dans l'un et l'autre ouvrage, Machiavel expose la même doctrine, celle qui lui est personnelle et naturelle, et que font éclater ses plaintes fréquentes sur l'abaissement de sa patrie. Il y a deux manières, selon lui, de vaincre et de gouverner : l'une emploie les lois, l'autre la force : l'une convient aux hommes, l'autre aux brutes ; mais chaque fois que la première ne suffit pas, il faut bien se servir de la seconde. Le prince doit savoir tirer parti de la nature animale. comme de la nature humaine. En présence de la nature animale, qu'il se montre lui-même animal, lion et renard : renard pour connaître les piéges, lion pour épouvanter les loups ! Traiter les méchants comme les gens de bien, c'est se préparer de cruelles déceptions. Tous les moyens sont permis, lorsqu'ils servent à sauver l'État, la vie et la propriété publiques. La nécessité politique est la loi suprême ; le salut de l'État est le premier et le dernier besoin de l'homme ; le défenseur de l'État est donc autorisé à disposer de tout ce qui peut sauver l'État.

C'est ce droit suprême et absolu de l'État qui est la conviction la plus forte de Machiavel, et ses principaux écrits n'ont d'autre but que de répandre et d'affermir cette conviction parmi les Italiens. L'État, sa centralisation et son unité, sa puissance souveraine et son indépendance complète, voilà les notions que Machiavel ne cesse d'éclairer, comme il dit, de l'*expérience des anciens*, et d'observations modernes.

Sur quoi fonde-t-il la doctrine de l'unité publique ? La condition du progrès, c'est l'harmonie ; point d'harmonie, point de suite sans unité, sans accord, sans un centre fixe et immuable. Une seule et même pensée, une seule et même volonté, un seul et même sentiment, telle est la base de l'ordre, comme l'ordre est le fondement de la prospérité. Tout ce qui existe ensemble dans les limites d'un même pays, toutes les individualités doivent aboutir à la communauté. La communauté est le terme et la fin de tout développement particulier et privé. Toute vie individuelle, toute sphère personnelle n'est qu'un élément de la vie générale, qu'un rayon du cercle commun, qu'un membre, enfin, de l'État. Tous les membres, sous peine de dépérir, doivent obéissance et assistance au cœur qui les anime, à la tête qui les gouverne : un seul chef, par conséquent ; un seul fondateur, un seul directeur, un seul souverain. Homère l'a dit : « Qu'un seul homme soit le maître ! » Le bien commun, c'est-à-dire le bien de chaque particulier, sera le résultat infaillible de cette organisation énergique. Il y a plus : chaque citoyen imitera dans sa vie privée la marche de l'État ; l'État sera le modèle du citoyen, de même que la durée de l'État dépend de la grandeur des citoyens. Que chaque sujet soit un État en petit, et l'État sera un citoyen en grand.

Voilà pourquoi Machiavel veut que le citoyen développe toutes ses facultés et ses ressources, avec toute la vigueur dont il se trouve capable, et s'élève à la plus haute puissance possible ; voilà pourquoi il considère le besoin, la nécessité, comme la véritable école de la civilisation et de la félicité publique. Travailler, souffrir, lutter, braver tous les genres de difficultés et d'orage, c'est là ce qui forme l'homme et le prépare aux solides victoires. La dignité humaine consiste dans le courage, dans la puissance du sacrifice, à ne jamais désespérer de soi ni d'au-

trui. Il vaut mieux se repentir d'avoir agi que de n'avoir point agi. L'action, voilà ce qui honore l'homme; l'inertie, l'oisiveté le dégrade et l'énerve. Le destin favorise les fortes volontés et les caractères intrépides; et si Rome a été immortelle, c'est parce qu'elle a eu le génie de l'action, et si les Sybarites sont méprisés, c'est parce qu'ils n'ont su que jouir. Chez Machiavel, l'homme se confond avec le citoyen, et le citoyen n'est vraiment tel qu'en se concentrant tout entier dans la vie active, dans la vie publique.

Mais est-il possible d'absorber ainsi l'homme dans le citoyen? Un tel *progrès* n'est-il pas au-dessus ou en dehors de la nature humaine? L'instinct du progrès, répond Machiavel, est un fait manifeste. La nature a créé les hommes de manière qu'ils désirent tout sans pouvoir tout atteindre. Le désir, qui n'est jamais entièrement satisfait, entretient une continuelle tendance à de nouveaux efforts, à des conquêtes plus brillantes. De là le mouvement moral et politique, de là ce magnifique déploiement de force et de talents, de là cette ardente émulation, de là enfin l'accroissement du bien commun et de la chose publique. Les lois et les mœurs naissent de ce même mouvement, qui les rend indispensables. Les lois améliorent l'homme, de même que la pauvreté le rend industrieux et laborieux. Les bonnes mœurs ont besoin des lois pour durer, et les lois les meilleures ont besoin des mœurs pour être sérieusement observées. La loi est le nerf et l'âme des existences libres et grandes. Un État qui veut subsister aura soin de mêler heureusement toutes les puissances de la nation, de les unir sagement par le lien des mêmes lois, des mêmes mœurs, et de faire en sorte que les différentes formes de gouvernement, ailleurs successives et hostiles, se pénètrent les unes des autres et constituent un ensemble harmonieux. Et de tout cela résultera, suivant Machiavel, un perfectionnement tel que les individus se trouveront, pour ainsi dire, égaux et identifiés à l'État, aussi grands, aussi dévoués que l'État, et non moins durables que lui ni moins immortels.

L'immortalité, la durée des nations, la continuité du genre humain a aussi occupé l'auteur des *Discours* et du *Prince;* et cette grave question, il l'a résolue dans le sens de Jordano Bruno et de J. B. Vico, à d'autres égards encore ses disciples et ses imitateurs. L'histoire de l'humanité, l'histoire des peuples, ne suit, à ses yeux, qu'une marche pareille à celle des corps terrestres et célestes, une marche circulaire. Les choses de ce monde n'ont point de permanence; elles sont entraînées par un flux et reflux sans fin, par un va-et-vient sans terme: rien n'est vieux, rien n'est neuf; le fond persiste, les formes varient et se renouvellent. Le désordre succède à l'ordre, l'ordre au désordre, le bien au mal, le mal au bien, l'activité à l'oisiveté, l'oisiveté à l'activité, en un mot, le mouvement au repos et le repos au mouvement. Toujours un excès appelle un excès contraire. Plus un peuple possède de sources d'énergie et de principes de grandeur, plus il répète fréquemment ces alternatives et ces retours. Il périt, il disparaît, dès qu'il perd la force de réagir et de se précipiter de l'excès contraire dans l'excès où il est tombé.

Il restait encore à Machiavel, à la fois anatomiste des États et leur législateur, à décrire les moyens de se maintenir le plus loin possible des mouvements extrêmes, pour mieux avancer. Comment un État menacé de décadence peut-il se relever et rentrer dans les voies du progrès? En aspirant sans cesse à revenir à son principe. Se renouveler en retournant à son point de départ, à son dessein primitif et idéal, à son *signe;* c'est là l'unique condition de durée pour les nations, aussi bien que pour les individus. Comme tout être et toute institution contiennent quelques germes de puissance et de bien, de prospérité et de gloire, il ne s'agit pour chaque institution, pour chaque être, que de développer ces germes, de les faire éclater et de les féconder; que de les rajeunir et de les raviver, lorsqu'ils commencent à s'épuiser ou à s'obscurcir.

Tels sont les traits distinctifs de la théorie de Machiavel sur l'État et ses rapports avec l'individu, sur le développement de l'homme social et sur les enseignements que la politique doit tirer de l'histoire. Ils sont empruntés à l'étude comparative des *Discours* et du *Prince*, et à l'examen de la polémique dont *le Prince* dès le XVI[e] siècle a été le sujet. Cette polémique où paraissent d'abord les noms célèbres de Gentillet, de Possevin, de Campanella, de Gaspard Scioppius, a mis en lumière un dernier service rendu par le secrétaire de Florence aux sciences morales et politiques. Elle a constaté un progrès de l'esprit moderne, accompli par le génie de Machiavel, à savoir l'émancipation des études politiques. Durant le moyen âge, ces études avaient été envisagées comme une branche de la théologie, comme un simple corollaire du dogme, tributaire et justiciable de l'Église. A dater des travaux de Machiavel, elles furent considérées, malgré les réclamations de leurs anciens juges, comme une partie distincte et libre de la science humaine, comme un ordre de connaissances laïques et séculières. Machiavel en avait appelé, dans tous ses jugements, non pas à l'autorité ni à la tradition, mais à l'expérience et au raisonnement. Il était allé plus loin encore; il n'avait pas seulement séparé la religion et la politique, l'Église et l'État, en renfermant l'Église dans les choses divines et en constituant l'État maître unique des choses terrestres; mais il avait distingué jusqu'à l'excès la politique et la morale, ce qui intéresse une situation passagère et ce qui importe à la nature éternelle de l'homme. Il avait revendiqué pour l'esprit humain le droit de construire un système d'État, une doctrine politique, indépendamment de l'Église et de l'école. Enfin, quoiqu'il eût le tort, sévèrement expié, de trop détacher la politique de la morale, Machiavel eut le grand mérite d'exiger que l'on concédât aux sciences politiques un domaine à part, propre à elles seules, distinct et indépendant. Machiavel, sans annoncer expressément un si grand dessein, a accompli, pour les sciences historiques et politiques, ce que Galilée, Bacon, Descartes et Leibniz ont effectué dans l'intérêt des sciences expérimentales, exactes et spéculatives. C'est à ce titre surtout que son nom mérite d'être inscrit dans les annales de la philosophie.

Tous les ouvrages de Machiavel n'ont été imprimés qu'après sa mort. La première édition de ses principales œuvres parut à Florence, 1531-1532, en trois parties, in-4. La meilleure édition complète a été publiée à Florence, 1813, 8 vol. in-8, et 1818, 10 vol. in-8. Il existe plusieurs traductions françaises à peu près complètes; celle de Tétard, la Haye, 1743, 6 vol. in-12; celle de Guiraudet et Hochet. Paris, 1779, 10 vol. in-8; celle de Périès, Paris, 1823-1826, 12 vol. in-8.

L'*Anti-Machiavel de Frédéric II* publié par Voltaire, parut à la fois la même année 1740, en plusieurs villes d'Allemagne et de Hollande, in-8. La publication d'Aimé Guillon sous ce titre: *Machiavel commenté par Napoléon Bonaparte.* manuscrit trouvé dans le carrosse de Bonaparte

après la bataille du Mont-Saint-Jean, Paris, 1816, 2 vol. in-12, n'est que la reproduction de l'*Anti-Machiavel de Frédéric II*.

On peut encore consulter sur Machiavel les ouvrages suivants : *Machiavel, son génie et ses erreurs*, par Artaud de Montor, Paris, 1833, 2 vol. in-8 ; — *Commentaires politiques et historiques sur le traité du Prince et l'Anti-Machiavel*, par M. de Bouillé, Paris, 1827, in-8 ; — *de Machiavel et de l'influence de sa doctrine sur les opinions, les mœurs et la politique de la France pendant la révolution*, par de Mazères, Paris, 1816, in-8 ; — *Réformateurs et publicistes*, par Ad. Franck, Paris, 1864, in-8 ; — *Machiavel*, par M. Nourrisson, in-18, Paris, 1874. C. Bs.

MACKINTOSH (sir James), un des derniers membres de l'école écossaise, esprit distingué par l'universalité de ses connaissances, par l'heureuse clarté d'un langage à la fois rapide et élégant, publiciste, jurisconsulte, orientaliste, historien, moraliste, philosophe enfin, est né vers 1766, dans le comté d'Inverness, et mort à Londres en 1832.

Il venait d'entrer dans le barreau lorsque la révolution française éclata ; il embrassa sa cause avec Fox contre Burk, dans un livre éloquent, *Vindiciæ gallicæ*. Cette *Défense du peuple français* lui valut, de la part de l'Assemblée législative, le titre de *citoyen français*, et dans le parti whig un succès extraordinaire et un brillant accueil. La Terreur changea ses opinions, lui dicta des jugements très-sévères sur cette même révolution et le rapprocha des torys. Pitt lui offrit une chaire de droit à Lincoln's-Inn. Plus tard, il fut nommé juge au tribunal (*recorder*) de Bombay. Pendant les dix années passées dans cette colonie, Mackintosh y fonda une société savante, acquit une érudition asiatique très-remarquable et concourut à faire mieux connaître la philosophie indienne. De retour de l'Inde, en 1811, il entra au Parlement comme député du comté de Nairn, et devint un des membres les plus considérés de cette opposition énergique qui combattit lord Castlereagh, pour opérer une réforme parlementaire, et l'émancipation religieuse.

En histoire, il est le disciple de Robertson et de Hume, c'est-à-dire historien philosophe et libéral. Deux ouvrages curieux attestent cette excellente tendance : le premier est une courte *Histoire d'Angleterre*, le dernier une consciencieuse *Histoire de la révolution de* 1688, puisée aux archives d'Angleterre et de France, mais publiée seulement après la mort de l'auteur, en 1834.

Mackintosh a laissé quelques traces honorables dans l'histoire de la philosophie, particulièrement comme collaborateur de la *Revue d'Édimbourg* et de l'*Encyclopédie britannique*. Il a fourni au célèbre recueil d'Écosse un grand nombre de morceaux fort recherchés, parmi lesquels deux essais intitulés *Considérations sur l'histoire de la philosophie depuis la renaissance des lettres* et un Examen critique de l'ouvrage de Mme de Staël, *de l'Allemagne*. Ces articles ont été recueillis et traduits en français, par M. L. Simon, sous le titre de *Mélanges philosophiques*, Paris, 1829, in-8.

Dans la septième édition de l'*Encyclopédie britannique* a paru une *Histoire de la philosophie morale*, destinée à continuer, dans cette même collection, la précieuse *Histoire des sciences métaphysiques* de Dugald Stewart. Le travail de Mackintosh fut traduit en français par M. Porel, Paris, 1836, in-8.

Cette histoire à laquelle le nom de Mackintosh demeure attaché offre plus d'une lacune, à la vérité, et plus d'une conclusion trop systématique. Elle n'est ni complète, ni impartiale. La morale de l'antiquité et celle du moyen âge y sont traitées avec une fâcheuse précipitation. L'Allemagne, quoique parfaitement connue de l'auteur, est tout à fait laissée de côté. Toutes les écoles morales sont réduites à deux, l'école *intellectuelle* et l'école *sentimentale*. Les partisans de la première sont négligés et même sacrifiés aux partisans de la seconde, c'est-à-dire aux amis de Mackintosh. Ainsi, Ferguson, Price, Reid, Butler, Dugald Stewart, sont presque passés sous silence ; tandis que Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Hartley sont traités avec complaisance. En dépit de ces préjugés et de ces omissions, cette histoire est d'une incontestable utilité, non-seulement parce qu'elle achève le mouvement de la philosophie écossaise, mais parce qu'elle initie le lecteur du continent aux détails tout indigènes de la philosophie morale dans la Grande-Bretagne. On y trouve le tableau le plus exact des plus récentes tentatives de cette philosophie. Au surplus, si l'auteur laisse en dehors de son plan beaucoup d'hommes qui ont servi la morale moderne, il fait aussi revivre bien des noms tombés dans l'oubli. A la sagacité qui choisit dans chaque système le trait le plus caractéristique, il unit des principes généreux opposés aux doctrines de l'intérêt et de l'égoïsme, aux égarements d'un Hobbes ou d'un Bentham.

Voici ces principes, tels que Mackintosh lui-même les expose en passant en revue les systèmes du XVIIe et du XVIIIe siècle. L'approbation morale n'est pas une opération de l'intelligence, c'est une émotion, un sentiment (*a feeling*). L'utilité, en général, est le criterium de la moralité de nos actions. Cependant la conscience est un sentiment indépendant de l'utilité ; elle résulte de la combinaison simple et indissoluble de différents éléments, des sentiments personnels et des sentiments sociaux ; elle est douée de la faculté de prononcer que certaines actions sont des devoirs, certaines dispositions des vertus, et nous oblige moralement de cultiver les unes et d'accomplir les autres. Notre bonheur dépend de l'obéissance prêtée à la conscience par la volonté. Cette obéissance, cette approbation morale, tour à tour volontaire et involontaire, n'est pas l'effet du raisonnement ou de la réflexion. Elle a pour origine et pour appui le plaisir que toute affection bienveillante produit en nous ; et elle devient la source de toutes ces émotions, de tous ces désirs qui déterminent notre volonté, parce qu'ils sont relatifs au besoin d'être heureux. La sympathie, telle est la véritable cause de notre bonheur ; et de même que le vœu de notre bonheur est inséparable de notre existence, la disposition à céder constamment à la sympathie s'associe à tous nos actes, à toutes nos volontés. La loi de la conscience se confond ainsi avec celle de la sympathie ; l'une et l'autre dominent notre nature active et morale, nos affections personnelles et nos affections sociales, nos plaisirs et nos peines. La conscience refuse son approbation à tout ce qui est contraire à la sympathie, et intervient par conséquent entre toute passion égoïste et ce qui est véritablement utile. L'utilité générale n'est donc le signe de la moralité des actions que parce qu'elle s'accorde avec les prescriptions de la conscience et les inspirations de la sympathie, c'est-à-dire avec la véritable constitution de l'homme.

Il est inutile de montrer combien cette théorie est vague. L'approbation morale, supposant un jugement, est un fait intellectuel autant qu'un sentiment ; la raison y a sa part, aussi

bien que la sensibilité. Celle-ci ne saurait donner un caractère d'obligation à tout devoir désagréable et difficile; elle ne peut conduire à l'idée de la loi souveraine, du droit absolu. Le devoir perdant sa nature impérative, la liberté et le mérite sont profondément ébranlés. L'utilité ne peut pas davantage être admise comme caractère distinctif des bonnes actions, parce qu'elle ne peut point prendre la place de la justice, seule règle des intentions vertueuses. Ainsi quelque généreux que soit ce dernier essai de l'école sentimentale, il n'en est pas moins très-insuffisant. C. Bs.

MACROBE (*Ambrosius Aurelius Theodosius Macrobius*), personnage consulaire et philologue célèbre du temps de l'empereur Théodose le Jeune, n'appartient à l'histoire de la philosophie que par quelques pages de ses *Saturnales*, grande compilation littéraire sous forme de dialogue, et par son *Commentaire sur le Songe de Scipion*. Le septième livre des *Saturnalia*, imité ou traduit en partie des *Questions symposiaques* de Plutarque, traite de la question de savoir *quand et comment il est permis de philosopher dans un repas*. Ce n'est qu'une discussion élégante et agréable. Le *Commentaire sur le Songe de Scipion* a une tout autre importance. La belle fiction qui terminait les dialogues de Cicéron sur *la République* est justement admirée, et comme imitation du célèbre récit de Her l'Arménien dans *la République* de Platon, et comme résumé éloquent des croyances de l'antiquité païenne relativement à une autre vie et au sort que les hommes y doivent attendre, selon le mérite de leurs actions ici-bas. Macrobe, qui l'interprète en philosophe et non en grammairien, montre d'abord, avec beaucoup de finesse, la différence qu'il y a entre les deux ouvrages de Platon et de Cicéron *sur la République*. Puis il défend le droit qu'ont les philosophes de présenter quelquefois sous forme fabuleuse les plus sublimes théories; puis, comme la fable de Cicéron est un songe, il cherche à quelle espèce de songes il la faut rapporter ; enfin il entre dans l'examen même de l'ouvrage, où, rencontrant tour à tour des questions de mathématiques, d'astronomie, de morale, etc., il suit l'auteur dans ces discussions si diverses, avec une grande abondance de savoir, et quelquefois une remarquable subtilité de raisonnement. Il y a donc peu de sciences dont l'histoire n'ait à tirer quelque profit d'un tel commentaire. Mais l'historien de la philosophie n'est pas celui qui y trouvera le plus grand nombre de documents à recueillir, il y remarquera cependant (liv. II, ch. XIII et suiv.) l'analyse assez claire des opinions de Platon et d'Aristote sur la nature de l'âme, et (liv. I, ch. XIII) un beau développement de cette idée qu'il y a deux morts : l'une résultant de la séparation du corps et de l'âme, séparation que Dieu seul a le droit d'ordonner; l'autre, l'entier triomphe de la raison sur les sens, qui est le but où peuvent tendre ici-bas tous les efforts du sage. Au chapitre suivant, se lit un résumé instructif des opinions de l'ancienne philosophie sur la nature de l'âme, où l'on voit que l'opinion la plus répandue, même chez les païens, était en faveur de sa spiritualité et de son immortalité (*obtinuit tamen non minus de incorporalitate ejus, quam de immortalitate sententia*). Au douzième chapitre du livre II, le commentateur va plus loin encore, sur les traces de Cicéron : il soutient que l'essence de l'humanité est dans l'âme, véritable émanation de la substance de son créateur. Les lignes suivantes, qui terminent et résument tout ce commentaire, en donnent une idée assez fidèle : « La philosophie comprend trois parties, la physique, la morale, la rationnelle (ou science de ce qui est incorporel), Cicéron, dans ce Songe, n'en a omis aucune. En effet, ces exhortations à la vertu, à l'amour de la patrie, au mépris de la vaine gloire, sont-elles autre chose qu'un système de morale? Lorsqu'il parle de la disposition des sphères, de la grandeur des astres, de la puissance dominante du soleil, des cercles célestes, des zones terrestres, des espaces occupés par l'Océan, et des secrètes harmonies du monde, il nous déroule les mystères de la physique. Enfin, lorsqu'il dispute sur le mouvement et l'immortalité de l'âme, dans laquelle il n'y a rien de corporel, rien de sensible, et dont l'essence ne peut être perçue que par la seule raison, alors il l'élève aux plus grandes hauteurs de la philosophie rationnelle. On peut donc déclarer qu'il n'y a rien de plus parfait que cet ouvrage, qui embrasse la philosophie tout entière. » C'est attribuer à l'œuvre surtout poétique de Cicéron une sorte d'unité dogmatique que l'auteur n'a sans doute pas voulu y mettre; on ne peut nier pourtant que cette beauté même et l'élévation des doctrines du philosophe romain n'aient quelquefois heureusement inspiré son commentateur, de manière à faire oublier qu'il écrivait à une époque de décadence déjà avancée. Une remarque qu'il n'est peut-être pas inutile de faire en terminant, c'est que tout ce spiritualisme des écoles païennes que Macrobe commente d'après Cicéron, paraît être resté étranger à toute influence de l'enseignement chrétien, et non moins étranger à tout esprit de polémique et de rivalité envers la nouvelle religion, alors triomphante. — La première édition savante des œuvres de Macrobe est celle de Gronovius (in-8, Leyde, 1670), plusieurs fois réimprimée, avec ou sans commentaires, notamment dans la collection Bipontine (2 vol. in-8, 1788); Lud. Jan en a publié en 1848 à Quedlimburg une édition toute nouvelle accompagnée d'amples commentaires; c'est un travail supérieur par la critique à celui de Gronovius. Macrobe a été traduit en français par M. de Rosoy (2 vol. in-8, Paris, 1826-1827). Une traduction grecque du *Commentaire sur le Songe de Scipion*, par le célèbre moine byzantin Maxime Planude, est encore inédite. On peut consulter, en outre, sur Macrobe, une dissertation de Mahul, insérée dans les *Annales encyclopédiques* de Millin, 1817, t. V, p. 21-76; et la thèse de L. Petit, *de Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, in-8, Paris, 1866.

E. E.

MACROCOSME. MICROCOSME (de μακρός, grand; μικρός, petit; κόσμος, monde), deux termes corrélatifs particulièrement en usage chez les philosophes mystiques ou plutôt hermétiques, et qui ne signifient autre chose que *grand monde*, *petit monde*. Plusieurs philosophes de l'antiquité, entre autres Platon, Pythagore et l'école stoïcienne tout entière, considéraient le monde comme un être animé, assez semblable à l'homme, et composé, ainsi que lui, d'un corps et d'une âme. Cette opinion, développée et exagérée par le mysticisme, est devenue la théorie du macrocosme et du microcosme, d'après laquelle l'homme est le miroir fidèle et le résumé de la création, c'est-à-dire un univers en petit, et l'univers un homme en grand. Les mêmes principes et les mêmes facultés qu'on aperçoit dans l'une, on les attribua à l'autre, et, cette assimilation une fois admise, on ne s'arrêta plus, on se laissa entrainer en même temps à deux excès opposés : on attribua à l'homme un pouvoir imaginaire et surnaturel sur les lois les plus fondamentales de l'univers, et on fit dépendre

des phénomènes les plus éloignés de l'univers les actions et la destinée de l'homme. Ces deux excès contraires sont l'alchimie et l'astrologie, que l'on trouve réunies ensemble dans la médecine hermétique. Que l'on passe en revue les différents écrivains qui ont attaché leurs noms à ces rêveries, Jacob Boehm, Robert Fludd, Van Helmont, Saint-Martin, on les verra tous dominés par cette pensée, qu'il y a une corrélation parfaite entre l'homme et l'univers : par exemple, entre nos différents organes et les différents métaux ; entre les métaux et les principales constellations ; entre la vie qui nous anime et la vie générale du monde. Ces idées se rattachent à un système plus général, panthéiste au fond et mystique dans la forme, qui n'admet qu'une substance se révélant dans l'univers par une variété infinie, et se concentrant ou plutôt se résumant dans l'homme. Voy. KABBALE, BOEHM, VAN HELMONT, etc.

MAGNEN (Jean-Chrysostome), né à Luxeuil, en Franche-Comté, professait la médecine, à Pavie, vers le milieu du XVIIe siècle. Tennemann lui attribue quelque part d'influence dans le mouvement réformateur qui prépara la révolution cartésienne. A cette époque, où, pour renouveler la philosophie, on s'essayait à reproduire, à remettre en honneur tous les systèmes anciens que n'avait pas connus l'école du moyen âge, où Campanella ressuscitait les Alexandrins, et Bérigard les Ioniens, Magnen entreprit, à l'exemple de Sennert, de faire valoir les principes de la doctrine atomistique. On a de lui : *Democritus reviviscens, sive de atomis*, in-4, Pavie, 1646 ; in-12, ib., 1646 ; in-12, Leyde, 1648 ; in-12, la Haye et Londres, 1658. Le nombre de ces éditions atteste qu'en effet le livre de Magnen eut du succès. C'est un traité dans lequel la philosophie proprement dite occupe une moindre place que la physique, mais où se rencontre plus d'un théorème dont Gassendi n'a pas dédaigné de faire son profit. B. H.

MAIMON (Salomon), philosophe de l'école de Kant, était né en 1753, à Neschwitz en Lithuanie, fils d'un pauvre rabbin. L'étude du Talmud n'avait servi qu'à exciter en lui un vif désir de connaître. Il vint en Allemagne sans moyens matériels et comprenant à peine la langue du pays. Il arriva dans le plus misérable état à Berlin, où Mendelssohn l'accueillit et le dirigea dans ses études philosophiques. Il vécut ensuite alternativement à Hambourg, à Amsterdam, à Breslau, à Berlin, jusqu'à ce qu'enfin il fût assez heureux pour trouver un asile dans une terre de Silésie appartenant au comte de Kalkreuth et où il mourut en 1800.

Maimon prit part à la rédaction de divers recueils périodiques, notamment à celle du *Magasin de psychologie expérimentale*, publié par Moritz, et donna un commentaire du *Moré nebouchîm* de Maimonide, Berlin, 1791, in-4. Sa vie, écrite par lui-même et mise au jour par Moritz, est pleine d'intérêt. Quoi de plus singulier, en effet, que de voir le fils d'un rabbin polonais, né au sein de l'indigence, passer du Talmud à la *Critique de la raison pure*, venir se placer parmi les penseurs de l'Allemagne, et exercer une influence marquée sur le mouvement philosophique de l'époque?

Il débuta par un *Essai sur la philosophie transcendantale*, Berlin, 1790, in-8, qu'il fit suivre d'une *Histoire des progrès de la Métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et de Wolf*, Berlin, 1793, in-8, et d'un *Traité sur les Catégories d'Aristote*, Berlin, 1794, in-8. Il publia encore des *Recherches critiques sur l'esprit humain, ou Tableau des facultés de connaître et de vouloir*, Leipzig, 1797, in-8. Son principal écrit, du reste, est celui qui a pour titre : *Essai d'une nouvelle logique, ou Théorie de la pensée*, Berlin, 1794, in-8, suivi de *Lettres de Philalèthe à Énésidème*. Dans cet ouvrage, Maimon déclare accepter la partie négative ou antidogmatique de Kant ; mais il en rejette la partie positive ou doctrinale, et prétend en corriger les défauts et combler les lacunes. En même temps qu'il partageait avec Beck et Reinhold l'ambition de rectifier et de compléter la *Critique*, il professa un scepticisme plus absolu que celui de Schulze lui-même. Au total, son œuvre ne fut qu'un simple incident entre la pensée de Kant et celle de Fichte.

Les chapitres IX et X de sa *Logique* sont surtout remarquables : ils traitent spécialement de l'origine des idées de *temps et d'espace* et des *catégories*. Quant aux premières, Maimon n'admet ni la doctrine de Leibniz et Wolf, selon laquelle l'espace et le temps sont les formes mêmes des choses en soi, et, par conséquent, entièrement objectifs, en tant que les choses sont perçues par les sens ; ni celle de Kant qui les conçoit comme les formes *a priori* et purement subjectives de l'intuition sensible. Au jugement de Maimon, cette question est insoluble, parce que nous ne pouvons savoir ni ce que les choses sont en soi, ni ce qu'est en soi la faculté de connaître. On est libre, dit-il, de supposer le principe des idées de temps et d'espace soit dans celle-ci, soit dans celles-là. Selon lui, cependant, elles constituent ce qu'il y a d'objectif dans les choses sensibles, parce qu'elles expriment, non les rapports des objets au sujet qui les perçoit, mais les rapports extérieurs des objets entre eux ; elles sont la condition *a priori* de toute connaissance réelle, parce que ce n'est que par elles que les représentations sensibles sont différenciées entre elles. Elles ne sont pas la condition de la possibilité des objets extérieurs, et c'est par une illusion psychologique que nous les concevons ainsi, illusion qui provient de ce que nous ne pouvons nous représenter ces mêmes objets comme distincts qu'au moyen de ces idées

Maimon est plus sceptique qu'idéaliste ; l'idéalisme est pour lui tout aussi douteux que le réalisme. L'idéalisme, dit-il, d'après lequel les objets dits extérieurs ne sont autre chose que des modifications de notre faculté de connaître ou du *moi*, est irréfutable ; ce qui ne veut pas dire qu'il soit conforme à la vérité. On peut bien concevoir d'une manière indéterminée une chose en soi comme existant en dehors de l'entendement ; mais il est impossible de la déterminer comme telle : il y a contradiction à concevoir, en dehors de l'entendement, un objet déterminé, puisqu'il ne peut l'être que par la pensée ; toutefois, ajoute Maimon, sans sortir de lui-même, l'entendement peut, en toute connaissance sensible, distinguer deux éléments, savoir : d'abord ce qui change en même temps que l'état de l'organe et, par conséquent, tient à l'état du sujet ; et ce qui demeure invariable et, par conséquent, appartient à l'objet. Le premier de ces deux éléments est ce qu'il y a de purement subjectif dans la connaissance, le second constitue ce qu'il y a d'objectif. Les sensations dépendent du sujet et varient avec lui ; mais il nous est impossible de concevoir un corps autrement qu'étendu : l'idée d'espace est donc ce qu'il y a d'objectif dans la notion d'un corps ; de même toute pensée déterminée suppose l'idée du temps. Maimon conclut de là qu'il n'y a de savoir réellement objectif que les mathématiques pures, et que la connaissance *empirique* est une pure illusion.

Cette doctrine de Maimon est moins une modification de celle de Kant qu'un raffinement, une exagération plutôt qu'une rectification de la pensée du maître. Il en est à peu près de même

de sa théorie des catégories, qu'il distingue subtilement des *formes de la pensée*. Les formes de la pensée, selon lui, sont des rapports possibles entre des objets tout à fait indéterminés, et les catégories sont ces mêmes rapports, en tant qu'ils sont considérés comme des rapports réels entre des objets indéterminés en soi, mais déterminables. Les formes sont la condition des catégories, celles-ci pour se réaliser supposant les formes. Les catégories sont les prédicats élémentaires ou nécessaires, déterminés *a priori*, de tous les êtres réels; les formes ne sont pas des prédicats, mais seulement des modes déterminés *a priori* de leur application à des sujets en général. Ainsi, par exemple, au point de vue de la *qualité*, la première forme de la pensée est celle de l'*affirmation*, à laquelle correspond la catégorie de la *réalité*.

Au reste, le tableau des catégories de Maimon, à l'exception de la catégorie de la *relation*, est, à peu de chose près, le même que celui de Kant; seulement il ramène toutes les formes de la pensée, tous les modes du jugement, à un principe général unique, celui de la *déterminabilité*, que tout jugement suppose : c'est de là qu'il faut déduire immédiatement, selon lui, les catégories, parce que ce principe domine les formes elles-mêmes. Ces formes sont déterminées négativement par le principe de *contradiction*, et positivement par le principe de la *déterminabilité*, de la pensée d'un objet ou du jugement en général.

D'après Maimon, la forme du jugement *hypothétique* est au fond la même que celle du jugement *catégorique*; Kant a donc eu tort de déduire de la première la catégorie de *causalité*, qui coïncide véritablement avec celle de *substance*. Mais, s'il n'y a pas une différence réelle entre le mode catégorique et le mode conditionnel, tous les jugements sont catégoriques, qu'ils soient affirmatifs ou négatifs, universels ou particuliers, etc. Il s'ensuivrait que tout acte du jugement, et par conséquent toute pensée, repose, en dernière analyse, sur l'idée de *substance*, de réalité, ou d'un *objet de la conscience en soi*, comme l'appelle Maimon, d'un objet déterminable; et si l'on faisait, en outre, avec lui, abstraction de l'objet, on arriverait encore avec lui au concept de *déterminabilité* : c'est à peu près la marche suivie par Fichte.

Mais de quel droit appliquons-nous cette catégorie souveraine de réalité? De quel droit, en pensant, en jugeant, supposons-nous que notre pensée, notre jugement a pour objet une chose hors de nous, existant indépendamment de la pensée qui la détermine? Voilà la grande question, le fondement du scepticisme idéaliste. Maimon a résumé le sien dans ses lettres à Schulze, le nouvel Énésidème. Schulze rejetait toute critique de la raison comme chimérique. Maimon admet une pareille critique; mais il ne pense pas que celle de Kant soit la seule possible. Le scepticisme de Schulze se réduisait à soutenir que la philosophie n'avait réussi à rien établir d'absolument certain sur les choses en soi, ni sur les limites des facultés intellectuelles, tandis que la philosophie critique prétendait avoir fixé ces limites. Du reste, Schulze admettait que les principes logiques étaient la mesure de toute vérité, avec la seule réserve que le syllogisme ne pouvait nous faire connaître la vraie nature des choses prises en soi. Mais, lui objecte Maimon, si les lois de la pensée sont valables quant aux objets en général, pourquoi ne le seraient-elles pas quant aux choses telles qu'elles sont en soi? Son scepticisme à lui est plus solide, plus profond, dit-il. Il admet avec la *Critique* qu'il y a des concepts et des principes *a priori*, une connaissance pure, qui s'applique à un objet de la pensée en général, comme le prouve la logique générale, et aux objets de la connaissance *a priori*, comme le prouvent les mathématiques pures; mais il nie que ces mêmes concepts *a priori*, ces principes purs, puissent s'appliquer absolument à l'expérience, tandis que Kant admettait cette application comme un fait de la conscience. Ce fait, selon Maimon, n'est qu'une illusion psychologique, et il déclare, en terminant, que les catégories ne peuvent être légitimement appliquées qu'aux objets des mathématiques pures.

Ces objections sceptiques, ainsi que nous l'avons dit, ne demeurèrent pas sans influence sur la marche ultérieure de la philosophie allemande, et la direction de la pensée de Fichte, dans ses commencements, fut en partie déterminée par elles. J. W.

MAIMONIDE (Moïse ben-Maimoun, appelé en arabe Abou-Amran Mousa ben-Maimoun ben-Obeidallah, vulgairement connu sous le nom de) naquit à Cordoue, selon les documents les plus authentiques, le 30 mars 1135. Son père, talmudiste distingué et auteur d'un *Commentaire sur l'abrégé d'astronomie d'Alfarghâni*, l'initia, dès ses plus tendres années, à l'étude de la théologie et des autres sciences, encore peu répandues chez les Juifs. Mais il fréquenta aussi les écoles arabes, où, comme il nous l'apprend dans son *Moré nebouchîm* (2e partie, ch. IX), il eut pour maître un disciple d'Ibn-Badja, plus connu sous le nom corrompu d'*Aven-Pace*, et pour compagnon d'études, pour ami de jeunesse, un fils du célèbre astronome Geber, ou Djâber ben-Aflah de Séville. Quant à ses rapports avec Ibn-Badja lui-même et avec Averroès, dont il passe généralement pour avoir été le disciple, il faut les reléguer parmi les fables avec les autres détails qu'on nous raconte de son enfance, sur la foi de la chronique juive, intitulée : *la Chaîne de la tradition* (*Schalscheleth hakabala*), et l'histoire des médecins juifs et arabes de Léon l'Africain (*de Medicis et philosophis arabibus et hebræis*, dans le tome XIII de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius). Maimonide n'avait que trois ans quand Ibn-Badja mourut, en 1138; et, dans aucun de ses écrits, où il parle si souvent des philosophes arabes, il ne fait mention des leçons d'Averroès. Les œuvres même du célèbre commentateur, comme il le dit dans une lettre à son disciple bien-aimé Joseph ben-Iehouda, ne lui furent connues que très-tard vers 1191 ou 1192.

Il ne fallut rien moins que les facultés supérieures dont la nature l'avait doué, jointes à une volonté inflexible et à un désir insatiable de savoir, pour permettre à Maimonide d'achever son éducation dans les circonstances où il était placé. Il venait à peine d'atteindre sa treizième année, quand le fanatique Abdel-Moumen, fondateur de la dynastie des Almohades, fit la conquête de Cordoue. Sa domination, comme celle des princes de sa race, eut pour effet, partout où elle s'établit, la destruction des synagogues et des églises, et l'intolérance la plus absolue. Les juifs et les chrétiens furent mis en demeure de choisir entre l'islamisme et l'émigration. Parmi les premiers, il y en eut un grand nombre qui, ne pouvant se résoudre à quitter un pays si longtemps hospitalier, ou ne le pouvant pas aussi vite que le vainqueur l'exigeait, prirent le masque de la religion de leurs persécuteurs en pratiquant en secret et en enseignant à leurs enfants le culte de leurs pères. On sait que la même chose arriva, quelques siècles plus tard, sous le règne de l'Inquisition. C'est l'effet

inévitable de la violence quand elle ne fait point des martyrs et des héros, de faire des hypocrites. Parmi les prosélytes de cette espèce se trouvait la famille de Maimonide. C'est un fait étrange, mais dont on ne peut pas douter devant la date de l'année où Maimonide quitta l'Espagne, devant le fanatisme inflexible d'Abd-el-Moumen et le témoignage positif de plusieurs auteurs arabes, que le plus grand docteur de la synagogue, celui qu'on appelait le flambeau d'Israël, la lumière de l'Orient et de l'Occident, et qu'un adage bien connu chez les Juifs représentait presque comme un autre Moïse, a, pendant seize ou dix-sept ans, professé extérieurement la religion musulmane. C'est précisément dans cet intervalle que son esprit fut plus particulièrement occupé d'une étude approfondie du judaïsme, qu'il composa un traité sur le calendrier hébraïque, qu'il commenta plusieurs parties du Talmud, et commença, à vingt-trois ans, son grand ouvrage sur la Mischna, celui dont Pococke a publié, dans le texte arabe et avec une traduction latine, plusieurs fragments pleins d'intérêt, sous le titre de *Porta Mosis* (in-4, Oxford, 1655).

Cependant une situation aussi fausse ne pouvait pas durer toujours. Aussi Maimoun et sa famille quittèrent-ils l'Espagne pour se rendre en Afrique. Là ils se trouvaient encore dans l'empire des Almohades et dans la triste nécessité de se faire passer pour musulmans; mais moins connus et, par conséquent, moins surveillés que dans l'Andalousie, ils pouvaient remplir avec une sorte de liberté, dans leur vie intérieure, tous les devoirs de leur religion. Le Maghreb, à cette époque, était rempli d'Israélites placés dans la même position, et qui, se connaissant entre eux, occupés les uns des autres, et entretenant des correspondances avec leurs coreligionnaires des autres pays, formaient, sous le masque de l'islamisme, de véritables communautés. C'est là que Maimonide se rendit avec son père, et, comme le témoigne une de ses lettres par laquelle il cherche à consoler ses malheureux frères, il était, en l'an 1160, à Fez. Les juifs de Fez racontent encore aujourd'hui des légendes qui rappellent le séjour qu'il a fait dans leur ville. Après avoir passé quelques années dans cette partie de l'Afrique, Maimonide put enfin se soustraire à l'oppression qui pesait sur lui et s'embarquer pour Saint-Jean-d'Acre, où il arriva, avec toute sa famille, le 16 mai 1165. « Dès ce moment, dit-il en parlant de cette circonstance de sa vie, dès ce moment je fus sauvé de l'apostasie. » De Saint-Jean-d'Acre, où il ne s'arrêta que cinq mois, il alla avec son père et quelques amis en pèlerinage à Jérusalem, malgré les lois sévères qui interdisaient alors aux juifs l'accès de la ville sainte. Enfin il se rendit en Égypte et y choisit pour résidence la ville de Fostât ou le vieux Caire.

Alors commencèrent pour lui des jours beaucoup meilleurs. En même temps qu'il assurait son indépendance par le commerce des pierres précieuses, il faisait des cours publics qui lui acquirent en peu de temps, comme théologien, comme philosophe, et surtout comme médecin, une immense réputation. Un événement important, dont sa nouvelle patrie était alors le théâtre, augmenta encore sa prospérité, et donna à sa renommée un nouvel éclat. Le fameux Saladin, après avoir renversé le khalifat des Fatimites, venait de faire reconnaître son autorité dans toute l'Égypte. L'ami et le ministre de ce prince, le kadhi Al-Fâdhel ayant eu l'occasion de connaître Maimonide et d'apprécier ses qualités éminentes, le prit sous sa protection, lui assura les moyens de renoncer à son industrie pour se vouer entièrement à la science, et le fit nommer médecin ou un des médecins de la cour. Il faut voir dans les lettres mêmes de Maimonide quelle était la vie qu'il menait alors, et quel degré de célébrité il avait acquis dans son art. Voici ce qu'il écrit à Samuel Ibn-Tibbon, le traducteur hébreu de plusieurs de ses ouvrages, qui lui avait exprimé l'intention d'aller le voir, afin de s'instruire dans ses entretiens : « Je te dirai franchement que je ne te conseille pas de t'exposer, à cause de moi, aux périls de ce voyage, car tout ce que tu pourras obtenir, ce sera de me voir; mais, quant à en retirer quelque profit pour les sciences ou les arts, ou à avoir avec moi ne fût-ce qu'une heure de conversation particulière, soit dans le jour, soit dans la nuit, ne l'espère pas. Le nombre de mes occupations est immense, comme tu vas le comprendre.... Tous les jours, de très-grand matin, je me rends au Caire, et, lorsqu'il n'y a rien qui m'y retienne, j'en pars à midi pour regagner ma demeure. Rentré chez moi, mourant de faim, je trouve toutes mes antichambres remplies de musulmans et d'israélites, de personnages distingués et de gens vulgaires, de juges et de collecteurs d'impôts, d'amis et d'ennemis, qui attendent avidement l'instant de mon retour. A peine suis-je descendu de cheval et ai-je pris le temps de me laver les mains, selon mon habitude, que je vais saluer avec empressement tous mes hôtes et les prier de prendre patience jusqu'après mon dîner : cela ne manque pas un jour. Mon repas terminé, je commence à leur donner mes soins et à leur prescrire des remèdes. Il y en a que la nuit trouve encore dans ma maison. Souvent même, Dieu m'en est témoin, je suis ainsi occupé, pendant plusieurs heures très-avancées dans la nuit, à écouter, à parler, à donner des conseils, à ordonner des médicaments, jusqu'à ce qu'il m'arrive, quelquefois, de m'endormir par l'excès de la fatigue, et d'être épuisé au point d'en perdre l'usage de la parole. »

Ce haut degré de célébrité et de fortune ne manqua pas d'attirer à Maimonide des ennemis. Nous ne parlons pas encore de ceux que la hardiesse et l'élévation de ses opinions lui ont suscités parmi ses coreligionnaires. Un théologien musulman du nom d'Aboul-Arab ben-Moïscha et qui, arrivé d'Espagne, savait ce qui s'y était passé lors de la conquête de Cordoue, accusa le médecin de Saladin d'être retourné au judaïsme après avoir accepté la loi de Mahomet. C'est ce que, dans le vocabulaire de l'inquisition, on appela, plus tard, un hérétique relaps, et que les musulmans comme les chrétiens punissaient du dernier supplice. Mais le kadhi Al-Fâdhel sauva son protégé par cette sage observation, qu'on n'est pas coupable d'apostasie en abandonnant une religion qu'on n'avait jamais acceptée, et dont on n'avait pratiqué les cérémonies que sous l'empire de la violence et la menace de la mort. Maimonide parle souvent, dans ses lettres, d'une longue maladie qui avait brisé sa constitution. Il mourut, le 13 décembre 1204, laissant un fils unique appelé Abraham, qui, tout en restant loin de lui, se fit cependant un nom comme médecin et comme théologien.

C'est pendant cette vie si agitée et si occupée, que Maimonide a pu se placer, comme écrivain, parmi les plus grands esprits du XIIe siècle, et ceux qui ont exercé l'autorité la plus étendue. En effet, tandis que chez les juifs il était presque universellement honoré comme un saint et écouté comme un oracle, deux illustres docteurs du christianisme, Albert le Grand et saint Tho-

mas d'Aquin, le citaient avec respect dans leurs écrits, et les Arabes le regardaient tout à la fois comme le premier médecin et un des plus grands savants de cette époque. « La médecine de Galien, dit le kadhi Al-Saïd, un des personnages les plus considérables de son temps, la médecine de Galien n'est que pour le corps, celle d'Abou-Amran convient en même temps au corps et à l'esprit. Si, avec sa science, il se faisait le médecin du siècle, il le guérirait de la maladie de l'ignorance. » Les ouvrages de Maimonide peuvent se ranger en trois classes qui nous signalent autant d'époques différentes dans sa carrière intellectuelle : les unes se rapportent exclusivement à la théologie, les autres à la théologie et la philosophie ; enfin les plus nombreux, mais non les plus célèbres, n'intéressent que la médecine. Nous avons déjà cité, parmi ceux de la première classe, un traité sur le calendrier, des commentaires particuliers sur divers traités du Talmud et un commentaire général sur la Mischna, commencé en Espagne, en 1158, et terminé en Égypte sept ans plus tard ; il faut y ajouter le *Livre des préceptes* (*Sepher miçvoth*), résumé méthodique et substantiel de toutes les prescriptions du judaïsme, les *Consultations talmudiques* (*Schaaloth outheschouboth*), et l'œuvre qui lui a coûté dix années de sa vie, où se révèlent dans un sujet ingrat toute la lucidité de son esprit, la fermeté de sa méthode, l'étendue et la profondeur de son érudition, et qui l'a élevé au premier rang parmi les docteurs israélites : nous voulons parler de son abrégé du Talmud, publié sous le nom de *Mischné-Thorah* (*la Seconde Loi, la Deutérose*) ou *Yad 'hazakah* (*la Main forte*), parce que le premier mot de ce dernier titre rappelle les quatorze livres dont l'ouvrage se compose. Cet immense travail (il ne forme pas moins de deux volumes in-f°) est le seul que Maimonide ait rédigé en hébreu ; tous les autres l'ont été en arabe, d'où ils passaient presque immédiatement dans la langue hébraïque, et ce n'est que par ces traductions, dues pour la plupart à la plume de Samuel Ibn-Tibbon, qu'ils sont connus aujourd'hui.

Parmi les écrits de Maimonide qui intéressent à la fois la philosophie et la théologie, il faut citer en première ligne, le *Moré nebouchîm* (*le Guide des égarés*), en arabe *Dalalat al hayirin*, dédié à son disciple Joseph ben-Iehouda, et qui est son principal titre à l'estime de la postérité ; mais on reconnaît aussi ce double caractère dans son petit *Traité de la résurrection des morts*, dans quelques-unes de ses lettres, particulièrement celles qu'il adresse aux rabbins de Marseille, sur l'astrologie, et dans plusieurs parties de ses ouvrages talmudiques, telles que les premier livre du *Yad'hazakah*, intitulé *Sepher hamada* (*le Livre de la science*), les huit chapitres de son Commentaire sur la Mischna, qui servent d'introduction au traité *Aboth* et qu'on appelle vulgairement *les Huit chapitres de Maimonide* (*Schemonah Perakim le Rambam*), son introduction au livre *Zeraïm*, et son commentaire sur le xe chapitre du traité *Sanhédrin*. Maimonide est aussi l'auteur d'un petit traité, ou, comme il l'appelle, d'un *Vocabulaire de la logique* (*Miloth higgaïon*), traduit en hébreu par Moïse Ibn-Tibbon, et en latin par Sébastien Munster (in-4, Venise, 1550; Crémone, 1566; in-8, Bâle, 1527).

Enfin on lui attribue jusqu'à dix-huit ouvrages de médecine, dont les plus importants sont : un *Abrégé des seize livres de Galien*, que les médecins arabes prenaient pour base de leurs études ; un autre abrégé, et aussi une version hébraïque des ouvrages d'Avicenne ou Ibn-Sina, version inédite que Montfaucon assure avoir vue à la bibliothèque des dominicains de Bologne ; des *Aphorismes de médecine* extraits d'Hippocrate, de Galien, d'Al-Razi, d'Al-Souzi et d'Ibn-Massoué, traduits en hébreu sous le titre de *Chapitres de Moïse* (*Pirké Mosché*), et publiés en latin plusieurs fois (in-4, Bologne, 1489 ; Venise, 1500; in-8, Bâle, 1570); un *Commentaire sur les Aphorismes d'Hippocrate*, traduit en hébreu par Ibn-Tibbon (manuscrit de la bibliothèque Bodléienne et de celle du Vatican), plusieurs fois publié en latin ; un traité *de la Conservation* ou *du Régime de la santé* (*de Regimine sanitatis*), composé à l'usage de Malec-Afdhel, fils de Saladin, publié en latin en 1518 (in-4, Augsbourg), et dans la version hébraïque de Moïse Ibn-Tibbon, en 1519 (in-4, Venise), sous le titre de *Hanhagoth ha-berioth*. On trouve aussi dans la seconde partie du *Sepher ha-mada*, celle qui a pour titre *Hilchoth Déoth* (*les Règles des mœurs*), et que Georges Gentius a publiée séparément avec une traduction latine (in-4, Amst., 1640) ; un traité complet d'hygiène joint à un système de morale. Il faut ajouter à cela une toxicologie, une pharmacopée arabe, et quatre ou cinq traités sur des points secondaires de l'art de guérir.

Nous écarterons entièrement les œuvres médicales de Maimonide et nous ne ferons qu'une seule réflexion sur ses écrits talmudiques. Ces écrits portent, comme nous l'avons déjà remarqué, sur des sujets bien ingrats et qui peuvent sembler indignes d'un si grand esprit ; mais en introduisant l'ordre et la lumière dans cet immense chaos qu'on appelle le Talmud, en mettant des principes et des règles à la place des sophismes qui l'obscurcissaient encore, et surtout en abrégeant le temps qu'on donnait jusqu'alors à cette stérile étude, ils ont puissamment contribué à développer chez les juifs le goût de la philosophie et des sciences en général, ils leur ont permis de sortir de l'horizon étroit où ils étaient renfermés et de jouer un rôle utile dans la civilisation. Ce résultat ne pouvait être obtenu qu'à une seule condition, celle de conserver ou de reproduire fidèlement la tradition rabbinique, et de donner l'exemple de la méthode, d'enseigner les lois de la saine logique, sans porter aucune atteinte au fond des choses. Aussi Maimonide ne s'est-il pas moins signalé par la rigidité de son orthodoxie dans le *Yad'hazakah*, que par la hardiesse de ses opinions dans le *Moré nebouchîm*.

Il ne nous reste donc plus à étudier dans Maimonide que le théologien et le philosophe, deux qualités inséparables chez lui, comme chez tous les penseurs éminents du moyen âge, à quelque croyance qu'ils appartiennent. En effet, le but que poursuit partout l'esprit humain à cette époque, et l'idée qui domine toutes les autres, chez les juifs comme chez les Arabes, chez les Arabes comme chez les chrétiens, c'est la conciliation de la raison avec la foi, de la tradition religieuse avec une sorte de tradition philosophique. C'est précisément dans les efforts qu'il a faits pour accorder ensemble l'Écriture sainte et les connaissances naturelles qu'il avait pu acquérir, ou le système dont il s'était pénétré, que se montre l'originalité de Maimonide. Il peut être regardé comme le vrai fondateur de la méthode que Spinoza enseigne dans son *Traité théologico-politique* et qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse rationnelle. Les récits les plus merveilleux de la Bible et les doctrines qu'elle contient, les cérémonies qu'elle prescrit, il essaye de les expliquer par les lois de la nature et les

procédés habituels de l'intelligence. Il ne donne à un fait le nom de miracle que lorsque la science est absolument impuissante à lui donner un autre caractère; et cette règle, il l'applique avec un soin tout particulier à la prophétie. Il n'y a rien, selon lui, dans la loi de Dieu qui n'ait une raison, ou physique, ou morale, ou historique, ou métaphysique, dont nous pouvons nous rendre compte par la réflexion. Aussi, quand le sens littéral le blesse, il adopte sans scrupule un sens allégorique. Le principe par lequel il justifie ce procédé et qu'on rencontre sous toutes les formes dans ses ouvrages, même dans son Commentaire sur la Mischna (préface du livre *Zeraïm*), c'est que le but de la religion est de nous conduire à notre perfection, ou de nous apprendre à agir et à penser conformément à la raison: car c'est en cela que consiste l'attribut distinctif de la nature humaine.

Maimonide nous offre un système entier de psychologie dans les *Huit chapitres* qui servent d'introduction au traité *Aboth*, complétés par ses dissertations sur la résurrection des morts; un système de morale dans le deuxième traité du *Sepher ha-mada*, c'est-à-dire dans l'introduction de son *Abrégé du Talmud*, et une philosophie générale sur tous les objets importants de la connaissance humaine, dans le grand ouvrage appelé *Moré nebouchîm*. Nous allons tracer une rapide esquisse de ces différentes parties de sa doctrine, en conservant l'ordre dans lequel nous venons de les nommer, parce que c'est l'ordre même où elles paraissent avoir été conçues.

La psychologie de Maimonide, de même que sa philosophie générale, a, comme on doit s'y attendre, beaucoup de ressemblance avec celle d'Aristote: cependant elle possède aussi un caractère qui lui est propre, surtout en ce qui concerne l'essence de l'âme et ses rapports avec le corps. On y reconnaît la double influence du médecin et du théologien, et cela avec d'autant moins d'effort, que ces deux directions ne s'accordent pas toujours. L'âme est une dans son essence; mais elle agit et se manifeste par des facultés diverses. Ces facultés sont au nombre de cinq: la force nutritive, qu'on devrait appeler plutôt la force vitale, parce qu'elle préside à toutes les fonctions de la vie organique, la sensibilité, l'imagination, la force appétitive et la raison. Ce ne sont pas tout à fait les mêmes que celles qui font la base de la psychologie aristotélicienne. On ne voit point figurer parmi elles la force locomotrice; d'un autre côté, l'imagination et l'appétit, au lieu d'être considérés comme de simples propriétés des sens, sont élevés au rang de facultés premières. Mais il faut remarquer que de la force appétitive émanent à la fois tous nos penchants, toutes nos passions, et les mouvements auxquels nous sommes excités par les diverses dispositions de notre âme. Elle nous offre comme le θυμός de Platon, mais dans une sphère beaucoup plus étendue, la réunion de la passion et de la volonté. On pourrait croire, d'après cela, la liberté humaine bien compromise; il n'en est rien cependant. Maimonide déclare que l'homme est libre; il lui reconnaît le pouvoir de maîtriser ses inclinations ou d'y céder, de les fortifier ou de les adoucir, de les diriger selon ses vues, et il a soin de placer ce noble privilége de notre nature sous la triple garantie de la religion, de la philosophie et du sens commun. Seulement il n'en fait pas une faculté à part, il la conçoit comme une fonction de l'intelligence, ou comme l'action que l'intelligence exerce sur l'appétit, et croit la soustraire par là à l'influence de l'organisme. En effet, toutes les autres facultés sont étroitement unies au corps et subissent les lois de sa constitution. Cela est hors de doute pour la force nutritive et pour les sens, dont les opérations sont entièrement subordonnées à la forme et à la composition des organes. Les sens fournissent à l'imagination les matériaux sur lesquels elle agit, c'est-à-dire les images qu'elle conserve et qu'elle combine ensemble. L'imagination, à son tour, excite et développe nos passions, nos désirs, qui, d'ailleurs, dépendent aussi du tempérament. Il y a des tempéraments ardents qui ont besoin d'être contenus; il y en a de froids et de lents qui demandent à être excités. L'intelligence seule paraît être affranchie de toute influence étrangère. Elle est placée si haut parmi les diverses facultés de notre être, que la matière ne peut pas l'atteindre; elle est, comme le dit Maimonide (*Traité des fondements de la loi*, ch. III), la forme de l'âme, comme l'âme elle-même est la forme du corps vivant. Mais il faut distinguer deux espèces d'intelligence: l'une n'est, en quelque sorte, qu'une dépendance des sens, et a pour tâche de diriger, de coordonner les mouvements du corps: c'est l'intelligence matérielle (*Sechel hahioulani*), ainsi nommée parce qu'elle ne peut point se séparer de la matière et demeure soumise à son influence comme les autres facultés dont nous venons de parler; l'autre, entièrement indépendante de l'organisme, est une émanation directe de l'intelligence active ou universelle (le νοῦς ποιητικός d'Aristote), et a pour attribut spécial la science proprement dite, la connaissance de l'absolu, de l'intelligible pur, du principe divin où il prend sa source: c'est l'intelligence *acquise* ou *communiquée* (*Sechel hanikné*). Cette doctrine n'appartient pas en propre à Maimonide, on la rencontre, sauf de légères modifications, chez tous les philosophes arabes; mais Maimonide a plus que tout autre individualisé l'intelligence en la concevant comme le fond même de la personne humaine, et non comme une simple faculté; il la montre, avec une existence distincte de celle de Dieu, de l'intelligence active, comme le seul gage et le seul principe de notre immortalité.

Puisque l'intelligence est le seul principe qui survive aux organes et qu'elle n'a aucun besoin de leur concours, quel motif aurions-nous d'attendre la résurrection des morts? Aussi Maimonide est-il très-embarrassé de cette idée que sa foi lui impose. Dans son *Commentaire sur la Mischna* (traité *Sanhédrin*, ch. x), il ne semble le regarder que comme un symbole. Après avoir passé en revue toutes les opinions répandues chez les juifs au sujet de la vie future, il fait la réflexion que les hommes ont besoin d'être attirés à la vérité et à la religion commé on attire les enfants à l'étude, par l'appât des récompenses, et que ces récompenses doivent être plus ou moins matérielles selon le degré de développement où est parvenue leur intelligence; mais que la vraie religion n'a point d'autre but et n'espère pas d'autre satisfaction que la connaissance et l'amour de Dieu. Il se demande pourquoi les méchants seraient rappelés de leurs tombes, puisque pendant leur vie même, ils sont déjà morts. Pressé de s'expliquer sur ce point, à l'occasion du scandale causé à Damas par un de ses disciples, qui niait ouvertement ce qu'il avait seulement rendu équivoque, Maimonide écrivit le petit *Traité de la résurrection*, où il admet ce dogme comme un article de foi, comme un miracle futur que la raison ne peut expliquer; mais il soutient en même temps que ce miracle ne doit avoir qu'une durée limitée, et que la véritable fin de l'homme con-

siste dans une immortalité spirituelle, où notre intelligence, affranchie des lois du corps, pure de tout contact avec la matière, pourra se livrer sans obstacle à la contemplation de la vérité suprême.

Dans la psychologie de Maimonide nous découvrons sur-le-champ le principe sur lequel repose sa morale. Puisque l'intelligence est le fond de notre être, et la partie la plus excellente de nous-mêmes, la seule qui soit appelée à une existence immortelle, il est évident que toutes nos actions doivent avoir pour but de la développer, de la perfectionner, de la conduire au degré le plus élevé de la vérité et de la science, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. Connaître Dieu et, par conséquent, l'aimer, car l'un ne peut se concevoir sans l'autre, voilà quelle est, selon Maimonide, la fin suprême de la vie. Mais il ne faut pas croire que nous y puissions arriver directement, en rompant, pour ainsi dire, avec le monde, en fuyant la société, et nous mettant en révolte contre les besoins les plus légitimes de notre nature. Maimonide, comme Saadia (voy. ce nom) l'avait déjà fait avant lui, se prononce énergiquement contre la vie ascétique et contemplative, qui, depuis les esséniens, les thérapeutes et même les nazaréens, jusqu'aux nouveaux hassidim de la Pologne, a constamment trouvé dans le judaïsme de nombreux partisans. « Celui, dit-il, qui marche dans cette voie est un pécheur ; » et il rappelle que l'Écriture impose au nazaréen une expiation pour avoir péché contre lui-même (*Hilchoth Déoth*, ch. III). Il ne veut pas qu'on puisse arriver au degré le plus élevé de la perfection humaine sans avoir parcouru les degrés intermédiaires qui y conduisent, ni qu'on puisse atteindre le but de la vie sans en avoir rempli toutes les conditions. Ces conditions sont de trois sortes : les conditions physiques, les conditions morales, les conditions intellectuelles. D'abord ce n'est qu'à la science, c'est-à-dire à la raison usant de tous ses moyens et procédant avec ordre, que nous pouvons demander une connaissance de Dieu aussi complète que nous le permet notre nature. Or, il est évident que la science de Dieu ainsi comprise, ou la métaphysique, ne peut se passer du concours des autres sciences, qui, à leur tour, peuvent toutes se ramener à ce but suprême. Mais comment notre esprit pourra-t-il s'appliquer à l'étude des sciences et discerner l'erreur de la vérité, s'il n'est pas maître de lui-même, s'il ne sait pas commander à ses désirs, s'il n'a pas appris à vivre en paix avec ses semblables et avec sa propre conscience? Enfin ce n'est pas assez, pour que l'intelligence prenne tout son essor, que la culture ne lui manque pas, et que nous soyons plus forts que nos passions ; il faut encore que nous sachions gouverner notre santé et nos intérêts matériels, de manière à nous mettre à l'abri de la douleur et du souci, de l'infirmité et du besoin : car l'un et l'autre sont un obstacle à notre avancement spirituel. Il y a donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, des vertus moyennes et une vertu suprême, comme il y a des vérités relatives et une vérité absolue. Toutes nos actions doivent êtres dirigées de telle sorte, qu'elles forment comme une échelle de perfectionnement, et que, en se subordonnant les unes aux autres, elles se rapportent toutes à une fin supérieure. Ainsi, l'on doit s'occuper de ses intérêts et exercer une profession honnête, non pour amasser des richesses, mais pour se procurer les choses nécessaires à la vie. On doit se procurer les choses nécessaires à la vie, et même l'aisance si l'on peut, non en vue des jouissances qu'elle procure, mais pour écarter de soi les soucis et la douleur, pour conserver un esprit libre dans un corps sain, *mens sana in corpore sano*. Enfin il faut employer ce double avantage, la liberté de l'esprit et la santé du corps, à développer son intelligence et à la conduire par le chemin de la science à la connaissance de Dieu.

De là cette règle générale qu'il ne faut ni exalter ni étouffer les divers penchants que nous tenons de la nature ; qu'il faut les écouter tous dans une juste mesure ; que la vertu consiste habituellement à tenir le milieu entre deux extrêmes. On sait que dans cette règle se résume à peu près toute la morale d'Aristote. Maimonide, en la subordonnant à un principe supérieur, lui a ôté ce qu'elle a en même temps de vague et de trop absolu. Il nous montre, ce que le philosophe grec n'a pas fait, quelle est la limite en deçà ou au delà de laquelle la modération cesse et l'excès commence. Cette limite, c'est le but même qu'il faut nous proposer dans chacune de nos actions relativement à la fin suprême et au principe immortel de notre existence. Par exemple, qu'est-ce que l'avarice? qu'est-ce que la prodigalité? L'avarice consiste à épargner plus qu'il ne faut pour se mettre à l'abri du besoin et des soucis qui empêchent le développement de notre intelligence ; la prodigalité à ne point épargner assez par rapport à cette même fin. Non content d'établir que la règle d'Aristote a besoin d'être expliquée par une règle plus élevée, Maimonide observe encore qu'elle n'est pas toujours applicable : il y a, selon lui, certains sentiments, certaines passions propres seulement à quelques âmes, et dont il ne suffit pas d'éviter les excès, mais que notre devoir est de repousser complétement : telles sont, par exemple, la colère et la vengeance. La colère, à quelque degré qu'elle existe en nous, met le désordre dans nos idées et dans nos facultés ; elle détruit la sagesse chez le sage et la prophétie chez le prophète. Il en est de même de la vengeance. « Les justes, dit Maimonide (*Hilchoth Déoth*, ch. II), souffrent l'injure sans la rendre ; ils écoutent les reproches sans y répondre, ils n'agissent que par amour et conservent la sérénité de leur âme jusqu'au milieu des souffrances. » Puisque nous venons de faire connaître quelques préceptes particuliers de la morale de Maimonide, nous en citerons encore un autre : c'est l'extrême chasteté qu'il recommande, non-seulement hors du mariage, mais dans le mariage même, et la manière dont il rapporte cette institution à son principe général. Le sage doit se marier, selon lui (*ubi supra*, ch. III), non pour donner satisfaction à ses désirs, mais pour conserver et continuer, par la continuation de notre espèce, la connaissance de Dieu sur la terre.

Le trait caractéristique de ce système, c'est d'assigner à la vie un but purement spéculatif, sans sacrifier aucun de ses autres principes ; c'est d'embrasser tous les éléments et toutes les conditions de notre existence, en les faisant servir les uns aux autres, et tous ensemble, à notre perfectionnement religieux. Aussi Maimonide, comme nous l'avons déjà remarqué, a-t-il cru nécessaire de rattacher à sa morale tout un traité d'hygiène et même d'économie domestique, et un aperçu général sur l'ensemble des connaissances humaines. Nous n'avons pas le droit de juger les règles qu'il prescrit pour la conservation de la santé ; mais nous pouvons dire que ses règles économiques n'ont rien perdu de leur valeur. Ainsi, quelque partisan qu'il soit du mariage, il ne veut pas qu'on en contracte les devoirs avant qu'une position assurée nous permette de les remplir et de suffire à l'entretien d'une famille. Il conseille de ne rien donner au hasard,

et de préférer à un revenu considérable, mais soumis à des chances aléatoires, une fortune modeste et solide. Il ne proscrit pas les plaisirs de l'imagination ou les jouissances que donnent les arts ; il les recommande, au contraire, comme un moyen de disposer l'âme à la sérénité ; mais il veut que l'utile ait toujours le pas sur l'agréable, et que nos dépenses, même celles de la charité, soient renfermées dans les limites de nos revenus (*ubi supra*, ch. v). Quant à sa classification des sciences considérées comme moyens de perfectionnement et d'éducation, elle donne le premier rang à la métaphysique. Immédiatement après vient la physique, dans le sens qu'on y attachait alors, c'est-à-dire la science du monde, la cosmologie et toutes les branches de l'histoire naturelle, au nombre desquelles Maimonide comprend la psychologie. Enfin, au-dessous de cet ordre de connaissances, viennent se placer à peu près sur la même ligne la logique et les mathématiques. Toutes les sciences doivent avoir également pour but de nous élever à la connaissance de Dieu, ou, pour conserver le langage de Maimonide, de nous faire jouir de la vue de notre Père et de notre Roi. Mais la logique et les mathématiques nous mettent seulement sur le chemin, et nous conduisent jusqu'à la porte de son palais. La physique nous introduit dans son vestibule, et la métaphysique nous ouvre son sanctuaire, nous place en sa présence, en attendant que la mort, faisant tomber le voile qui nous sépare encore de lui, nous permette de le contempler face à face (*Huit chapitres*, ch. v et vii ; *Moré nebouchîm*, 1re partie, ch. xxxiii et xxxiv ; 3e partie, ch. li). Ainsi la raison et la science, comme Maimonide le dit expressément (*ubi supra*), sont pour nous la véritable source de la vérité, et le culte le plus pur que nous puissions rendre à Dieu. Cependant la science n'étant pas accessible à tous les hommes, Dieu a dû les appeler à lui par la révélation ; mais la révélation, c'est-à-dire l'Écriture sainte et les traditions qui l'accompagnent, n'enseigne pas autre chose que la raison ; seulement elle l'enseigne d'une autre manière : elle se sert habituellement d'allégories et de symboles propres à frapper l'esprit du grand nombre (*Moré nebouchîm*, 1re partie, ch. xvi et xxxiv).

Ces considérations nous amènent tout naturellement à parler du grand ouvrage de Maimonide, où ses opinions philosophiques et ses croyances religieuses se réunissent en un seul corps de doctrine. Ce livre, comme l'auteur nous l'annonce dans sa dédicace, a pour but de concilier la révélation avec la raison, la Bible avec la philosophie. Il s'adresse à ces esprits d'élite qui repoussent également une foi aveugle et une incrédulité irréfléchie ; qui, trouvant dans les livres saints des choses contradictoires et impossibles en apparence, n'osent ni les admettre, de peur de blesser la raison, ni les rejeter, dans la crainte de manquer à la foi, et restent plongés dans une perplexité douloureuse. C'est pour cela qu'il l'appelle le *Guide des égarés* (*Moré nebouchîm*). Mais il a aussi un autre usage qui le recommande très-vivement à notre intérêt : il est une source abondante pour l'histoire de la philosophie ; il nous offre un des monuments les plus précieux qu'on puisse consulter sur la philosophie arabe depuis l'époque de sa naissance jusqu'à Averroès, et il renferme, sur la religion des Sabéens, des détails qu'on ne trouve pas ailleurs.

Il se divise en trois parties, très-nettement indiquées par l'auteur lui-même : la première a pour objet tout à la fois de faire connaître les règles, de poser les bases du système d'interprétation qu'il convient d'appliquer aux textes bibliques, et d'écarter quelques opinions incompatibles avec la vraie philosophie et la vraie foi ; la seconde, consacrée à l'exposition de la théodicée et de la cosmologie de Maimonide, se termine par une théorie curieuse de la prophétie ; la troisième est plus particulièrement morale et exégétique : elle traite du mal, de la liberté, de la Providence, et démontre qu'il n'y a rien dans la loi qui ne trouve sa justification dans l'histoire ou dans la raison. Nous allons jeter un coup d'œil sur chacune de ces parties.

Au lieu de marcher au hasard, comme Philon, ou de recourir comme les kabbalistes à des procédés arbitraires, c'est dans la langue même de l'Écriture sainte que Maimonide va d'abord chercher les fondements de ses interprétations allégoriques. Prenant une à une toutes les expressions dont la Bible se sert en parlant de Dieu, et par lesquelles elle lui attribue nos infirmités et nos passions, il les analyse, les compare, les montre susceptibles de significations diverses liées entre elles par certains rapports, et parvient toujours à en tirer un sens figuré ou spirituel. C'est ainsi que voir, regarder, entendre, marcher, monter, descendre, ne s'appliquent pas seulement au corps, mais à l'esprit ; que l'image d'après laquelle nous avons été créés, selon la parole de la *Genèse*, ne signifie pas une image matérielle, mais cette forme intellectuelle qui constitue le fond impérissable de notre âme. C'est un véritable dictionnaire de la Bible, un dictionnaire de synonymes, composé à l'usage du spiritualisme, et l'on imaginerait difficilement ce qu'il a fallu y dépenser de patience, d'érudition et d'esprit. On conçoit qu'au moyen de cette clef magique on trouve dans l'Écriture, et même dans les traditions des rabbins, tout ce qu'une intelligence élevée est capable d'y apporter, et qu'il n'y reste rien de ce qui peut choquer notre raison. En voici quelques exemples. Quand Moïse demande à Dieu la grâce de le voir face à face, et que Dieu lui répond qu'il ne pourra se montrer à ses yeux que par derrière, le sens de ce récit symbolique est que le législateur des hébreux a vainement cherché à comprendre directement ou par intuition l'essence divine ; qu'il n'a pu la concevoir qu'imparfaitement par ses attributs ou par ses œuvres, à peu près comme on voit un homme qui nous tourne le dos (1re partie, ch. xxi). Quand nous lisons dans la *Genèse* que Dieu s'est reposé le septième jour de la création, cela signifie qu'après avoir tiré du néant, dans un ordre marqué par la succession des jours, tous les êtres dont ce monde est composé, il les a maintenus définitivement dans leurs formes respectives et sous l'empire des lois que sa sagesse leur avait prescrites (*ubi supra*, ch. lxvii).

Mais ce n'est pas assez pour Maimonide de combattre l'anthropomorphisme matériel, il cherche aussi à combattre l'anthropomorphisme moral ou intellectuel, et, pour atteindre le mal dans sa racine, il repousse de l'idée de Dieu toute espèce d'attributs positifs. D'accord en cela avec la secte des motazales, il est de ceux qui pensent qu'il n'y a aucune assimilation, aucun terme de comparaison possible entre le Créateur et la créature, et que toute notre science, par rapport au premier, se borne à savoir, non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Singulière contradiction chez un homme qui prend la raison pour seule mesure de la vérité ! car si notre raison n'a rien de commun avec celle de Dieu, comment donc la philosophie et l'Écriture sainte pourront-elles s'accorder ensemble ? Voici, du reste, le principal argument sur lequel s'appuie l'opinion de Maimonide. Nous le présentons sous la forme la plus simple, dégagé de toutes les subtilités

scolastiques et arabes au milieu desquelles il est encadré. Ou les qualités réelles, les attributs positifs que nous sommes tentés de rapporter à Dieu sont essentiels à sa nature et nécessaires à son existence, ou ils ne le sont pas : dans le premier cas on méconnaît l'unité de Dieu, on établit une division dans son essence absolument simple et indivisible, on ressemble aux chrétiens (ce passage est supprimé dans la traduction de Buxtorf) qui reconnaissent un Dieu à la fois un et trois ; dans le second cas on méconnaît l'immutabilité de Dieu : car des qualités qui ne lui appartiennent pas nécessairement, qui ne sont ni une partie ni la totalité de son essence, ne peuvent être, de quelque nom qu'on les appelle, que des accidents. Dira-t-on que les qualités que nous donnons à Dieu indiquent simplement les rapports qui existent entre lui et ses créatures? mais alors nous nous écartons encore une fois de l'idée de l'absolu. Tout rapport suppose une comparaison, et, comme nous l'avons déjà observé, tout point de comparaison manque entre le fini et l'infini (*ubi supra*, ch. LI et LII). Nous voyons bien les actions par lesquelles Dieu se manifeste dans l'univers, et il serait insensé de ne pas oser les faire remonter jusqu'à lui ; mais il ne nous est pas permis de les faire dépendre de certains attributs essentiels qui s'interposeraient entre ses actions et sa substance. Une fois entré dans cette voie, Maimonide ne sait plus s'arrêter. Il ne veut pas même qu'on puisse attribuer à Dieu l'existence et l'unité, de peur que ces deux qualifications ne soient considérées en lui comme autre chose que sa substance, et que, par là, sa nature indivisible ne soit partagée ; car l'unité et l'existence, telles que nous les concevons en général, et que nous les trouvons en nous, ne se confondent pas avec le fond des choses : elles ne sont que des attributs ou des accidents. On reconnait ici, sans peine, l'influence qu'ont exercée sur la philosophie arabe les commentateurs d'Aristote sortis de l'école d'Alexandrie, et dont le mysticisme d'Avicenne est la plus haute expression. Aussi Moïse de Narbonne, dans son commentaire sur le *Moré nebouchîm*, observe-t-il judicieusement que Maimonide, dans cette partie de son système, suit bien plus les traces d'Ibn-Sina (Avicenne) que celles d'Aristote. Cependant comment concilier cette doctrine avec le respect de la raison, avec l'idée de la Providence et le dogme de la création? Aussi tout ce que Maimonide vient de nous ôter, il ne tarde pas à nous le rendre sous un autre nom. Les attributs positifs ne conviennent pas à Dieu ; mais il a des attributs négatifs. Dans le nombre des attributs de cette espèce Maimonide fait entrer, non-seulement ceux qui résultent immédiatement de l'idée de l'infini, comme l'unité, l'éternité, l'immutabilité, l'immatérialité ; mais la vie, la sagesse, la puissance, la volonté, sous prétexte que les qualités contraires, la mort, l'ignorance, la folie, l'inaction et l'impuissance, sont nécessairement exclues de la nature divine (*ubi supra*, ch. LVIII). Dieu, selon lui, a conscience de lui-même, comme notre esprit a conscience de ses opérations ; il est l'intelligence active, au sein de laquelle le sujet, l'objet et l'acte de la pensée sont parfaitement identiques.

Après avoir défendu l'immatérialité de Dieu contre une fausse religion, servilement attachée à la lettre de l'Écriture ; après avoir cru défendre son unité contre une fausse philosophie entraînée à distinguer les attributs divins de Dieu lui-même, Maimonide entreprend de combattre les scolastiques arabes, autrement appelés les *motecallemîn* (en hébreu *medubberim*, c'est-à-dire les dialecticiens, les parleurs), qui, se plaçant entre les théologiens et les philosophes, ont été également désavoués par les uns et par les autres, et n'ont pas mieux défendu la raison que la foi. Mais en même temps qu'il fait la critique des doctrines mises en avant par cette secte, il nous les fait connaître par une exposition précise et étendue, et c'est ici, particulièrement (1re partie, ch. LXXI, LXXIII-LXXVI), que son livre est du plus haut intérêt pour l'histoire de la philosophie. Nous ne le suivrons, dans ces considérations historiques, qu'autant qu'elles serviront à nous faire apprécier ses propres opinions et la position qu'il a voulu prendre entre les systèmes les plus accrédités de son temps.

Maimonide établit une ligne de démarcation profonde entre les *philosophes* et les *scolastiques*. Les premiers sont ceux qui suivent, d'une manière plus ou moins fidèle, les opinions d'Aristote, ou du moins qui les prennent pour base de leurs spéculations, sans aucun égard pour les croyances religieuses : c'est ainsi que la plupart d'entre eux se prononcent pour l'éternité du monde et limitent l'empire de la Providence aux lois générales de la nature. Les autres, au contraire, sans se soucier de la vérité philosophique, sont à la recherche d'un système qui puisse servir, en quelque sorte, de rempart à la religion, et protéger ses dogmes les plus essentiels contre la métaphysique péripatéticienne. Les scolastiques arabes se divisent en plusieurs sectes dont les deux principales sont celles des *motazales* (les dissidents) et les *ascharites* (ainsi nommés de leur fondateur Aschari) ; mais tous sont d'accord sur les points capitaux que nous allons indiquer.

Ce qu'ils cherchent à démontrer avant tout, c'est la *nouveauté du monde*, c'est-à-dire que le monde a eu un commencement et que la matière n'est pas éternelle ; parce que, cette proposition une fois établie, on en conclut immédiatement les trois dogmes fondamentaux de la religion : l'existence de Dieu, son unité, son immatérialité. Pour atteindre plus sûrement leur but, les motecallemîn ont imaginé de supprimer toutes les forces, toutes les lois, toutes les propriétés de la nature, et de mettre à leur place l'action immédiate et arbitraire de Dieu. S'appuyant sur le principe de Démocrite, comme les philosophes sur ceux d'Aristote, ils ne laissent rien subsister hors de Dieu que les atomes et le vide. Le temps, lui-même, est composé d'atomes ou d'instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Mais tous ces atomes, Dieu les a créés et peut les anéantir pour en créer de nouveaux, ce qu'il fait, en effet, sans interruption. Ils n'ont ni étendue, ni quantité, ni aucune propriété distinctive ; ils n'ont que des accidents dont le caractère propre est de ne pas durer deux instants de suite. Dieu crée ces accidents comme il crée les atomes, et lorsqu'ils paraissent se prolonger, c'est que Dieu les renouvelle ou en crée de semblables, sans aucun intervalle. Les accidents, comme les atomes, sont tous indépendants les uns des autres, de manière que le repos ne doit pas être regardé comme la cessation du mouvement, ni la mort comme la cessation de la vie ; mais le repos et la mort, et en général tous les attributs négatifs, sont de véritables créations de Dieu. Les conséquences que renferment ces prémisses sont faciles à apercevoir. La première, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui s'appelle une loi, une propriété, et qui puisse servir à distinguer la nature de chaque être ; c'est que les choses peuvent être tout autres qu'elles ne sont ou que nous les voyons, et qu'il n'y a rien d'impossible ni de certain dans l'ordre de la nature. La seconde, c'est qu'il n'y a rien dans

l'univers qui ressemble à une cause ou à une force, et qui puisse servir de lien entre les êtres et les phénomènes; c'est, en un mot, la négation du rapport de causalité, telle qu'on la trouve un peu plus tard chez Gazâli. Notre âme elle-même, selon les motecallemîn, n'est qu'un accident que Dieu, à chaque instant, renouvelle dans chaque atome de notre corps. A la moindre de nos actions il faut que Dieu crée en nous, par une volonté expresse, et la volonté, et la faculté de la communiquer, et le mouvement de nos organes, et le mouvement des objets sur lesquels nous agissons.

Maimonide n'a aucune peine à triompher de ce système et à montrer que, loin de servir la cause pour laquelle il a été imaginé, il ne fait que la compromettre en détruisant la base sur laquelle elle s'appuie, et en confondant toutes les idées de l'intelligence humaine. Il remarque avec raison que les preuves les plus éclatantes de l'existence de Dieu sont tirées de l'ordre qui règne dans la nature. Il va plus loin : il pense que les trois grandes vérités qu'il s'agit de défendre, l'existence de Dieu, son unité et son immortalité, se concilient très-bien avec la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde : car, quand bien même le monde aurait toujours existé, il n'en faudrait pas moins admettre une intelligence qui le gouverne, un moteur unique, éternel, distinct et indépendant de la matière. Pour lui, cependant, il se séparera sur ce point des philosophes, et soutiendra contre eux le dogme de la création, non-seulement parce que la religion le lui impose, mais parce qu'il lui paraît être plus conforme à la raison que l'opinion contraire (2e partie, ch. I).

Nous n'avons rien à dire des preuves sur lesquelles Maimonide fonde l'existence de Dieu : ce sont les preuves mêmes d'Aristote assujetties à la méthode de l'école et consistant à s'élever des diverses espèces de mouvement que nous observons dans la nature à l'idée d'un premier moteur. Nous n'avons pas besoin de montrer, non plus, comment l'existence de Dieu, une fois établie, on prouve son unité, et par son unité, son immatérialité; mais il est intéressant de savoir comment Maimonide défend le dogme de la création.

Écartant les systèmes athées et matérialistes, il distingue trois opinions sur l'origine du monde : l'opinion qui admet le dogme biblique de la création *ex nihilo;* l'opinion de Platon et de la plupart des anciens philosophes, selon laquelle le monde a été tiré d'une matière éternelle dont les éléments, sans puissance par eux-mêmes, ont été primitivement confondus dans un chaos informe; enfin l'opinion d'Aristote qui, admettant les deux mêmes principes, Dieu et la matière, soutient que le monde a toujours existé, que le mouvement et le temps sont éternels, que la nature obéit à des lois nécessaires. La doctrine platonicienne paraît être, à Maimonide, comme un terme moyen entre les deux autres, quoiqu'elle penche beaucoup plus du côté du mosaïsme. Il lui reproche de réunir les difficultés des deux parties extrêmes au défaut d'être inconséquente : de sorte que, pour lui, toute la question est entre la *Bible* et Aristote.

Il est convaincu qu'Aristote, en enseignant l'éternité du monde, n'a pas donné son opinion pour une vérité démontrée ou susceptible de l'être, mais comme une hypothèse qui présente un haut degré de probabilité. En prenant parti pour la doctrine contraire, ce n'est pas, non plus, la certitude qu'il promet, ou quoi que ce soit qui mérite le nom de preuve, mais des motifs de préférence et un degré de probabilité plus élevé. Le véritable point d'appui du dogme de la création, il faut le chercher dans la foi et dans l'autorité des livres saints (2e partie, ch. XVI). Cette réserve faite, qui est digne d'être remarquée en un pareil sujet, chez un théologien du XIIe siècle, voici les arguments les plus sérieux que Maimonide oppose à l'hypothèse d'Aristote : 1° par l'état actuel du monde, il nous est impossible de nous faire une idée de ce qu'il a été autrefois, de ce qu'il a pu être à son origine; de même que, dans une sphère plus bornée, en voyant les animaux qui couvrent notre globe, lorsqu'ils sont déjà parvenus à leur complet développement, il nous serait impossible de deviner, si l'expérience n'était pas là pour nous l'apprendre, comment ils ont été engendrés et appelés à la vie; 2° une intelligence unique, infinie, qui a tout disposé avec une entière liberté, rend beaucoup mieux compte du plan de l'univers que ces intelligences diverses qui, d'après Aristote, partagent avec Dieu le gouvernement du ciel et le privilége de l'éternité; 3° si le monde a toujours été ce que nous le voyons, c'est que son existence est nécessaire, et que des lois nécessaires président à son organisation; mais alors que devient la liberté de Dieu, où est la place de sa sainte providence? Quant aux objections qu'on élève le plus souvent contre la création, que si le monde avait commencé, Dieu ne serait plus immuable; qu'il se serait reposé une éternité pour sortir tout à coup de son inaction; qu'il aurait fait dans un temps ce qu'il pouvait aussi bien faire plus tôt ou plus tard; ces objections disparaissent si l'on songe que le temps est compris dans la création, et que, sans elle, il n'existerait pas (*ubi supra*, ch. XVI-XXVIII). Mais en admettant que le monde a eu un commencement, Maimonide ne croit pas qu'il aura une fin : il considère la création comme un acte conforme à l'essence divine et qui, embrassant la totalité des êtres, n'a pas d'autre fin que lui-même, par conséquent ne peut pas être limité dans la durée.

La question de l'origine des choses n'est pas la seule où Maimonide se déclare ouvertement en désaccord avec Aristote; il trouve de notables absurdités dans quelques-unes de ses opinions sur la nature divine, et se sépare aussi de sa cosmologie ou de sa physique générale, au moins pour les régions supérieures à notre satellite; car en tout ce qui regarde notre monde sublunaire, il le tient pour infaillible. La physique de Maimonide, comme celle de la plupart des philosophes arabes, est une sorte de compromis entre le principe alexandrin de l'émanation et le dualisme péripatéticien : son but est de combler, sans l'anéantir, la distance qui sépare la nature de son principe et les intelligences des sphères de l'intelligence suprême. Elle distingue dans l'univers cinq grandes sphères enveloppées l'une dans l'autre, et tournant autour de la terre, leur centre commun. La première, c'est-à-dire la plus humble et la plus rapprochée de nous, est la sphère de la lune; la seconde est celle du soleil; la troisième, celle des cinq planètes reconnues par les anciens comme supérieures au soleil; la quatrième, celle des étoiles fixes; enfin, la cinquième et la plus élevée, celle des intelligences séparées des corps. Toutes ces sphères sont reliées entre elles et mises en communication les unes avec les autres par une influence spirituelle qui, émanant de Dieu, descend successivement par des degrés intermédiaires depuis la plus haute intelligence jusqu'au dernier atome de la matière corruptible de notre globe. C'est l'échelle de Jacob dont le pied repose sur la terre et dont le sommet se perd dans

le ciel. Indépendamment de cette influence générale, les sphères et chacune des planètes ou des étoiles qu'elles renferment, exercent encore une puissance particulière sur notre monde terrestre : ainsi, la lune agit sur l'eau, comme nous le voyons par le flux et le reflux de la mer ; le soleil sur le feu, la sphère des planètes sur l'air, celle des étoiles fixes sur la terre, et chacun de ces astres sur une espèce déterminée des minéraux, des végétaux ou des animaux que produit notre sol. Ces idées néo-platoniciennes n'excluent pas l'idée d'Aristote, que chaque étoile est un être animé et intelligent, physiquement incorruptible, moralement supérieur à l'homme. Maimonide trouve cette doctrine conforme à ce que l'Écriture nous raconte des anges, et, la réunissant avec le rêve de Pythagore, il prend à la lettre ces paroles du psalmiste, que les cieux racontent la gloire de Dieu et que l'étoile du matin chante ses louanges (*ubi supra*, ch. IV-X; 1re partie, ch. LXXII). Mais toute cette partie de son système n'a pas d'autre valeur à ses yeux que celle d'une poétique hypothèse, contre laquelle il a soin de nous prémunir lui-même. Nous n'avons, dit-il (2e partie, ch. XXII), sur la nature du ciel, que des connaissances très-bornées, et c'est aux mathématiques qu'il appartient de nous les fournir.

Après l'idée de la création et la théorie de la nature se présentent naturellement les rapports de Dieu avec le monde, et particulièrement avec l'homme, la question du mal, de la providence, de la prescience et de la liberté, et surtout de la révélation et de la raison. Le mal, selon Maimonide, n'existe point par lui-même, il n'est qu'une simple négation, ou, comme on disait alors, une privation, c'est-à-dire l'absence du bien ; par conséquent, Dieu ne peut pas être accusé d'en être l'auteur. Dieu n'a fait que le bien, c'est-à-dire tout ce qui est. D'où vient donc que nous voyons tant de mal dans l'univers? de ce que nous jugeons l'univers par rapport à nous, au lieu de nous juger par rapport à lui et de nous faire notre place dans l'ordre général des choses. Par suite de cette erreur, nos facultés sont détournées de leur usage et les conditions de notre bonheur méconnues. Les maux qui nous atteignent peuvent, en effet, se diviser en trois classes : les uns ont leur source dans nos imperfections naturelles ou dans les limites de notre être, qui nous assujettissent à la douleur et à la mort : ce sont les moins nombreux. Les autres sont les injures et les violences que les hommes se font souffrir réciproquement : ceux-là sont plus nombreux que les premiers. Enfin viennent les maux que chaque homme s'inflige à lui-même en désobéissant aux lois de la nature et de la raison : cette dernière classe forme, sans contredit, le plus grand nombre (3e partie, ch. X-XII).

Dans la question de la Providence, Maimonide ne montre pas moins de bon sens et de fermeté d'esprit. Examinant toutes les solutions que cette question a reçues ou qu'elle est susceptible de recevoir, il les trouve au nombre de cinq : la première est celle d'Épicure, qui nie absolument la Providence et n'admet dans l'univers que l'empire du hasard ; la seconde est la doctrine d'Aristote, interprétée par Alexandre d'Aphrodise, selon laquelle la providence divine ne s'exerce que sur les sphères célestes et s'arrête à l'orbite de la lune : on peut y substituer, si l'on veut, l'opinion de la majorité des péripatéticiens, qui admettent une providence pour les choses universelles, pour les genres et les espèces, mais non pour les individus. La troisième solution est celle qui a été adoptée par la secte des ascharites. Les ascharites se plaçant à un point de vue diamétralement opposé à celui des péripatéticiens, ne veulent pas entendre parler de lois générales, et ne reconnaissent en Dieu que des desseins particuliers, arrêtés de toute éternité, qui déterminent, jusque dans les moindres détails, l'existence de chaque individu. La doctrine des motazales nous offre la quatrième solution. Suivant ces sectaires, la providence de Dieu, et non-seulement sa providence, mais sa justice, son pouvoir rémunérateur s'étend indistinctement à tous les êtres, même à ceux qui ne peuvent atteindre à la liberté ni au sentiment moral. Aucune créature, disent-ils, pas plus un animal ou un insecte qu'un être de notre espèce, ne souffre sans rémunération future, ne jouit sans l'avoir mérité : ainsi, la souris innocente qui tombe sous la dent du chat, trouvera dans une autre vie la réparation de sa douleur. Enfin, la cinquième opinion qui existe sur la Providence, c'est qu'elle ne descend aux individus que dans le cercle de l'humanité, là où existent la liberté et la raison, le mérite et le devoir ; que, partout ailleurs, elle ne s'occupe que des genres et des espèces, et abandonne l'individu aux lois de la nature. L'opinion d'Épicure s'évanouit devant les preuves de l'existence de Dieu ; celle d'Aristote devant les preuves de la création : car s'il n'existe pas en dehors de Dieu une puissance éternelle comme lui, si la nature a reçu de lui seul toutes les lois qui la gouvernent, il est évident que rien ne peut limiter son action, et que sa providence peut s'étendre aussi loin qu'il lui plaît, c'est-à-dire que sa sagesse l'ordonne. Les ascharites, en se préoccupant exclusivement de l'intelligence divine, et en voulant montrer que tout est présent devant elle de toute éternité, suppriment la liberté humaine, et, par conséquent, le mérite, la justice, la distinction du bien ou du mal, et aussi la science : car toute connaissance scientifique repose sur la distinction du possible, de l'impossible et du nécessaire ; et cette distinction est anéantie dans le système des ascharites. Les motazales, par une autre exagération, arrivent à peu près au même résultat. Ce qu'ils cherchent à défendre avant tout, c'est la justice de Dieu, sa puissance rémunératrice ou la providence morale ; mais, comme ils étendent les conséquences de cette idée aux êtres dépourvus de liberté et de tout caractère moral, ils confondent par là l'homme avec la brute, les êtres libres et intelligents avec les forces aveugles de la nature. Reste donc la dernière opinion, que Maimonide reconnaît pour la vraie, pour la seule propre à satisfaire en même temps la raison et la foi, le judaïsme et la philosophie. Toutefois, il observe que nos facultés intellectuelles et morales étant notre seul titre à la protection de la Providence, celle-ci ne peut pas être la même pour tous les individus de l'espèce humaine ; mais qu'elle est plus ou moins spéciale, que son action, ses inspirations se font sentir d'une manière plus ou moins immédiate, selon les différents degrés de vertu, de piété et de sagesse qui existent chez les hommes (3e partie, ch. XVII et XVIII).

La providence divine, qu'elle s'applique à l'homme ou à la nature, s'étend nécessairement sur l'avenir et comprend la prescience. Mais comment la prescience, qui semble supposer que nos actions sont déterminées de toute éternité, peut-elle se concilier avec la liberté humaine? Devant ce problème redoutable, on peut dire insoluble, qui a toujours préoccupé les théologiens et les philosophes, Maimonide prend le parti que dictent le bon sens et un sentiment

véritablement religieux. Nous savons très-bien, dit-il, ce que c'est que la liberté; nous voyons qu'elle est le principe de nos actions et la condition de notre responsabilité; nous n'avons pas une idée aussi nette de la prescience de Dieu, ou de la manière dont les choses sont présentes à sa pensée et soumises à ses décrets : il nous est donc impossible de soutenir que ces deux choses soient inconciliables entre elles (*ubi supra*, ch. XXI; *Huit chapitres*, ch. VIII).

A la suite de ces considérations métaphysiques et morales, Maimonide entreprend la conciliation de l'Écriture sainte avec la raison. Il appelle à son aide toutes les sciences, l'histoire naturelle, la médecine, la philosophie, et pardessus tout sa curieuse érudition touchant la religion des anciens peuples de la Syrie et de la Chaldée, pour montrer qu'il n'y a pas un seul précepte du *Pentateuque* qui ne trouve son explication dans la raison ou dans l'histoire. Nous ne le suivrons pas sur ce nouveau terrain; mais nous croyons pouvoir donner ici une idée de sa théorie de la prophétie. La prophétie, selon Maimonide, est un état de perfection que la Providence n'accorde pas à tous les hommes, mais qui ne peut exister cependant qu'avec certaines facultés et certaines conditions naturelles, les unes physiques, les autres morales, et d'autres intellectuelles. Au premier rang de ces conditions il faut placer l'imagination; car elle seule peut expliquer les visions, les songes prophétiques et ce qu'il y a souvent de bizarre ou de choquant pour nous dans les récits des prophètes. A l'imagination doit se joindre une raison prompte et tellement exercée, qu'elle puisse saisir les choses d'un seul coup d'œil, et passer de l'une à l'autre sans avoir conscience de sa marche. Il existe, en effet, dans chacun de nous, dit Maimonide, une certaine faculté de juger de l'avenir par le présent, et qui se change par l'exercice en une véritable intuition : cette faculté portée à sa plus haute perfection devient un des éléments de la prophétie. Mais ce n'est rien de voir promptement les choses éloignées, et de les voir avec son esprit, comme on pourrait le faire avec les yeux, il faut encore avoir le désir de les faire connaître aux autres quand elles peuvent leur être utiles, et le courage de les proclamer en face même de la mort : en un mot, le caractère doit être au niveau de l'intelligence. Enfin la dernière, ou plutôt la première condition que le prophète doit remplir, c'est que son tempérament et sa constitution physique n'apportent point d'obstacle à ce noble essor de l'âme; car il existe une relation intime entre certaines facultés de l'esprit et certains organes du corps, notamment entre l'imagination et le cerveau. Chez ceux-là même qui réunissent ces qualités diverses il y a encore des différences à observer; il y a des degrés dans la prophétie comme dans nos facultés ordinaires. Ces degrés, selon Maimonide, sont au nombre de onze, et il les décrit avec le même soin, il les distingue les uns des autres avec la même précision que s'il s'agissait de quelque objet d'histoire naturelle. Au-dessus de tous il reconnaît, il est vrai, une influence ou émanation particulière de la divinité (*Schéfa*) qui passe de l'intelligence active à l'intelligence passive, et de là à l'imagination (2e partie, ch. XXXVI-XLVIII); mais lorsqu'on songe que la raison elle-même naît en nous d'une communication semblable, il est impossible de ne pas voir disparaître la faible barrière qui la sépare encore de la révélation.

Les théologiens juifs attachés à l'ancienne foi ne se méprirent point sur la véritable signification des œuvres de Maimonide, et particulièrement du *Moré nebouchîm*. Un rabbin de Tolède, appelé Méir ben-Todros-Halévy, dit, en parlant de ce livre, qu'il fortifie les racines de la religion, mais qu'il en détruit les branches. Cependant tant que vécut l'auteur, il ne s'éleva contre lui que de rares et timides adversaires; immédiatement après sa mort un violent orage éclata contre sa mémoire. De nombreuses communautés, principalement celles de la Provence et du Languedoc, prononcèrent l'anathème contre ses écrits philosophiques et les condamnèrent aux flammes; quelques-uns même poussèrent l'aveuglement jusqu'à invoquer contre ces écrits et ceux qui les goûtaient l'autorité ecclésiastique. D'autres se levèrent pour les défendre, et lancèrent, à leur tour, les foudres de l'excommunication contre leurs adversaires. Ce fut un véritable schisme qui embrassa peu à peu toutes les synagogues et ne dura pas moins d'un siècle. Mais la victoire resta à Maimonide. Tandis que ses écrits talmudiques conservèrent leur autorité sur les théologiens purs, son *Moré nebouchîm* donna l'impulsion à tous les libres esprits qui sortirent du judaïsme depuis Spinoza jusqu'à Mendelssohn.

Pour la désignation précise des nombreux ouvrages que nous avons mentionnés dans cet article, on pourra consulter les recueils de Bartholocci, de Rossi, de Wolf et de Boissy (*Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'histoire des Juifs*, 2 vol. in-12, Paris, 1755, 14e dissertation). Nous nous contenterons de donner ici quelques indications sur le *Moré nebouchîm* et la biographie de Maimonide. Le texte arabe du *Moré nebouchîm* a été publié pour la première fois, accompagné de notes, d'éclaircissements et d'une traduction française par S. Munk, sous le titre suivant : *le Guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, par Moïse ben Maïmoun, dit Maimonide, 3 vol. grand in-8, Paris, 1856, 1861 et 1866. Deux traductions en ont été données en hébreu, dont une seule, celle de Samuel Ibn-Tibbon, a été imprimée. Elle a eu trois éditions : la première sans date et sans nom de ville; la seconde publiée à Venise, in-f°, 1551; la troisième à Berlin, in-4, 1791, accompagnée d'un commentaire de Salomon Maimon. C'est d'après l'hébreu d'Ibn-Tibbon que le *Moré* a été traduit en latin par Jean Buxtorf fils, in-4, Bâle, 1629; et un siècle auparavant par Giustiniani, évêque de Nebbio, in-f°, Paris, 1520, ou plutôt par le médecin juif Jacob Mantino, dont Giustiniani, à ce qu'on assure, a simplement publié la traduction. La troisième partie de ce même ouvrage a été traduite en allemand, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1838; par le docteur Simon Scheyer, auteur d'une dissertation intitulée *le Système psychologique de Maimonide*, in-8, ib., 1845. Consultez sur Maimonide la savante *Notice* de M. Munck *sur Joseph ben-Jehouda*, publiée dans le *Journal asiatique*, année 1842. Les articles de M. Ad. Franck sur le *Guide des égarés* dans le *Journal des Savants*, 1862, 1863, 1864, 1866, et réunis dans le volume intitulé *Philosophie et Religion*, in-8, Paris, 1867; la préface de la traduction de Buxtorf, la dissertation de Peter Beer, intitulée *Vie et ouvrages du rabbi Moïse ben-Maimon*, in-8, Prague, 1834 (all.), avec la critique qui en a été faite par M. Derenburg, dans le tome I du *Journal théologique* de Geiger, in-8, Francfort, 1835; et la *Revue orientale* de M. Carmoly, 9e livraison, in-8, Bruxelles, 1841. On peut consulter encore : le fragment inédit de Leibniz publié par M. Foucher de Careil : *Leibnitii observationes ad Rabbi Mosis Maimonidis librum qui inscribitur Doctor perplexorum*,

Paris, 1861, in-8; — l'*Histoire générale de la philosophie* de M. V. Cousin, Paris, 1863, in-8, huitième leçon. — *Spinoza et la philosophie des Juifs*, dans l'ouvrage de M. Saisset. *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862, in-8.

MAINE DE BIRAN (François-Pierre-Gonthier), fils d'un médecin, naquit à Bergerac le 29 novembre 1766. Il fit ses études avec distinction sous les doctrinaires de Périgueux, devint, au sortir de ses classes, garde du corps de Louis XVI, et se trouva à Versailles aux journées des 5 et 6 octobre 1789. Retiré dans son domaine de Grateloup, près de Bergerac, après le licenciement du corps dont il faisait partie, il fut préservé des fureurs de la révolution par son existence solitaire et par la modicité de sa fortune. Ce fut à cette époque que, selon ses propres expressions, « il passa, d'un saut, de la frivolité à la philosophie. » Sa vocation intellectuelle se décida, sans retour, pendant les loisirs forcés de cette terrible époque. Il réunissait à une organisation très-impressionnable, soumise à toutes les influences du dehors, une grande perspicacité d'observation intérieure. Cette double disposition le rendit attentif tout à la fois aux modifications de l'âme et à leurs causes organiques. Psychologue dès le début de ses études, il le fut toute sa vie; et la question des rapports du physique au moral compta toujours pour lui au nombre des problèmes les plus importants que puisse aborder la pensée.

Lorsque la France vit des jours plus calmes succéder au règne de la terreur, Maine de Biran fut appelé immédiatement, et le fut dès lors sans interruption jusqu'à la fin de sa vie, à prendre part aux affaires administratives et politiques de son pays. Après avoir été député au conseil des Cinq-Cents, dont il fut exclu, comme suspect de royalisme, après le coup d'État du 18 fructidor, puis sous-préfet de Bergerac, il fit partie, avec Lainé, son ami le plus intime, de la commission qui, en 1813, manifesta, pour la première fois, une opposition prononcée aux volontés de l'empereur. Sous la Restauration, il siégea au conseil d'État, à la chambre des députés, dont il fut habituellement questeur, et, sans partager les illusions et les erreurs du parti ultra-royaliste, il se montra constamment le défenseur des droits et des prérogatives de la couronne. Fixé à Paris, et profitant de la liberté que lui apportait l'automne, pour faire en Périgord des séjours toujours assez rapides, il ne quitta la France qu'une seule fois, ce fut pour visiter, en 1822, les montagnes de la Suisse. Le 16 juillet 1824, il termina sa carrière, après une courte maladie.

Il serait tout à fait superflu d'entrer dans plus de détails sur la partie extérieure de l'existence de Maine de Biran. Les circonstances du dehors eurent, avec le développement de sa pensée, des rapports aussi indirects que possible. On aurait de la peine à discerner, dans ses théories, le moindre reflet de sa position comme homme du monde; et jamais sa renommée de métaphysicien ne s'offrit à sa pensée comme un moyen de fixer sur lui les regards et d'améliorer sa situation matérielle, ou comme un instrument de succès politiques. L'amour de la science pour la science, la passion de la vérité, formèrent un des traits les plus honorables de son caractère. Ses travaux furent trop sérieux pour n'être pas désintéressés. Plus il se repliait sur lui-même, plus il descendait avant dans les profondeurs de la conscience, plus il sentait que ses recherches solitaires n'étaient pas faites pour captiver la foule, que la lumière qu'il s'efforçait de porter dans les galeries souterraines de l'âme ne devait jamais avoir pour reflet l'auréole d'une gloire populaire. Sa vie, comme il le dit lui-même, « fut coupée en deux parties bien tranchées, celle du monde et des affaires, et celle d'une solitude complète consacrée aux méditations psychologiques. » Des circonstances toutes spéciales exigent que l'exposé des doctrines de Maine de Biran soit précédé de quelques renseignements relatifs aux sources où l'on en a puisé la connaissance.

M. Cousin a nommé Maine de Biran « le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche ». Royer-Collard, l'élevant au-dessus de tous les philosophes contemporains, a dit de lui : « Il est notre maître à tous. » Cependant, vingt-quatre années après la mort d'un penseur si hautement apprécié, la partie la plus considérable de ses écrits était encore inédite, une phase importante de son développement intellectuel était presque totalement inconnue, et les plus étendus des documents analysés dans cet article étaient des manuscrits que l'on a crus longtemps perdus pour la science. Comment en est-il ainsi? C'est ce qu'il convient d'expliquer d'abord en peu de mots.

Maine de Biran n'avait publié qu'un volume, une brochure et un article de dictionnaire; un mémoire sur l'*Influence de l'habitude* (1803), un *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière* (1817); et la partie philosophique de l'article Leibniz dans la *Biographie universelle* (1819). Il avait, en outre, mis sous presse un mémoire *sur la Décomposition de la pensée*, couronné par l'Institut de France, en 1805; mais l'impression fut suspendue par une circonstance qui demeure inconnue, et l'ouvrage est resté complétement inédit, jusqu'au moment où M. Cousin a retrouvé chez M. Ampère et livré à la publicité les feuilles déjà tirées, dont le contenu forme un tiers environ du mémoire. A la mort du philosophe, ces manuscrits passèrent aux mains de M. Lainé, son exécuteur testamentaire. Celui-ci les soumit à l'examen de M. Cousin, qui en fit la revue, et en dressa l'inventaire au mois d'août 1825. Malheureusement cet inventaire et les indications relatives au meilleur mode à suivre pour une édition, qui s'y trouvaient annexées, ne parvinrent pas à la connaissance de la famille de Biran. Cette famille reçut, au contraire, relativement à l'état des papiers du défunt, et au parti que l'on pouvait en tirer, des avis erronés et tout à fait décourageants. Ainsi se forma un malentendu, dont la funeste conséquence fut d'empêcher que la publication des œuvres de M. de Biran ne fût faite, au moment le plus convenable et par les mains les plus dignes de remplir cette tâche. M. Cousin dut rendre tous les papiers qui lui avaient été confiés, à l'exception d'un manuscrit renfermant de *nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*. Ce manuscrit vit le jour en 1834, joint à la réimpression de l'*Examen des leçons de Laromiguière* et de l'article *Leibniz*, et à un écrit inédit de peu d'étendue. Le tout était précédé d'une brillante préface de l'éditeur. En 1841, « étant parvenu à se procurer, de divers côtés, un assez bon nombre d'écrits inédits de Maine de Biran, » M. Cousin fit paraître, sous le titre d'*Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, une édition dont la publication de 1834 devint le quatrième et dernier volume. Cette publication, qui avait offert des difficultés de plus d'un genre, était, pour les amis de la science, un nouveau motif de gratitude envers l'illustre éditeur. Toutefois, de grandes sources de regrets subsistaient : l'édition se composait en grande partie de fragments auxquels la correction manquait autant que l'étendue ; la pensée de l'écrivain était fréquemment voilée sous un style de première rédaction, qui ajoutait aux difficultés du

fond les obscurités de la forme. On savait, enfin, que l'auteur avait travaillé pendant de longues années à un ouvrage capital, qu'il considérait comme le dernier résultat de ses méditations, comme le résumé de toutes ses recherches, à une psychologie complète qu'une note de l'*Examen des leçons de Laromiguière* avait annoncée au public : or, de cet ouvrage fondamental, on ne possédait rien, ou tout au plus des fragments mutilés.

Les choses étaient dans cet état lorsque, au printemps de 1845, la *Bibliothèque universelle de Genève* apprit au public que M. F.-M.-L. Naville était parvenu à se procurer un nombre considérable de manuscrits de Maine de Biran, dont plusieurs entièrement inédits et de la plus haute importance. M. Naville, connu par ses travaux sur l'éducation publique et la charité légale, avait cultivé dès sa jeunesse, avec autant d'ardeur que de modestie, les sciences philosophiques. Il avait entretenu avec Maine de Biran des relations personnelles, et l'intérêt passionné qu'il portait aux progrès de la vérité et au développement moral de l'espèce humaine, lui faisait attacher le plus haut prix à une philosophie élevée et éminemment spiritualiste. Aussi, depuis 1824, il n'avait cessé de multiplier les démarches pour contribuer, autant qu'il le pouvait à distance, à amener enfin la publication du grand ouvrage de Maine de Biran. Sa longue persévérance fut enfin couronnée de succès. Dans les années 1843 et 1844, il reçut, en deux envois, et par l'entremise de M. de Biran fils, des masses considérables de papiers, provenant de la succession de M. Lainé. L'auteur de cet article, par suite de recherches minutieuses, faites au château de Grateloup, a complété dès lors cette précieuse collection, qui se compose de plus de douze mille pages, la plupart format in-folio, couvertes d'une écriture fine et serrée, et qui renferme sans doute, à peu de chose près, la totalité des manuscrits scientifiques de Maine de Biran. Les papiers que reçut M. Naville étaient en grande partie dans le même état que ceux que M. Cousin avait utilisés pour les petits écrits de son édition, c'est-à-dire « dans un désordre extrême et presque indéchiffrables ». Les feuilles d'un même ouvrage avaient été séparées et disséminées dans une foule de liasses différentes; l'écriture présentait parfois les difficultés les plus sérieuses. Ces obstacles ne rebutèrent point un homme doué d'un amour parfaitement désintéressé pour la science, et qui portait à la gloire de Maine de Biran un intérêt exempt de tout retour personnel. Pendant deux années consécutives, et jusqu'au moment où la maladie l'eut rendu incapable de tout travail, il consacra son temps et ses belles facultés à la tâche pénible de déchiffrer et de mettre en ordre les feuilles éparses qui lui étaient confiées. M. Naville étant mort en mars 1846, la tâche qu'il s'était imposée fut poursuivie; une édition des *Œuvres inédites de M. de Biran* fut préparée et publiée avec la collaboration de Marc Debrit (3 vol. in-8, Paris, 1859). Nous donnons ici un aperçu sommaire des matières qui y sont traitées.

I. Les manuscrits les plus anciens de M. de Biran datent de 1794. Divers fragments, et en particulier les ébauches d'un mémoire en réponse à la question posée par l'Institut sur l'*Influence des signes*, se placent entre 1794 et 1800. Il ne reste de cette période aucun travail achevé, mais les fragments suffisent pleinement à établir quel était le point de vue de l'auteur au début de sa carrière. Nul doute ne s'élève dans son esprit sur la valeur de la doctrine généralement reçue. Bacon et Locke sont pour lui les fondateurs de la science; Condillac a « assigné les bornes du monde intellectuel » et fait disparaître pour toujours « toutes ces rêveries qu'on qualifiait du nom de métaphysique ». A la vérité, le sens moral de l'écrivain proteste contre les théories de Hobbes et d'Helvétius : il ne veut pas sacrifier la liberté et la responsabilité de l'homme. Il se montre aussi préoccupé du besoin d'un *moteur*, et soulève à cet égard quelques difficultés. Mais il ne s'aperçoit pas encore qu'une nécessité inexorable fait découler des principes du sensualisme la passivité absolue de l'âme et l'absolue négation de la morale. Il espère trouver le moteur et sauver la liberté sans abandonner les maîtres dont il répète les paroles.

En 1802 l'Institut accorda le prix au mémoire sur l'*Influence de l'habitude*. Un fait d'observation domine dans cet écrit: la répétition émousse les modes de pure sensibilité, tandis qu'elle rend toujours plus distincts les éléments de connaissance : une odeur, une saveur s'émoussent à la longue et finissent par devenir insensibles, tandis qu'un objet est d'autant mieux connu qu'il est plus longtemps palpé, par exemple. Cette diversité de résultat demande une explication; la recherche de cette explication conduit à reconnaître que l'homme est *actif* dans le fait de la connaissance, dans la perception, tandis qu'il est *passif* dans les pures sensations. Il agit, il regarde un objet pour le voir, il subit involontairement l'impression causée par l'éclat de la lumière. Les impressions passives, lorsqu'elles atteignent un certain degré d'intensité, ont pour effet de diminuer ou même d'absorber le sentiment de la personnalité; toutes les fois, au contraire, que l'homme est actif, le sentiment de sa personnalité s'élève dans la même proportion que son effort. Les habitudes actives et les habitudes passives forment donc deux classes distinctes de phénomènes, et qui demandent à être observées séparément.

Cette part assignée à l'activité dans le fait de la connaissance, était un germe étranger dans le sein du sensualisme. Ce germe devait être étouffé par les conséquences rigoureuses de la doctrine, ou renverser la doctrine elle-même dans ses fondements. L'auteur ne le sait pas encore : il croit tout au plus élever quelques difficultés là où il soulève d'irréfutables objections.

Il admet comme un axiome « que la faculté de sentir est l'origine de toutes les facultés »; il se propose d'appliquer à l'étude de l'homme la méthode de Bacon dans sa pureté, d'éclairer la métaphysique en transportant la physique dans son sein. Le mémoire sur l'*Habitude* obtint les suffrages unanimes des idéologues; et l'homme qui devait occuper le premier rang dans la réaction de la pensée française contre la doctrine de la sensation, débuta par un succès obtenu sous les auspices de l'école de Condillac.

II. Un second mémoire fut couronné par l'Institut en 1805. Celui-ci avait pour objet la *décomposition de la pensée*. L'auteur est entré dans des voies nouvelles. Il signale tout ce qu'il y a d'illusoire dans la prétendue analyse de Condillac, dans cette sensation qui est dite se transformer sans qu'on lui ait assigné aucun principe de transformation. Remontant du disciple aux maîtres, il signale les déficits de la doctrine de Locke, rend la méthode de Bacon, en tant qu'on l'applique à l'étude de l'être intellectuel et moral, responsable des aberrations de la philosophie du XVIII[e] siècle, et s'élève contre toute assimilation établie entre les phénomènes physiologiques, perçus par les sens externes, et les faits intérieurs. Il a décidément, et sur presque tous les points, rompu avec le sensualisme; il renverse tous les principes auxquels il avait donné son adhésion; et cependant il ne fait qu'entrer en

pleine possession de sa pensée, que débarrasser le résultat de ses observations personnelles du vêtement étranger d'une doctrine d'emprunt. Il sait et il affirme que la sensation ne saurait fournir ce moteur, cet élément actif dont il éprouvait déjà le besoin en 1794, et que signalait le mémoire sur l'*Habitude*. Il comprend que si elle était tout, le devoir et la liberté ne seraient rien. L'homme est double en tant qu'être actif et être passif tout à la fois. La sensation, telle que la définissent les idéologues, est passive par essence; aucune transformation ne saurait en faire sortir l'élément de l'effort. La sensation n'est donc pas l'homme tout entier, et le condillacisme a tort. La pensée fondamentale du mémoire sur la *Décomposition de la pensée* se réduit à ces termes, que nous empruntons à M. Cousin : « la réintégration de l'élément actif. »

L'écrit que nous venons de mentionner fut rapidement suivi de plusieurs autres : un mémoire sur l'*Aperception* interne immédiate, auquel l'Académie de Berlin accorda un accessit en 1807 ; trois discours rédigés entre 1807 et 1810 pour une société scientifique que Maine de Biran avait lui-même fondée à Bergerac : le premier, sur le *Sommeil, les songes et le somnambulisme* (publié par M. Cousin) ; le deuxième, sur le *Système de Gall;* le troisième, sur les *Perceptions obscures ;* enfin, un mémoire sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, couronné, en 1811, par la Société royale de Copenhague, retouché, en 1820, en faveur de M. le docteur Royer-Collard, occupé d'un cours sur l'aliénation mentale, et publié en 1834, comme il a été dit plus haut.

Les bornes de cet article ne comportent pas une analyse, même sommaire, de ces diverses productions. Elles offrent le développement graduel d'une même pensée, et cette pensée atteint son plus haut point de développement dans l'écrit qui va nous occuper. Cet écrit, dans l'intention de l'auteur, devait résumer, compléter et annuler, quant à la publicité, les mémoires couronnés à Paris, à Berlin, à Copenhague. Les bases en furent arrêtées en 1813 environ, et la rédaction même date de cette époque ; mais elle fut retouchée jusqu'en 1822. L'*Examen des Leçons de Laromiguière* et l'article *Leibniz* ne furent guère que des extraits anticipés de cet important ouvrage. Le manuscrit contient la matière de deux volumes ; il a pour titre : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature.* Voici les bases de la théorie qui s'y trouve développée.

L'action des objets extérieurs produit des impressions diverses sur l'être vivant. Ces impressions renferment un sentiment vague de peine ou de plaisir ; mais, en tant que l'être est simplement vivant, ce sentiment vague est sans conscience et ne fournit aucun élément de connaissance ou de perception. L'homme peut sentir sans connaître, être affecté de plaisir ou de peine sans avoir la notion de son existence personnelle, sans se savoir exister.

Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ.

Ces modes réels de la vie ne peuvent être appelés *sensations*, si la sensation suppose la conscience de la modification éprouvée ; on peut les désigner sous le titre d'*affections*. L'affection laisse des traces dans l'organisme et suscite, par l'attrait et la répugnance, des mouvements purement instinctifs. Ainsi est constituée une vie réelle, mais une vie aveugle et purement animale. C'est la vie de la brute, c'est celle de l'enfant au début de son existence, du malheureux tombé dans l'idiotisme ou l'aliénation mentale ; c'est une partie toujours persistante de la condition humaine, la source de ces modes confus, involontaires, qui constituent les inclinations et les tempéraments. Cette vie animale et toute passive a fixé l'attention des sensualistes ; elle supporte l'application de leurs théories ; mais ces théories, dès qu'elles prétendent expliquer les faits d'une autre nature, sortent de leur sphère, et deviennent par là même erronées. La vie animale, en effet, ne se transforme pas ; elle ne devient jamais autre chose que ce qu'elle est, mais elle s'allie, dans notre nature double, à un autre élément, à un élément parfaitement distinct qui d'un être purement sensitif fait un homme.

L'être simplement vivant ignore sa propre vie. L'homme existe et sait qu'il existe ; il a conscience des modes qu'il éprouve. Il se sent et se sait *moi*. Le *moi* est la condition de l'intelligence, puisque rien ne peut être connu sans que le sujet qui connaît se distingue de l'objet, terme de sa connaissance. Le *moi* est donc la condition de l'humanité, surajoutée à la vie animale. Mais cette condition, quelle en est la nature ? Ici s'ouvrent deux voies également fausses et que d'illustres erreurs doivent apprendre à éviter. Les uns cherchent le *moi* au dehors, ce sont les partisans de l'expérience ; ils s'adressent à l'imagination et aux sens, ils veulent voir et imaginer, et, sur les pas de Hobbes et de l'école de Locke, appliquant aux faits de la pensée la méthode expérimentale de Bacon, ils cherchent la pensée dans le jeu des fibres, dans les mouvements de la matière cérébrale, renversent les barrières qui séparent la psychologie de la physiologie, et tombent inévitablement dans le matérialisme. Les autres, les partisans des doctrines *a priori*, demandent la nature de leur propre être aux conceptions absolues de l'intelligence ; ils traitent le *moi* comme une notion, lui supposent une nature hypothétique, et en déduisent les conséquences, sans nul égard aux faits, sans s'arrêter devant la négation formelle des réalités les mieux constatées. C'est ainsi que l'école de Descartes a été conduite à nier l'efficace de la volonté et le libre arbitre. La méthode vraie, la méthode psychologique se distingue de l'un et de l'autre de ces procédés : elle ne demande pas le *moi* aux perceptions des sens ou aux fantômes de l'imagination ; elle ne le cherche pas, non plus, dans les conceptions abstraites de l'intelligence ; elle observe et constate, à l'aide du sens intime, une réalité de fait, mais une réalité tout intérieure.

Le *moi*, lorsqu'on lui applique la vraie méthode, ne se présente pas comme un *objet*, mais comme un *sujet*, comme le sujet de toute connaissance. L'âme absolue est un objet qui échappe complétement à la conscience immédiate, et devient trop souvent la matière de théories purement hypothétiques. Le *moi*, le sujet, manifesté dans la conscience et par la conscience, s'offre seul à l'observation directe ; mais sous quelle condition se manifeste-t-il ? C'est ce qu'il faut déterminer. Cette condition, telle que la révèle le sens intime bien consulté, est la volonté, l'*effort*. Je ne suis *moi* qu'autant que j'agis. *Je veux*, telle est la formule de la manifestation de l'existence. C'est bien vainement que l'on a prétendu faire sortir de la sensation passive le sentiment de la personnalité. Ce sentiment s'émousse, au contraire, ou même disparaît sous l'empire de sensations trop vives. La volonté est donc la condition du *moi*, et, puisque aucun fait ne saurait exister pour nous avant l'existence personnelle, l'effort est *le fait primitif du sens intime*.

Ce fait ne peut être prouvé, mais il est senti.

S'il pouvait être prouvé, il ne serait pas primitif. Sa réalité ne peut être mise en doute sans que l'on tombe par là même dans un scepticisme universel et incurable, puisqu'il est la base même de toute connaissance. Il ne doit être ni discuté, ni expliqué, mais simplement constaté comme certitude première, à l'aide du sens spécial qui lui est approprié. En le constatant ainsi, on lui reconnaît un double caractère : 1° le sentiment fondamental de l'existence personnelle est celui de la *force*, et non celui de la *substance* : et c'est pour avoir substitué dans l'homme et dans l'univers la notion de la substance à celle de la force que la philosophie s'est trop souvent abîmée dans le panthéisme, car la force est le principe unique de la vie et de l'individualité ; 2° la force individuelle se manifeste comme indivisiblement unie à une *résistance* organique. Les deux termes sont inséparables, et tout système qui tend à l'unité absolue contredit manifestement les données primitives du sens intime.

Le *moi*, qui n'est que la volonté se manifestant à elle-même, tel est le second élément de notre nature, l'élément qui, d'un être simplement vivant, fait un homme. Cet élément est la condition de tout ce qui en nous est au-dessus de l'animal : l'intelligence et la moralité.

Le *moi* est un, libre, cause et force. C'est par la vue immédiate qu'il a de lui-même qu'il acquiert les notions universelles et nécessaires de force, de causalité, d'unité, de liberté. Ces notions ne peuvent être dites *innées*, puisqu'elles supposent un premier fait qui les renferme, et que ce fait a un commencement. D'autre part, elles diffèrent absolument des *idées générales*, produit de l'observation extérieure. Elles se rapportent à un type unique, présentent un caractère absolu, s'individualisent de plus en plus à mesure que l'abstraction, qui ne fait que les séparer des produits adventices de la sensibilité, devient plus intense. Les *idées générales*, au contraire, provenant de la comparaison des objets sensibles, sont relatives au mode actuel de notre sensibilité, et s'éloignent toujours davantage d'un type individuel, à mesure que l'abstraction qui les crée devient plus complète.

La vie animale est la base du désir, mais ne comporte aucun des éléments de moralité proprement dite. Confondre la volonté avec le désir, comme l'ont fait également l'école de Bacon et celle de Descartes, et prétendre dériver du désir l'ordre moral, c'est méconnaître les faits les plus manifestes du sens intime. Sous l'impulsion du désir, la volonté se sent libre et responsable; et la vie morale, qui ne commence qu'avec le *moi*, n'est autre chose que la lutte perpétuelle de deux forces contraires qui n'ont pu être identifiées dans les théories des philosophes que par le plus complet abus de l'esprit de système. Ce n'est que par un abus de même nature que la certitude de la liberté a pu être compromise. Le fait primitif est un fait de liberté ; et ce fait étant la condition de l'intelligence, l'intelligence ne peut être admise à révoquer en doute ce par quoi elle existe. Nier ou vouloir prouver la liberté, c'est nier ou vouloir prouver le *moi*, l'existence individuelle : c'est nier ou vouloir prouver l'évidence.

L'homme en tant qu'homme est donc double par sa nature. *Simplex in vitalitate*, il devient *duplex in humanitate*. Les deux éléments qui le composent sont étroitement unis dans la plupart des modes réels de notre existence, et réagissent incessamment l'un sur l'autre. Ils n'en sont pas moins parfaitement hétérogènes. Tout ce qui, en nous, est variable et relatif, tout ce qui subit l'influence des excitations du dehors, appartient à l'*affection*; tout ce qui est absolu, permanent, tout ce qui dure indépendamment des circonstances accidentelles, aussi longtemps que la personne subsiste, dépend de l'*effort*. Tout ce qui est libre constitue le *moral*, tout ce qui est nécessaire, le *physique*. Pour expliquer la nature humaine, il faut suivre les deux éléments dans les degrés successifs de leur combinaison. On peut établir ainsi quatre *systèmes* ou quatre modes réels de notre existence.

Le *système affectif* est la vie simple, la vie animale. Il y a plaisir et peine, mouvements instinctifs de réaction, intuitions organiques des couleurs et des sons, attraits et répugnances, agrégations fortuites de fantômes et d'images, telles qu'on en trouve chez l'animal ou dans l'homme endormi ou tombé en délire, mais point de volonté, partant point de conscience et point d'idées.

Au moment où la force consciente aperçoit les mouvements instinctifs et s'en empare, le *moi* surgit au sein de la vie primitive, et devient spectateur de ses modes. Le degré inférieur de l'effort, celui qui constitue simplement la veille, l'état de *conscium sui*, tel est le caractère du *système sensitif*. Les affections sont localisées dans les organes ; les intuitions sont rapportées à l'espace ; l'idée de cause, prise dans le fait primitif, leur est associée ; la réminiscence et une sorte de généralisation vague commencent à paraître ; mais l'être intellectuel et moral est encore tout enveloppé dans les impressions venues du dehors.

Un degré d'effort supérieur à celui qui constitue simplement la veille devient l'*attention*, et fait le caractère du *système perceptif*. La connaissance n'est plus simplement reçue, elle est volontairement recherchée. Le *moi* fait plus qu'être, il exerce une action directe, spéciale, il regarde, il écoute au lieu de se borner à voir et à entendre. L'exercice du toucher actif développe le jugement d'extériorité, et donne lieu à la distinction des qualités *premières* et des qualités *secondaires*. Les classifications régulières et les idées générales proprement dites succèdent aux vagues généralisations du système précédent; l'attention combine les idées acquises et en forme des produits artistiques ; mais, dans ce système, l'exercice de l'intelligence, provoqué par les objets du dehors, est limité à ces objets. Le *moi* agit pour connaître ce qui n'est pas lui, et sa science n'est encore qu'une science extérieure, la science de la nature.

Le *moi* peut enfin, par un degré d'effort supérieur, se discerner lui-même dans les modes auxquels il concourt, acquérir la science de sa nature et de son action, et, en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui, faire, par là même, la part exacte de l'élément objectif de ses perceptions. Il s'élève alors à la conception distincte des notions dont il est l'origine ; il parvient aux idées universelles et nécessaires, et, joignant à l'intuition immédiate qui saisit ces idées, la déduction qui en tire les conséquences, il raisonne, et fonde les sciences mathématiques et les sciences métaphysiques. Tel est le caractère du dernier système, du *système réflexif*, qui n'est autre chose que la conscience claire du fait primitif.

Ces systèmes divers représentent les modes réels de notre existence. Le système affectif est l'état de l'animal et celui de l'homme qui ne s'est pas encore élevé au-dessus de l'animalité, ou qui y est retombé. Le système sensitif représente l'enfance des individus et des peuples, le règne exclusif de la sensibilité. Vient ensuite l'âge de la raison appliquée à l'étude des phéno-

mènes naturels ; enfin celui de la réflexion, où l'homme crée les sciences abstraites et s'étudie lui-même.

S'il nous était permis de suivre Maine de Biran dans les détails de sa théorie, nous aurions à montrer comment, de la combinaison de la vie animale et de la vie du *moi*, il fait sortir une foule d'aperçus aussi nouveaux qu'ingénieux sur le sommeil, le somnambulisme, la folie, l'instinct des animaux et les influences variées du physique sur le moral, et du moral sur le physique. C'est dans les sujets de cet ordre qu'il peut le mieux déployer la profondeur d'observation et la finesse d'analyse qui font les traits principaux de son génie.

Telle fut, en résumé, la philosophie de Maine de Biran, dans la période de son développement à laquelle nous sommes parvenus. Indépendamment de sa valeur absolue, cette doctrine a une valeur historique, qui naît de la manière dont elle se forma dans l'esprit de l'auteur et de l'époque où elle fut élaborée. « Le premier mérite de cette doctrine, dit M. Cousin, est son incontestable originalité. De tous mes maîtres de France, Maine de Biran, s'il n'est le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modifiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise, qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la partie la moins solide de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. Maine de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations. Disciple de la philosophie de son temps, engagé dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle dans le monde et dans les affaires, après avoir débuté, sous ses auspices, par un succès brillant en philosophie, il s'en écarte peu à peu sans aucune influence étrangère ; de jour en jour il s'en sépare davantage et il arrive enfin à une doctrine diamétralement opposée à celle à laquelle il avait dû ses premiers succès. Quelle lumière lui était venue et de quel côté de l'horizon philosophique ? Elle n'avait pu lui venir de l'Écosse ni de l'Allemagne, il ne savait ni l'anglais ni l'allemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'avait modifié sa propre pensée ; elle s'était modifiée elle-même par sa propre sagacité. » Il serait facile, en présence des manuscrits, de citer un grand nombre de faits à l'appui des paroles qui précèdent, et d'établir de la manière la plus positive que Maine de Biran marcha toujours dans le sentier tracé par ses seules réflexions. Sa grande étude fut de se regarder passer, comme il le dit quelque part ; et c'est en notant avec soin tous les modes de sa propre existence, qu'il en vint à affirmer, contrairement à l'école sensualiste, la nature hyperorganique du principe sentant et mouvant, et, contrairement à la plupart des grandes écoles philosophiques, la priorité de la volonté sur l'intelligence. Suivre, dans une collection complète de ses œuvres, les pas successifs de sa pensée, noter d'année en année les progrès de cette forte intelligence, s'affranchissant graduellement du joug de la tradition condillacienne, et se frayant une voie toujours plus indépendante, serait sans contredit, pour les amis sérieux de la science, une étude du plus haut intérêt.

Non seulement Maine de Biran s'éloigna de la théorie régnante par un mouvement spontané, mais la priorité lui appartient dans le mouvement qui a détrôné en France la philosophie de la sensation. On date communément le commencement de cette révolution de 1811, époque à laquelle MM. Royer-Collard et Laromiguière commencèrent leur enseignement. Or, Maine de Biran avait rompu publiquement avec le condillacisme à une époque bien antérieure. Ses nouvelles doctrines s'étaient fait jour dès 1805, dans le mémoire sur la *Décomposition de la pensée* ; et, en 1807, après avoir lu le travail sur l'*Aperception immédiate*, M. Ancillon écrivait à l'auteur : « Ce qui surtout m'étonne et me réjouit, c'est de voir que vous ne partagez pas la manière de penser de la plupart de vos compatriotes qui, depuis Condillac, ne veulent voir d'autre source de nos connaissances que l'expérience, ne placent cette expérience que dans les sensations, et s'imaginent qu'en analysant le langage, ils résoudront le problème générateur. » La date de la théorie contenue dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, et sa spontanéité, sont deux circonstances qui font du manuscrit de cet ouvrage un document important pour l'histoire de la philosophie française au XIXe siècle.

III. La théorie qui vient d'être exposée a été fort incomplètement connue jusqu'ici, et n'a pu devenir l'objet d'un jugement définitif. Mais elle ne s'arrêta pas à ce point : l'œuvre interne du philosophe continua, et de nouveaux horizons se dévoilèrent à sa pensée. Les imprimés fournissent à peine à cet égard quelques indications vagues et insuffisantes ; les manuscrits offrent, au contraire, une mine féconde à explorer.

Maine de Biran avait accepté les questions philosophiques telles que son siècle les avait posées en France sous l'influence de Locke. Il avait concentré ses recherches sur la question de l'origine des idées. Sa théorie de l'*effort* lui avait fourni à cet égard les solutions qui lui sont propres ; mais cette théorie, qui pouvait jeter du jour sur les conditions de la connaissance, ne fournissait aucune lumière sur sa nature. On pouvait admettre que la présence du *moi* est historiquement l'origine des notions, que ces notions se présentent à la pensée à l'occasion des aspects divers sous lesquels le *moi* s'offre à lui-même, sans qu'il en résultât une doctrine touchant leur valeur. Dire sous quelle condition l'esprit les conçoit, n'était rien affirmer touchant la réalité de leurs objets. L'auteur s'était si bien appliqué à élaguer du point de départ de son système toute notion allant au delà de la manifestation phénoménale du sujet, qu'on pouvait même craindre que, pour être conséquent jusqu'à la fin à ses propres conceptions, il ne fût contraint à anéantir absolument tout élément objectif, et n'arrivât à la doctrine d'une subjectivité absolue. Il semble n'avoir jamais été au fond de sa propre pensée en ce qui concerne la notion de la substance. Il paraît tantôt l'annihiler en présence de la force, et tantôt la limiter au *substratum* de la résistance opposée à l'effort individuel. Ceci n'est guère qu'un cas particulier de la difficulté qu'il éprouve à faire sortir de la combinaison de l'affection et de l'effort cet élément objectif et absolu dont l'esprit humain ne saurait se passer. La dérivation des idées universelles et nécessaires telle qu'il l'établit, à partir du fait primitif, fait reposer leur universalité et leur nécessité sur un fondement contestable. C'est sur ce point que peuvent porter et qu'ont porté en effet les objections les plus sérieuses adressées à Maine de Biran.

Les difficultés que présente cette partie de sa doctrine ne lui avaient point échappé. Longtemps, et dans l'ardeur de la lutte qu'il soutenait contre les théories de sa jeunesse, il fut absorbé par la contemplation d'un seul fait : le fait de l'activité libre qu'il opposait à la théorie de l'homme passif. Mais lorsqu'il fut assez maître de sa propre

pensée pour la juger et regarder au delà, il comprit que cette pensée unique ne suffisait pas à expliquer tout l'homme. Dans des fragments qui datent de 1818, il se montre préoccupé du besoin de cet absolu que sa théorie avait trop négligé : l'effort est la condition tout à la fois des perceptions sensibles et des notions intellectuelles. Mais cet effort ne crée pas les idées plus qu'il ne crée les objets. Les idées ne sont pas volontaires; elles s'imposent, et, parce qu'elles s'imposent, elles se manifestent comme ayant une valeur objective, une valeur absolue. Il faut donc arriver à la conception d'un être absolu qui soit le siége des notions, leur sujet. Cet être est Dieu, et ce n'est qu'en s'élevant à la conception de Dieu, en se plaçant, en quelque sorte, à son point de vue, qu'on peut atteindre ce qu'il y a d'absolu dans l'existence. Il n'y a rien jusqu'ici qui sépare la pensée de l'auteur des doctrines communes à toute l'école spiritualiste; mais, dans son analyse psychologique, il a fait de la volonté la condition de l'intelligence, et ces prémisses fournissent des conséquences qui lui marquent une place à part. Puisque dans le fait primitif, certitude première dont toutes les autres dérivent, le *moi* est l'antécédent de toute connaissance, nous ne pouvons concevoir les idées que dans un sujet conscient. Dieu est donc un être personnel par cela même qu'il est intelligence; s'il est personnel il est libre, la personnalité n'étant que la manifestation de la liberté; un infini sans conscience, une force toute-puissante, mais aveugle, ne peut être nommée Dieu, et le panthéisme n'est qu'une des formes de l'athéisme.

En donnant suite à ces points de vue que l'on rencontre dans des ébauches inachevées et dans les pages d'un *Journal intime*, où, depuis 1814 jusqu'à sa mort, il a déposé le résultat de ses méditations quotidiennes à côté du récit des événements de sa vie, Maine de Biran serait arrivé à établir une métaphysique sur les fondements élargis de sa psychologie; il suivit une autre voie. Sa pensée se détourne à peine un instant de son étude de prédilection; au lieu d'entrer plus avant dans les recherches ontologiques, il continue l'analyse de l'homme, et descend toujours plus profondément dans le sanctuaire de la conscience où de nouvelles découvertes l'attendent.

La volonté est en présence des idées, et se sent la mission de réaliser l'idée du bien; mais quelle est sa puissance? Telle est la nouvelle question qui se présente à notre philosophe. Après s'être demandé : Quelle est l'origine de la connaissance? et avoir répondu : La volonté; il cherche à savoir quelle est la puissance de la volonté. Les idées sont en nous la manifestation de l'être infini, *Deus in nobis*. Si la volonté a naturellement le pouvoir de réaliser tout ce que l'intelligence lui impose, il n'y a rien à demander au delà; et le stoïcisme a connu le secret de notre nature. Cette pensée s'offre parfois à Maine de Biran, et nombre de ses pages sont consacrées à commenter la distinction si nettement établie par l'école de Zénon entre les modes variables de la sensibilité et l'être moral, toujours maître de lui-même. Mais un fait s'offre à son observation, un fait qui, bien constaté, suffit à convaincre d'erreur les prétentions des disciples du Portique. La volonté ne suit pas l'intelligence; et, pour pratiquer le bien, il ne suffit pas de le connaître. L'être moral, dégagé des liens de la nature purement animale, et n'étant plus soumis passivement à toutes les influences de l'organisme, s'élève à la conception des idées. Mais en présence de l'idée du bien, la volonté se sent défaillir; sa propre force lui fait défaut, elle réclame un appui, un secours; les lumières de la raison ne peuvent lui en tenir lieu. Ce secours ne peut venir que de Dieu, source de la force dans l'ordre de la volonté, comme il est la source de la vérité dans l'ordre de l'intelligence.

Le sens intime, en révélant cette vérité, manifeste le fait le plus profond de notre nature. Le *moi* apparaît dans un rapport nouveau. Il n'est pas appelé à triompher de la nature sensible pour subsister par lui-même dans l'isolement; mais il est placé dans l'alternative de la soumission à la nature sensible, vers laquelle le portent ses penchants inférieurs, ou de l'union à la nature divine, par le secours dont ses instincts les plus élevés lui font un besoin. Le secours demandé, le christianisme l'offre sous le nom de *grâce*, et, conduit par le besoin de la grâce, Maine de Biran marche d'une manière toujours plus claire vers le christianisme. Cette marche fait le trait distinctif de la dernière période de son développement. On y trouve tous les caractères de sa pensée. C'est par une voie intérieure qu'il s'avance lentement, et à travers bien des luttes, vers la foi de l'Évangile. Il aperçoit à peine les questions historiques que soulève l'existence du christianisme, et, s'il les mentionne, c'est pour les écarter. Toujours attentif aux faits de sens intime, il place les nécessités de l'âme en présence de la religion, et il croit à l'Esprit-Saint, parce qu'il a besoin de la prière.

Il importe de remarquer cette voie toute subjective et éminemment personnelle. La religion de Maine de Biran n'est point une affaire de spéculation métaphysique, mais l'expression immédiate de ses sentiments intérieurs : ce qu'il demande à la foi, ce n'est pas un complément de ses théories, le moyen de combler une lacune de son système; l'objet immédiat de sa recherche n'est pas un dogme, mais une force, et c'est dans l'ordre moral qu'il trouve la garantie de la vérité. Il est peu de lectures d'un intérêt plus sérieux et plus vif que les pages de son *Journal intime*, où l'on peut suivre d'année en année les hésitations de sa pensée et les luttes de toute nature au travers desquelles se forme et se mûrit son sentiment religieux. Lorsque ces pages seront connues du public, il ne sera plus permis de voir dans la tendance chrétienne qui marqua les dernières années de Maine de Biran, un coup de désespoir provenant de l'insuffisance de son système ou une concession faite à des opinions qui avaient pour elles la faveur du pouvoir. De semblables jugements ne s'expliquent que par une connaissance incomplète des faits. Les seules influences qui se joignirent à l'expérience de la vie pour hâter ses pas dans la voie où il était entré, furent la société de quelques amis, la lecture de l'Écriture sainte et de quelques-uns des grands écrivains de l'Église : Stapfer vécut avec lui dans les relations d'une étroite amitié, et l'homme qui avait commencé avec Condillac, finit sa vie avec la *Bible*, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Pascal et Fénelon.

Arrivé à ce résultat, Maine de Biran ne vit plus dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qu'une exposition insuffisante des faits de la nature humaine, un fragment d'une théorie complète de l'homme. Il n'éprouva pas le besoin de faire un travail absolument nouveau, car ses méditations avaient modifié, sans le détruire, le résultat de ses recherches précédentes; mais il se vit dans la nécessité de refondre son ouvrage et de le compléter. L'ancien manuscrit avait été retouché jusqu'en 1822; le plan du nouveau travail fut déposé sur le papier le 23 octobre 1823. Neuf mois après, l'auteur

était mort. La rédaction était loin d'avoir reçu la dernière main, mais les fragments qui en subsistent, et le plan qui indique leur place, suffisent à se former une idée de ce que serait devenu l'édifice inachevé.

Cet écrit avait pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie*. La distinction de trois *vies* devant épuiser tous les faits que présente l'être humain, avait pris la place des quatre systèmes de l'*Essai*.

La première vie, ou *vie animale*, ne sort pas de la sphère des simples affections de plaisir et de douleur auxquelles correspondent des mouvements instinctifs, déterminés en l'absence de tout élément intellectuel, par les seuls besoins organiques. Cette vie est le siége des passions aveugles et de tout ce qu'il y a en nous d'inconscient et d'involontaire : elle subsiste au sein des développements ultérieurs, car une vie plus élevée s'allie toujours à la vie qui la précède, avec mission de la dominer, mais sans la détruire. On reconnaît à ces traits le *système effectif* de l'*Essai*.

La deuxième vie, ou *vie de l'homme* (qui embrasse les trois systèmes *sensitif*, *perceptif* et *reflexif* de l'*Essai*), commence au mouvement volontaire ; la personnalité est son caractère distinctif. Le *moi*, en se joignant aux impressions animales, y ajoute les éléments de l'intelligence : la pensée et la parole. Les déterminations de la force libre se substituent aux impulsions aveugles de l'instinct.

La troisième vie est la *vie de l'esprit*. Le *moi* n'agit plus dans la lutte contre l'animalité, désormais subjuguée, mais il se tourne vers la source de la lumière et de la force, il s'identifie autant qu'il est en lui avec Dieu, la vérité absolue et le bien absolu. L'effort a fait succéder la deuxième vie à la première ; c'est sous l'influence de l'*amour* que le *moi* est poussé à se déposséder lui-même, à chercher son bien dans la subordination de sa volonté à la volonté de l'être qui lui apparaît comme l'idéal de toute beauté et de toute perfection.

La théorie de la troisième vie est le résumé des dernières observations de Maine de Biran. Ce qui la distingue surtout, au point de vue psychologique des doctrines précédentes de l'auteur, c'est le rôle assigné à l'activité personnelle. Cette activité n'est plus le terme, mais un état intermédiaire, la condition du passage à un état plus élevé : « L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit, et à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci en y laissant absorber, sans *moi*, sa personnalité, sa liberté, et en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure. Il résulte de là, que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent également se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité ; mais, dans l'un, c'est pour se perdre en Dieu ; dans l'autre, c'est pour s'anéantir dans la créature. » Des deux parts l'effort tombe, la lutte cesse, et l'homme double se réduit à l'unité de la vie animale, sous le joug des passions, ou à l'unité de la vie divine, sous l'influence de l'esprit. La deuxième vie qui constitue l'homme agissant, a pour but de préparer la troisième. L'effort et la prière, qui supposent encore l'activité, sont les deux conditions imposées à celui qui aspire à trouver la paix dans la vie supérieure. L'erreur des quiétistes est de méconnaître cette condition de notre nature, et de supprimer la liberté avec l'action. L'erreur des stoïciens est de s'en tenir à la deuxième vie et de placer, dans la sphère de la lutte et du trouble, une paix qui ne peut exister que lorsque la vie de l'esprit a remplacé la vie propre du *moi*. Le christianisme seul a connu notre nature tout entière, seul il a connu la vie spirituelle pour laquelle nous sommes faits et dont les caractères se trouvent si visiblement empreints dans l'Évangile.

Telles furent les dernières pensées de Maine de Biran, ainsi qu'elles résultent de l'étude de ses derniers manuscrits. Si nous jetons, en terminant, un coup d'œil général sur la série entière de ses écrits, nous reconnaîtrons que ses travaux peuvent être rapportés à trois périodes de sa vie intellectuelle.

Dans la première, que le mémoire sur l'*Habitude* termine et résume, sa pensée, captive encore dans les liens de la tradition, subit les théories sensualistes, tout en manifestant des tendances qui font entrevoir déjà un prochain affranchissement.

La deuxième période s'ouvre par le mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, et se ferme par l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qui développe et complète, sans en modifier les bases, les doctrines du premier écrit. Le philosophe constatant les faits de la volonté, le rôle de l'activité, dans toutes les opérations des sens et de l'intelligence, rompt avec les doctrines qui avaient présidé à ses premières études et se fraye une voie originale.

La troisième période ne compte qu'un seul travail, et un travail inachevé : les *Nouveaux essais d'anthropologie*. Au delà des perceptions des sens et de l'activité volontaire, au-dessus de la sphère du monde sensible et de la personnalité humaine, en rapport avec ce monde seulement, l'auteur, pénétrant jusque dans le plus intime sanctuaire de l'âme, y discerne cette partie supérieure préparée pour s'unir à Dieu par l'amour, et pour puiser la force à la source dont elle émane.

Ces trois moments du développement philosophique de Maine de Biran offrent une frappante analogie avec les trois divisions du dernier cadre dans lequel il voulait jeter sa pensée avec les trois vies. Sa doctrine de l'homme est sa propre histoire.

Les écrits publiés de Maine de Biran sont contenus dans ses *Œuvres philosophiques* éditées par Victor Cousin, 4 vol. in-8, Paris, 1841, et ses *Œuvres inédites* éditées par Ernest Naville, avec la collaboration de Marc Debrit, 3 vol. in-8, Paris, 1859. Cette dernière publication est ouverte par une introduction de l'éditeur exposant l'œuvre entière de M. de Biran, avec le secours de ses manuscrits non encore imprimés. Pour l'appréciation de sa doctrine, on peut consulter la plupart des récentes histoires de la philosophie, entre autres celle de M. Damiron, et les écrits spéciaux de M. Oscar Merten : *Étude critique sur Maine de Biran*, in-8, Namur, 1865 et de M. Élie de Biran : *Étude sur les œuvres philosophiques de Maine de Biran, faite à l'occasion des leçons de M. Caro*, in-8, Paris 1868. Un volume intitulé : *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857 (2e édition, 1874), renferme la biographie du philosophe et des extraits de son journal intime. Ce volume a donné lieu à la publication d'une *Étude sur Maine de Biran d'après le journal intime de ses pensées*, par Auguste Nicolas, 1 vol. in-12, Paris, 1858. M. Jules Simon a consacré un article à Maine de Biran dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 novembre 1841. Un autre article sur Maine de Biran fait partie des *Moralistes et Philosophes*, par Ad. Franck, 1 vol. in-8, Paris, 1872. E. N.

MAIRAN (Jean Jacques Dortous de), né à Béziers en 1678, est connu et estimé comme un physicien éminent et un écrivain distingué. Il fut, pendant une longue vie, qui se termina en 1771, un des membres les plus laborieux de l'Académie des sciences où il eut l'honneur de remplacer Fontenelle, sans le faire trop regretter, en qualité de secrétaire perpétuel. Les éloges des dix académiciens morts pendant les trois années qu'il consentit à garder cette charge (Paris, 1747, in-12) ne contiennent pas beaucoup de philosophie, mais il a pourtant droit à une mention dans l'histoire de cette science, et cela pour deux raisons. La première c'est son attachement inébranlable au cartésianisme, qu'il défendit jusqu'au bout contre la doctrine qui allait le remplacer. La physique de Descartes lui paraissait meilleure que celle de Newton; il préférait « la très-grande et très-belle théorie des tourbillons » à celle de la gravitation, ou plutôt de l'attraction qui ramène, dit-il, dans la science les qualités occultes, ou du moins y introduit « une force metaphysique inconnue » pour expliquer le mouvement. Il semble craindre que si le cartésianisme succombe de ce côté il ne reste rien des vérités dont il est l'expression; « car, dit-il, l'esprit du cartésianisme c'est le mécanisme. » Mais toutefois il n'est pas aveuglément opposé aux idées nouvelles; il voudrait les concilier avec celles qui lui sont chères. Un motif plus sérieux de ne pas omettre son nom, c'est sa correspondance avec Malebranche. Mairan l'avait connu dans un premier voyage qu'il fit tout jeune encore à Paris, et le grand oratorien avait eu, nous dit-il, la « bonté de lui expliquer le livre de M. de L'Hôpital, et de lui donner plusieurs autres instructions de mathématique et de physique. » En 1713 Mairan avait trente-cinq ans; il habitait Béziers, et s'était pris depuis peu d'un goût très-vif pour la philosophie Les ouvrages de Descartes, de Malebranche, de Pascal avaient confirmé ses sentiments religieux. « J'ai joui, écrit-il, de cette douce persuasion, sans qu'elle ait été troublée ni par les arguments des incrédules, ni par le ris moqueur des gens du monde, jusqu'à ce que les œuvres de Spinoza, et surtout son éthique ou sa philosophie, me tombèrent entre les mains. » Il avoue qu'il l'a lu et relu, médité dans la solitude, qu'il le trouve solide et plein de bon sens, qu'il ne sait pas où rompre la chaîne de ses démonstrations. « Développez-moi, de grâce, les paralogismes de cet auteur, ou ce qui suffit, marquez-moi le premier pas qui l'a conduit au précipice, s'il est vrai, comme je veux le croire, qu'il y soit tombé.... Les prétendues réfutations qu'on en a données ne font que blanchir contre lui; on ne l'entend pas.... on y confond, pour l'ordinaire, les abstraits qui n'existent que dans notre esprit avec les êtres actuels qui en renferment l'idée; et l'on y substitue sans cesse les intérêts particuliers de l'homme ou ses désirs aux lois générales et immuables de la nature. » Aussi Mairan se voit enlacé comme tant d'autres par ce tissu de raisonnements qui menacent d'étouffer ses croyances, et il invoque à son secours le juge sévère pour qui Spinoza est un misérable, et son système « un monstre et une épouvantable et ridicule chimère ». De là une correspondance qui renferme en tout huit lettres dont la dernière est datée du mois de septembre 1714, un an avant la mort de Malebranche. Ces précieuses lettres étaient depuis longtemps entre les mains d'un professeur de la faculté de Paris, M. Milon, qui pour une raison ignorée les tenait cachées. Vendues après sa mort, elles ont été publiées en 1841 par M. Feuillet de Conches. Les réponses de Malebranche aux pressantes instances de son correspondant ne sont pas faites pour dissiper ses incertitudes, et lui découvrir le paralogisme; elles semblent fuir devant le débat. La difficulté est grande en soi; elle est insurmontable pour un cartésien qui professe la théorie de l'étendue intelligible. Mairan relève avec une logique inflexible les hésitations de Malebranche; il lui oppose ses propres idées, lui demande en quoi elles diffèrent de celles de Spinoza, et prouve que si elles s'en distinguent, elles ont pour conséquence la négation absolue de l'existence des corps. Enfin, Malebranche lui indique la cinquième démonstration de l'*éthique* comme l'endroit où se cache le vice de tout le système; mais lui-même en semble peu convaincu, et conclut ainsi : « Pour moi, je ne bâtis que sur les dogmes de la foi dans les choses qui la regardent, parce que je suis certain par mille raisons qu'ils sont solidement posés. » Mairan a-t-il trouvé de lui-même le moyen d'échapper au spinozisme? Il est permis de le croire : il est resté toute sa vie attaché aux vérités que le panthéisme détruit; et sa correspondance montre que ce n'était pas un esprit facile à convaincre ni disposé à croire en dépit de sa raison. E. C.

MAISTRE (le comte Joseph-Marie de) naquit à Chambéry, le 1er avril 1753. Son père était président au sénat de Savoie. Son éducation fut dirigée avec soin et persévérance par sa famille, et il répondit à cette sollicitude par un travail soutenu et d'heureuses dispositions. A vingt ans, il avait pris tous ses grades à l'université de Turin, et l'année suivante, 1774, il entra dans la magistrature. En 1788, il fut promu à la dignité de sénateur. Forcé de s'expatrier à la suite de l'invasion française en 1792, il fixa son séjour à Lausanne jusqu'en 1797. Il revint alors en Piémont, d'où il se réfugia à Venise. Appelé en 1800 auprès du roi de Sardaigne, dont l'autorité était réduite à cette île, il y fut nommé régent de la grande chancellerie du royaume. En 1803, il fut envoyé en ambassade à Saint-Pétersbourg, d'où il ne revint qu'au mois de mai 1817. Il mourut le 26 février 1821, dans sa soixante-huitième année. - La critique littéraire peut se plaire à reconnaître, dans les écrits du comte de Maistre, un style nerveux et hardi, un tour original, des expressions quelquefois hasardées, souvent pittoresques; la biographie peut décrire les qualités solides ou aimables de l'écrivain; elle peut nous apprendre que ce dur panégyriste du bourreau était ému, sur son siége de magistrat, de la seule pensée d'une condamnation à mort; que ce défenseur fanatique de la vengeance divine et des châtiments de la colère du ciel pratiquait les plus douces vertus du christianisme. Il y a de ces contradictions dans la nature humaine, et nous sommes tout disposés à admettre ces contrastes, du moins à les regarder comme possibles. Mais la critique philosophique n'a point à s'arrêter au style de l'écrivain, ni aux vertus de l'homme privé; elle ne juge point l'homme sur ces données incomplètes, sur l'enthousiasme de ses amis ou les passions de ses adversaires; elle soumet à l'analyse le principe générateur d'un système, elle le poursuit dans ses conséquences, le rattache aux systèmes déjà connus, ou l'en distingue; elle en détermine la valeur soit réelle et absolue, soit historique et relative.

Des ouvrages de de Maistre, les seuls qui se rattachent à la philosophie proprement dite, sont les *Soirées de Saint-Pétersbourg* et l'*Examen de la philosophie de Bacon*. Les autres : l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, *le Pape*, les *Considérations sur la France*, etc., consacrées à l'exposition et à la dé-

fense des vues sociales de l'auteur, sont un reflet très-vif de ses principes philosophiques, mais ne sauraient être regardés comme des ouvrages de philosophie.

Peut-être serait-il plus exact de dire au contraire que la philosophie de de Maistre est un reflet fidèle de ses idées sociales, ou même de ses passions politiques. Mais il ne s'agit pas ici de faire la psychologie propre de l'auteur, et de rechercher le rapport secret qui peut expliquer ses doctrines par ses sentiments, ou ses sentiments par ses doctrines; nous ne devons juger et nous ne jugeons que ses écrits.

De Maistre n'a pas entrepris de traiter l'ensemble de la philosophie, ni quelqu'un des sujets sur lesquels s'est exercée la science contemporaine. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ont plutôt pour but la défense d'une question de théologie, écrite dans la langue des gens du monde, qu'un travail réellement philosophique. L'auteur se propose, dans cet écrit, de justifier ou d'expliquer le gouvernement temporel de la Providence, de montrer comment les malheurs qui fondent sur l'humanité ne sont en contradiction avec aucun des attributs que nous reconnaissons en Dieu. La question est, en effet, difficile, et les philosophes qui ne tentent pas de l'expliquer sont certainement plus modestes que les demi-théologiens, tels que de Maistre, qui en trouvent la solution toute simple. Pourquoi l'homme souffre-t-il? Parce qu'il le mérite, et il le mérite parce qu'il est coupable. Tel est le principe qui domine toute la philosohie de de Maistre; et il serait difficile de trouver, dans toute l'étendue des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, quelque souvenir de la miséricorde divine qui atténuât la dureté des tableaux auxquels se plaît la plume de l'auteur.

De Maistre part donc du péché originel, et l'on voit que, dès les premiers pas, nous sommes déjà en pleine théologie chrétienne. Il y ajoute, il est vrai, des faits qu'il serait difficile de justifier les livres saints à la main, tels, par exemple, que la science prodigieuse des générations antédiluviennes. La grandeur de la punition dont le déluge frappa l'humanité suppose la grandeur du crime, et le crime se mesurant à la science du coupable, la grandeur du crime démontre invinciblement l'étendue de la science. Telle est la manière de raisonner de de Maistre. Tout cela, comme on le voit, est peu philosophique; les conséquences le sont moins encore, ou plutôt elles sont la négation la plus complète de toute philosophie digne de ce nom. L'homme est coupable, c'est surtout ce que l'on aperçoit en lui, c'est là le fond de sa nature; or quelle est l'idée corrélative du crime, si ce n'est celle du châtiment? Que l'on applique donc cette idée à toutes les questions soulevées par le livre des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, on obtiendra aussitôt, et sans peine, la solution indiquée par de Maistre. De là, dans la plupart des ouvrages de cet écrivain, ce panégyrique du bourreau, de la guerre, des grandes catastrophes de la nature, que de Maistre affecte de considérer comme les événements les plus ordinaires, et qui méritent à peine l'attention d'un grand esprit; de là encore cette doctrine de la nécessité d'une expiation, et par suite cette théorie par laquelle l'auteur explique les sacrifices humains dont s'est souillée l'antiquité, et qu'il considère, après quelques autres écrivains aussi malheureusement inspirés, comme un pressentiment confus, un signe prophétique de la mort de Jésus-Christ.

De cette doctrine qui regarde *la souveraineté et le châtiment comme les deux pôles sur lesquels Dieu a jeté notre terre* (*Soirées*, édit. de 1831, t. I, p. 40) et qui présente Dieu dans un état continuel d'irritation et de vengeance, il résulte une idée de Dieu que repoussent les formes abstraites de l'intelligence, et les véritables instincts du cœur de l'homme. A une époque où les progrès de la pensée élèvent l'esprit humain à une notion de plus en plus pure du principe créateur, de Maistre s'est trouvé, au contraire, tout naturellement porté à en rabaisser l'idée aux conditions de l'anthropomorphisme le plus grossier et le plus choquant. On peut dire que c'est là le caractère le plus général et le plus saillant de son ouvrage. Nous n'en citerons qu'un exemple, tout à fait propre à faire ressortir le caractère antiphilosophique de cette éloquence passionnée. De Maistre suppose qu'un de ses adversaires lui représente que Dieu est injuste, cruel, impitoyable, qu'il se plaît au malheur de ses créatures, et conclut qu'il ne faut pas le prier : « Au contraire..., répond-il, et rien n'est plus évident : *Donc il faut le prier et le servir avec beaucoup plus de zèle et d'anxiété* que si sa miséricorde était sans bornes comme nous l'imaginons. Je voudrais vous faire une question : Si vous aviez vécu sous les lois d'un prince, je ne dis pas méchant, prenez bien garde, mais seulement sévère et ombrageux, jamais tranquille sur son autorité, et ne sachant pas fermer l'œil sur la moindre démarche de ses sujets, je serais curieux de savoir si vous auriez cru pouvoir vous donner les mêmes libertés que sous l'empire d'un autre prince d'un caractère tout opposé, heureux de la liberté générale, se rangeant toujours afin de laisser passer l'homme, et ne cessant de redouter son pouvoir, afin que personne ne le redoute? Certainement non. *Eh bien! la comparaison saute aux yeux et ne souffre pas de réplique.* Plus Dieu nous semblera terrible, plus nous devrons redoubler de crainte religieuse envers lui, plus nos prières devront être ardentes et infatigables, car rien ne nous dit que sa bonté y suppléera. La preuve de l'existence de Dieu précédant celle de ses attributs, nous savons *qu'il est* avant de savoir *ce qu'il est;* même nous ne saurons jamais pleinement *ce qu'il est*. Nous voici donc placés dans un empire dont le souverain a publié, une fois pour toutes, des lois qui régissent tout. Ces lois sont, en général, marquées au coin d'une sagesse, et même d'une bonté frappante; quelques-unes néanmoins (je le suppose dans ce moment) paraissent dures, injustes même, si l'on veut : là-dessus, je demande à tous les mécontents, que faut-il faire? Sortir de l'empire, peut-être? impossible : il est partout, et rien n'est hors de lui. Se plaindre, se dépiter, écrire contre le souverain? c'est pour être fustigé ou mis à mort. Il n'y a pas de meilleur parti à prendre que celui de la résignation et du respect, je dirai même de l'*amour*; car puisque nous partons de la supposition que le maître existe et qu'il faut absolument *servir*, ne vaut-il pas mieux (quel qu'il soit) le servir par amour que sans amour? » (*Soirées*, t. II, p. 128-130.)

Ce qui *saute aux yeux*, c'est l'iniquité révoltante d'une semblable doctrine. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* sont partout écrites avec la même violence, et c'est cependant le titre principal que puisse faire valoir de Maistre au nom de philosophe. Quelques aperçus ingénieux, souvent plus brillants que solides, ne sauraient suppléer à cette absence complète de considérations vraiment dignes du nom de science.

Il est facile de comprendre qu'avec de telles idées de Maistre ait consacré un ouvrage entier à l'apologie de l'inquisition, et que, dans son livre de la *Révolution française*, il ne voie que des supplices et ne respire que la vengeance. Mais un assez grand nombre de passages des écrits de de Maistre suggère cette remarque importante,

qu'il s'arrête beaucoup plus à l'utilité qui peut résulter d'une doctrine dans son application à ce monde, qu'à ce qu'elle a de vrai en soi. « Combien d'hommes légers, dit-il, ont ri de la *sainte ampoule*, » ne croirait-on pas que de Maistre y croit fermement? « Sans songer, continue-t-il, que la sainte ampoule est un hiéroglyphe » (*du Principe générateur, etc.*, p. 42, édit. de 1833). — C'est surtout dans son ouvrage sur le *Pape* que de Maistre a laissé voir cette disposition à considérer comme vrai ce qui est utile. Partout l'infaillibilité pontificale y est regardée comme un attribut qu'il faut regarder dans l'homme revêtu de l'autorité, que cet attribut lui appartienne ou non en réalité. C'est cette tendance du livre tout entier qui l'a rendu suspect au pouvoir même dont il s'est fait le défenseur. Il semble, il est vrai, naturel d'admettre que la souveraineté doive être la conséquence de l'infaillibilité; mais que l'infaillibilité soit nécessairement celle de la souveraineté!... un pareil excès ne peut être que la suite du renversement de tous les principes : car il faut, dans ce cas, se décider à admettre que l'ignorance et le vice, revêtus de la souveraineté, deviennent immédiatement lumière et vertu, et que des actions, criminelles dans tous les hommes, changent de nature lorsqu'elles sont accomplies par les dépositaires de la puissance politique et religieuse. On serait autorisé à conclure, d'après de semblables passages, que de Maistre n'avait du principe absolu de toute vérité qu'une idée confuse, et que, sous l'empire de ses préoccupations politiques, il confondait avec le droit tout ce qui pouvait affermir les pouvoirs traditionnels, et conserver l'ordre établi. C'est là, quoi que puissent prétendre ses disciples, le dernier mot de sa doctrine.

Deux célèbres philosophes, Locke et Bacon, ont été, en particulier, les objets de l'animadversion de de Maistre. L'histoire de la philosophie, plus sage que cet écrivain passionné, a marqué la place de ces deux hommes dans le développement successif de l'esprit philosophique et de l'esprit scientifique. Elle n'a point méconnu leurs erreurs, mais elle en a assigné la cause, elle en a suivi les conséquences, elle a marqué avec précision le terme ou le progrès de leur influence. Elle a considéré Locke comme un des hommes qui se sont livrés les premiers, avec une grande sagacité, à l'observation psychologique, observation timide encore, incomplète, erronée souvent, mais qui, corrigée et développée, a ouvert la voie à d'importants travaux. Au milieu des écarts de l'imagination de Bacon, sans s'arrêter à ses découvertes le plus souvent hasardées ou suspectes, l'histoire des sciences a reconnu qu'il a, parmi nous, rendu le premier à l'induction son importance véritable, qu'il en a tracé les règles, et que le développement atteint de nos jours par les sciences physiques et naturelles est sorti de cette idée féconde. Dans l'examen fait par de Maistre on ne trouve rien de cette sage appréciation qui fait la part de l'erreur et celle de la vérité, de cette critique impartiale qui sait ce qu'elle doit accorder au temps, aux difficultés, aux lenteurs inévitables de l'observation et de l'analyse. Partout la passion, le sarcasme s'exerçant sur des erreurs de détail, sur des formes surannées, et passant à côté des vérités fécondes que la postérité s'est empressée de recueillir et d'étudier.

En résumé, le comte de Maistre a mis un talent remarquable de style au service d'une idée exclusive, peu originale, empruntée aux traditions de l'Europe catholique, et poussée par lui jusqu'à la dernière exagération. Si quelquefois un mot saisit l'attention par sa nouveauté ou sa violence, et fait supposer à l'idée une portée extraordinaire, on ne tarde pas, le plus souvent, à s'apercevoir qu'on a été un instant dupe d'un artifice de style, ou d'une hardiesse de langage, et la raison fait bientôt justice de ce moment de séduction. Si la philosophie est la réflexion appliquée aux vérités premières, à celles qui, dans la religion comme dans la science, dominent tous les développements de la pensée; si cette réflexion doit être calme et impartiale, il est impossible d'accorder à de Maistre le nom de philosophe. Mais comme, des matières qu'il a traitées, plusieurs appartiennent à la philosophie; comme son nom et ses travaux sont célèbres, ses écrits très-répandus, nous avons dû lui consacrer quelques pages.

Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* n'ont été imprimées qu'après la mort de l'auteur, en 1821.

Les ouvrages de de Maistre ont été imprimés complets de 1821 à 1836. La *Revue des Deux-Mondes* (t. III, 13ᵉ année) a publié sur cet écrivain un article rempli de précieux documents; mais ce morceau, dû à la plume de Sainte-Beuve, est beaucoup plus biographique et littéraire que philosophique. Il peut néanmoins être lu avec intérêt et avec fruit. On peut consulter encore Baudrillart, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8; Ad. Frank, *Philosophie du droit pénal*, in-18, Paris, 1864. H. B.

MAJEUR, **MAJEURE**, voy. Syllogisme.

MAJOR (Jean), ou plutôt Jean **MAIR**, né à Hadington, en Écosse, dans les dernières années du XVᵉ siècle, étudia les belles-lettres à Paris, au collége de Sainte-Barbe, et la théologie au collége de Montaigu. Reçu docteur en 1506, il enseigna la philosophie, dans cette dernière maison, avec un succès qui nous est attesté par tous les historiens. Il eut pour auditeurs et pour disciples principaux Jacques Almain, Robert Cenalis, Jérôme de Hangest. Il mourut en 1540, dans sa patrie. Des ouvrages que nous a laissés Jean Major, quelques-uns appartiennent à la théologie proprement dite : ce sont des commentaires sur les livres saints; d'autres ont pour objet la nature et l'étendue de la puissance ecclésiastique. Nous ne désignerons ici que ses traités philosophiques. C'est d'abord un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, publié à Paris, en 1526; des *Opuscules* imprimés à Lyon en 1514, et un commentaire sur les *Sentences*, divisé en quatre livres, qui furent d'abord publiés séparément, à Paris, en 1509, 1516, 1517, 1519, 1528, et réunis ensuite en un seul volume, par Jean Petit et Josse Bade, sous ce titre : *Joannis Majoris, Hadingtonani, in primum magistri Sententiarum disputationes et decisiones nuper repositæ*, petit in-fᵒ, 1530. Ce titre n'indique que des décisions sur le premier livre des *Sentences*: mais il n'est pas exact.

Jean Major est compté par Tennemann dans la légion des scotistes. Il se pose souvent, en effet, comme défenseur de Duns-Scot, mais avec le dessein d'atténuer par des explications ce qui, dans les écrits du maître, peut sembler trop résolu. Or, il y a, dans ces explications tard venues, beaucoup plus de jeux d'esprit que de bonnes raisons : pour s'en convaincre, on n'a qu'à parcourir les chapitres du commentaire sur les *Sentences* dans lesquelles Jean Major aborde les questions si délicates de l'univocation de l'être et des idées divines (*In prim. Sent.*, dist. 3, quæst. 5, et dist. 36, quæst. unica). Nous nous arrêterons plus longtemps sur ce docteur, pour rappeler quel fut son sentiment sur la question des espèces sensibles, des intermédiaires de la sensation. Saint Thomas avait formellement nié l'existence de ces espèces, admettant, toutefois, comme intermédiaires de la perception intellectuelle, les fantômes, et, comme produits des opérations finales de l'en-

tendement, les espèces intellectualisées, c'est-à-dire les idées prises pour des entités permanentes du genre de la substance, et localisées dans le trésor de la mémoire. Duns-Scot avait reproduit cette thèse idéologique, et avait, en outre, manifesté quelque penchant à réaliser, dans l'espace moyen, cette multitude de petits êtres, de corpuscules émanés des choses, que l'on traitait comme des chimères dans l'école de saint Thomas. Guill. d'Ockam était ensuite venu, semblable au héros des poëmes d'Ossian, combattre et mettre en fuite toutes ces ombres vaines. S'il est vrai que Duns-Scot ne s'est jamais clairement, résolûment prononcé pour l'hypothèse des espèces sensibles, il ne faut pas dire, toutefois, que cette hypothèse n'appartient pas à son école. On la rencontre, en effet, dans les écrits de plusieurs scotistes. Voici ce que déclare, sur ce point, notre Jean Major : « Certains docteurs, et entre autres Ockam et Durand (Durand de Saint-Pourçain), soutiennent qu'il n'existe dans l'espace intermédiaire aucune espèce sensible. Les seules causes opérantes dans l'acte de la sensation sont, disent-ils, l'objet présent et le sujet en puissance de sentir. Mais j'argumente ainsi contre cette doctrine. Le moteur et la chose mue doivent être *ensemble* (*simul*), comme le fait remarquer le commentateur (Averroès) au septième livre de la *Physique* (texte 9), et souvent l'objet, comme, par exemple, un astre céleste, est bien distant de la puissance visive de l'homme terrestre. Donc, qu'on me dise, sans admettre les espèces, comment il se fait que tant de couleurs se distinguent sur le cercle solaire ou sur l'iris; comment se représente sur l'eau l'image d'une pièce de monnaie qui, dans le même temps, n'apparaît pas dans l'air. En outre, quand je vois le dos de Socrate sur un miroir que je place devant moi, d'où vient cette représentation, si ce n'est des espèces qui se réfléchissent sur le miroir poli? Si je veux voir le cercle tracé sur ma tête par la tonsure, je place au-dessus un miroir, un autre miroir devant mes yeux, et toutes les formes reproduites en ligne droite par le premier viennent se réfléchir sur le second : or, que l'on supprime les espèces, et cela n'a pas lieu. On n'explique pas davantage, sans les espèces, comment l'interposition des lunettes agrandit les objets et donne aux vieillards la faculté de lire, etc., etc. » Ces raisons posées, contredites, confirmées, J. Major énonce sa conclusion dans les termes suivants, qui résistent à une traduction littérale : « Teneo ergo partem affirmativam quæstionis : ponendas scilicet esse species sensibiles in medio, a visibili productas, ac specie differentes ab ipsis sensibilibus. Quod non videtur, nisi excellentes fuerint : sed sunt medium videndi, sicut aer. Exteriorem visionem video quæ minime ab oculo exteriori videtur; ea propter species visibiles, audibiles, et secundum denominationem aliorum trium sensuum denominantur. » (*In primum Sent.*, dist. 3, quæst. 4.) Ainsi, voilà bien la thèse des intermédiaires de la sensation présentée par un disciple de Duns-Scot. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que cette erreur tant de fois condamnée, tant de fois reproduite, ne peut être mise au compte d'Aristote, et ne se trouve dans les écrits d'aucun péripatéticien sincère. C'est une des mille fictions du réalisme intempérant.

On peut consulter sur J. Major : Thomas Dempster, *Hist. ecclesiast. Scot.*, lib. XII. — De Launoy, *Hist. Navarræ*; — Ellies Dupin, *Biblioth. ecclésiastique* (XVIe siècle). B. H.

MAL. Considéré d'une manière abstraite, le mal est la négation ou l'opposé du bien. Or, le bien, pour un être, est l'entier et facile développement de sa nature conformément à elle-même, à sa fin, ou à sa loi. Dieu seul réalise pour nous l'idée du bien absolu, parce qu'il possède la plénitude de l'être et ne rencontre aucune limite à ses attributs. Aussi Dieu jouit-il d'une félicité sans borne.

L'idée de l'être parfait exclut donc la possibilité du mal comme sa propre négation. Dans les êtres créés et finis, le mal consiste dans leur imperfection même, ou dans un désaccord entre leur nature et leur fin, leurs actes et leur loi. L'accomplissement complet, régulier et facile de toutes les fins particulières concourant à une fin générale, est l'ordre ou le bien général; la dérogation à l'ordre, l'infraction à la loi universelle ou à celles qui régissent chaque être en particulier constituent le mal.

On le voit, le mal n'est pas en soi quelque chose de positif; il se résout, soit dans une négation, une imperfection, un défaut, soit dans un désaccord entre la fin des êtres et leur développement. — Telle est l'idée abstraite et métaphysique du mal.

Si de ces définitions générales nous passons à l'examen des différentes espèces de maux ou des formes que le mal affecte dans les existences diverses dont se compose le monde créé, nous serons conduits à des distinctions qui n'ont échappé à personne, mais qu'il s'agit de préciser.

L'univers, envisagé dans son ensemble, est non-seulement l'œuvre de Dieu, mais sa manifestation. Les lois qui le régissent sont les lois mêmes de l'intelligence divine, la pensée de Dieu vivante et réalisée; elles font sa durée, sa stabilité comme son harmonie et sa beauté. Toutefois, dans cet admirable concert d'existences qui toutes concourent au même but, et accomplissent tant de mouvements divers avec une régularité qui ne se dément jamais, n'y a-t-il rien qui trahisse l'imperfection de l'œuvre, sinon de l'ouvrier; quelque défaut ou vice secret qui doive miner tôt ou tard l'ensemble et entraîner sa ruine? Sans vouloir juger cette question, nous dirons que, le monde fût-il éternel, on ne peut toujours admettre que l'effet puisse égaler la cause et la contienne tout entière; l'œuvre est inférieure à l'ouvrier, la copie au modèle. Dieu, d'ailleurs, crée dans l'espace et dans le temps; le monde participe de la mobilité et de l'instabilité attachées aux choses finies; il n'y a rien en lui d'immuable que ses lois, qui sont un reflet de l'intelligence divine.

Si nous concentrons nos regards sur la portion de cet univers à laquelle nous sommes fixés, nous remarquerons comme deux systèmes qui se tiennent et s'harmonisent entre eux, mais restent profondément distincts : le monde des êtres inanimés ou animés qui accomplissent fatalement et aveuglément leur destination, et le monde des êtres intelligents et libres : la nature et l'homme.

En quoi consiste le mal dans la nature?

Le globe que nous habitons, envisagé physiquement, est loin de nous offrir le spectacle d'une harmonie parfaite et constante. L'ordre ne s'y est pas établi tout d'un coup, mais à la suite de bouleversements dont il porte partout la trace. Des espèces entières ont disparu dans ces luttes violentes. La guerre et la discorde se continuent; ce qu'attestent de fréquentes perturbations, soit accidentelles, soit périodiques, des tremblements de terre, des inondations, des tempêtes et des orages, la rigueur des climats, l'intempérie des saisons. Tout cela révèle un antagonisme permanent entre les forces physiques. La nature recèle dans son sein une foule de causes de destruction qui menacent sans cesse les êtres distribués à sa surface et rendent leur existence précaire.

Quant aux êtres particuliers eux-mêmes, on remarque entre eux une inégalité frappante : minéraux, cristaux, plantes, animaux avec leurs diverses espèces et la variété des individus, ont reçu l'existence et la vie à des degrés différents. On pourrait déjà voir un mal dans cette imperfection relative ; mais le mal sérieux et réel n'est pas là : il est dans l'impossibilité pour chaque individu de développer complétement et facilement la portion d'être qui lui a été dévolue, d'exister d'une manière conforme à sa nature et à ses tendances, de réaliser sa loi et d'accomplir sa fin. Tous y tendent, y aspirent, font effort pour y arriver, et tous éprouvent résistance, arrêt, empêchement, limitation. Le minéral lutte contre les forces physiques et chimiques qui tendent à séparer ses éléments. L'être organisé ne se conserve et ne se développe qu'à condition de soustraire en partie la matière à ses lois générales. La multiplicité des organes de la plante, leur délicatesse et leur jeu compliqué l'exposent à une foule de déviations, de froissements, d'atteintes soit intérieures soit extérieures ; elle croît au milieu de circonstances plus ou moins propices ou défavorables qui tiennent au sol, au climat, à la culture, à ses relations avec les objets qui l'entourent et qui lui disputent sa place au soleil ou sa nourriture, la gênent dans son développement, la font dépérir ou la détruisent. L'animal est exposé à l'action de toutes ces causes et d'une multitude d'autres. Son organisation est plus parfaite, ses appareils sont plus compliqués, ses fonctions plus nombreuses ; les centres de la vie chez lui sont mieux déterminés ; mais par là même, son existence est plus fragile, ses besoins sont plus multipliés, leur satisfaction dépend d'un plus grand nombre de conditions qui rarement se trouvent bien remplies. Ses relations avec les autres êtres sont plus étendues et plus variées, ce qui augmente pour lui les périls, les chances de mal ou de destruction. Les espèces animales elles-mêmes se font une guerre d'extermination et ne peuvent subsister qu'aux dépens les unes des autres. Les instincts, les mœurs, les besoins dans le règne animal ont été opposés de façon à amener des conflits violents, la mort et la destruction des individus.

Mais ici le mal nous apparaît sous un nouvel aspect. L'animal possédant un certain degré d'intelligence ne peut rester indifférent au bien et au mal qui se passent en lui ; il a conscience des divers états où sa nature est satisfaite ou contrariée ; il éprouve du plaisir dans le premier cas, de la douleur dans l'autre. La souffrance, chez les êtres doués de sensibilité, est la conséquence du mal réel qu'éprouve leur nature. Or, ce mal qui s'ajoute au premier est aussi abondamment répandu que celui dont il est la suite et le signe. Tout être sensible est condamné à payer un large tribut à la douleur, toute créature vivante souffre et gémit, depuis l'insecte caché sous l'herbe, que votre pied a foulé par mégarde, jusqu'à l'homme que vous croyez heureux, parce qu'il est assis sur un trône et qu'il habite sous des lambris dorés.

Nous ne voulons pas ici, en parlant de l'homme, refaire l'œuvre des poëtes, répéter la plainte éternelle qui retentit à travers les siècles, depuis le berceau du monde ; nous n'essayerons pas non plus, à l'exemple de certains publicistes de nos jours, de tracer le sombre tableau des souffrances individuelles et des misères sociales. On sait quels terribles et mélancoliques accents la poésie lyrique de tous les peuples a tirés de ce sujet, qui sert de préambule à toutes les utopies contemporaines. Mais, avant de chercher l'origine et l'explication du mal particulier à l'homme, il est nécessaire de bien constater sa véritable nature. Ne pouvant traiter le sujet dans son entier, nous insisterons sur ce point trop oublié ou méconnu aujourd'hui par tous les faiseurs de systèmes qui rêvent un idéal impossible à réaliser. Nous ferons voir que le mal et le malheur tiennent à la constitution même de l'homme et du monde où il est placé, et non à des causes accidentelles dépendantes de sa volonté. Nous voulons par là qu'il reste bien démontré que le bonheur que l'on se plaît à nous offrir en perspective, comme résultat des réformes sociales rêvées par certains esprits, l'homme le poursuivra toujours inutilement de ses efforts ; que, par conséquent, il est insensé d'en faire le but unique et sérieux de la vie, la vraie et la première base de la science morale et de la politique.

Considérons d'abord l'homme comme individu, et passons rapidement en revue les maux qui dérivent de sa constitution physique, intellectuelle et morale.

Physiquement parlant, l'homme a reçu une organisation supérieure à celle des animaux ; mais en même temps ses conditions d'existence sont infiniment plus nombreuses, moins simples et plus difficiles à remplir. Sa nourriture a besoin d'être préparée, plus abondante, plus variée. Il est nu, il lui faut se vêtir et se loger, se préserver de l'intempérie des climats et de la rigueur des saisons. Il naît faible et délicat ; ses organes se développent lentement, l'instinct chez lui est presque nul. Il n'a pas assez de ses besoins naturels, il s'en forme de factices ; pas assez de ses maux réels, il s'en crée d'imaginaires. Sujet à mille maladies qui tiennent à la faiblesse de ses organes, il en ajoute une foule d'autres qui proviennent de ses excès et de ses vices. La nature est pour lui avare et difficile ; elle ne lui accorde rien qui ne lui coûte quelque peine ; il lui faut creuser le sein de la terre pour y déposer le grain destiné à le nourrir, et qui dépend du caprice des éléments ; puis creuser des canaux, combler des vallées, aplanir et percer des montagnes. Une lutte s'engage entre la nature et lui, lutte où éclate la supériorité de son intelligence, mais aussi où s'épuisent ses forces, et souvent où il périt écrasé par quelque hasard imprévu : car, quoi qu'on dise, cette domination de l'homme sur la nature est et restera toujours une hyperbole que les progrès de l'industrie ne nous feront jamais prendre à la lettre. L'homme sera toujours le roseau pensant de Pascal, c'est-à-dire cet être fragile qu'un grain de sable, un souffle insalubre, la chute d'une tuile arrêtent, comme Pyrrhus au milieu de ses conquêtes, à travers le monde physique. Ces forces aveugles lui seront toujours insoumises : mille dangers le menaceront toujours de ce côté, qu'il ne saura ni écarter ni prévoir. Mille maux l'atteindront dans son corps, qu'il sera impossible de conjurer ou de guérir. Les choses d'ailleurs sont arrangées de telle sorte que le travail sera toujours pour lui une dure et impérieuse nécessité. On a beau vouloir changer son caractère, en faire d'une peine un plaisir, d'un mal un bien, le rendre agréable, attrayant, c'est se faire illusion. Le travail a été bien nommé par les Grecs, une peine (πόνος.) Il exige un effort, et l'effort répété, prolongé, répugne à notre nature. Dites que le travail honore les mains de l'homme quand il est relevé par un motif moral ou religieux, mais non qu'en soi il est un plaisir. La souffrance en est l'inévitable compagne ; quel que soit l'appât, le stimulant, le motif, gain, émulation, honneur et devoir, il peut être adouci, relevé, ennobli ; mais

reste ce qu'il est, un mal inévitable attaché à notre condition présente.

L'homme a reçu une intelligence qui le rend supérieur aux autres êtres ; mais ce don divin, voyez de quels maux il le paye. D'abord cette intelligence ne naît pas toute développée ; il faut qu'il la développe, et ici reparaît l'inévitable loi du travail, travail beaucoup plus rude que celui du corps. Pour exercer, diriger, gouverner des facultés ingrates ou paresseuses, rebelles, vagabondes, en assouplir les ressorts, maintenir leurs rapports et leur équilibre, établir entre elles une harmonie qui n'existe pas à l'origine, que d'efforts, de fatigues et de soins ! quel travail sur soi-même et sur les choses ! combien de conditions difficiles, compliquées, délicates, ne renferme pas ce grand mot d'éducation ! Que les faiseurs de théories harmoniennes et de systèmes d'éducation facile sachent bien que cette culture des facultés intellectuelles appellera toujours la concentration de toutes les forces de la pensée, qu'elle aura toujours pour condition des efforts longs, pénibles, douloureux, des larmes chez l'enfant, pour le jeune homme mille épreuves incompatibles avec ses goûts, pour l'homme fait la méditation et les veilles; à tout âge de la vie, la tension énergique des facultés de notre esprit; et cela jusqu'au dernier moment, sans quoi celles-ci reprennent leur allure nonchalante et irrégulière, et l'homme rentre plus tôt qu'il ne doit dans l'enfance, d'où il était sorti par cette lutte. D'un autre côté, si l'homme naît faible dans son esprit comme dans son corps, il naît, de même, ignorant. Or, quelles sont ici les conditions du perfectionnement de son intelligence par rapport à la vérité ? Mille causes d'erreur tiennent à l'imperfection radicale et à la multiplicité de ses facultés. Il peut les combattre, les atténuer, s'y soustraire en partie au prix d'une surveillance attentive et de constants efforts, mais non les effacer complétement. Jamais il ne pourra déraciner tous ses préjugés, bannir toutes ses illusions, chasser les fantômes qui obsèdent son imagination, déchirer le voile épais qui lui dérobe la vérité. L'intelligence la plus avancée ne saurait triompher de toutes ces causes ; l'ignorance et l'erreur restent le mal nécessaire, attaché à l'imperfection de notre esprit. Cet esprit, d'ailleurs, est borné ; or, Dieu a placé en nous, à côté de ces bornes étroites, un désir illimité de connaître qui s'augmente et s'irrite à mesure que s'étend l'horizon de notre intelligence ; de sorte que ce n'est plus l'imperfection, c'est la contradiction qui éclate ici. La disproportion est manifeste, il y a opposition entre le but et les moyens, les facultés et leur développement possible. La loi de l'être intelligent est de connaître, de connaître infiniment, clairement, avec certitude : l'homme connaît toute chose partiellement, obscurément ; et le peu qu'il sait, le doute vient souvent le lui disputer : le doute, ce ver qui ronge le fruit de l'arbre de la science et le fait tomber en poussière lorsqu'il étend la main pour le saisir et s'en rassasier. Tel est ici le mal pour l'homme : le mal intellectuel. Qu'on n'espère pas lui trouver un remède absolu. Tous les progrès de la science ne feront que mieux sentir cette disproportion. A ce désir illimité de connaître, il n'y a que deux remèdes : la stupidité qui l'empêche de naître, et la science absolue qui seule pourrait le satisfaire.

Si maintenant nous prenons l'homme par les affections de sa nature sensible, c'est surtout de ce côté que le malheur est irrémédiablement attaché à sa condition présente, et qu'il est facile de démontrer que le bonheur n'est pas le but réel de cette vie. L'homme est fait pour aimer comme pour connaître. Tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui lui offre quelque perfection ou qualité aimable, il veut le posséder, le posséder complétement et en éterniser la possession. Or, tous les objets auxquels il attache son cœur, ou se dérobent à sa poursuite ou lui échappent. Tous ces biens sont périssables Ceux qui ne passent pas, comme la science, l beauté, la justice, il ne les possède qu'imparfaitement dans le pâle reflet d'un idéal qu'il conçoit sans pouvoir le réaliser jamais.

L'homme est né pour vivre en société, des instincts puissants le poussent à rechercher le commerce de ses semblables. La nature a formé elle-même les liens qui unissent les membres de la famille et préparé les rapports qui se développent au sein de la société civile. Là est la source de nos plus vives et plus pures jouissances, le théâtre de nos plus nobles passions, le foyer de nos plus généreux sentiments ; mais c'est aussi là que le mal est le plus varié, le plus profond et le plus irrémédiable. Le cœur humain est sans cesse agité, troublé, déçu, trahi, déchiré, brisé dans ses affections les plus chères et ses plus légitimes espérances. Quelquefois, sans doute, c'est par sa faute et son imprudence ; le plus souvent il ne doit s'en prendre qu'à la nature même des choses et aux lois d'une inflexible nécessité. Pour ne parler que des maux auxquels nous pouvons apporter quelque remède, que de causes de division et de désordre ne troublent pas le bonheur des familles et la paix des États ! Au premier coup d'œil, elles peuvent paraître accidentelles et tenir à une mauvaise organisation de la société domestique ou civile, à l'éducation, aux lois, etc. Qu'on y regarde de plus près, on verra que, s'il est possible de les atténuer, et si c'est notre devoir de les combattre, elles résident dans des oppositions tellement profondes, tellement dans notre nature et dans celles des choses, qu'il est impossible de songer sérieusement à les détruire complétement. Aucune puissance humaine n'est capable d'harmoniser des forces et des tendances si diverses ; et, si cela se pouvait, ce ne saurait être que par une violence faite à nos penchants, par la violation de nos droits les plus sacrés, en détruisant non-seulement la liberté, mais le mouvement et la vie, et, ce qui est peut-être plus grave, en rompant tous les liens que la nature et la morale ont formés, pour leur en substituer d'arbitraires et de monstrueux. On ne voit en tout cela que des intérêts à concilier, comme si la diversité des intérêts ne reposait que dans les objets extérieurs destinés à les satisfaire, et non pas, avant tout, dans la diversité originelle des natures, dans l'inégalité des intelligences, la diversité des caractères, la divergence des opinions, la multiplicité des erreurs et des préjugés, l'amour du changement, dans mille autres causes qu'il faudrait commencer par supprimer avant de songer à établir cet ordre régulier et cette harmonie ; et comme si toute diversité, dès qu'elle est un peu profonde, n'engendrait pas nécessairement des oppositions, des conflits, des luttes plus ou moins violentes, des tendances et des efforts en sens contraire, la guerre et la discorde. Loin de nous de vouloir, par ce tableau, décourager ceux qui tentent de louables efforts pour combattre ces obstacles, qui travaillent ainsi à améliorer véritablement le sort de leurs semblables et à perfectionner la société par de sages et prudentes réformes. Mais à ceux qui rêvent pour l'humanité un avenir de paix et de bonheur dont elle n'est pas capable et qui, en propageant cette

funeste illusion dans des esprits crédules, les détournent du sentiment de leur véritable destinée ; à ceux-là, il faut sans cesse répéter que le mal fait et fera toujours partie de notre condition présente ; que la destinée actuelle de l'homme est la lutte ; que le monde physique et le monde moral ont été organisés dans ce but, non pour qu'il y fût heureux, mais pour qu'il trouvât l'occasion d'y déployer de mâles vertus. Quant à ceux qui ont intérêt à prouver que la source unique, ou principale de tous les maux qui affligent l'humanité, est dans les vices d'une mauvaise organisation sociale, nous ne pourrions qu'imputer leur folie à l'ignorance ou à la mauvaise foi, si nous ne savions jusqu'où peut aller l'aveuglement des esprits systématiques.

Quoi qu'il en soit, nous concevons que ce soit en allumant des désirs, en stimulant des appétits, en irritant des passions, en fomentant des haines que l'on parvienne à renverser une société ; mais ce dont nous sommes sûrs aussi, c'est que, quand il s'agira d'en organiser une nouvelle, on se trouvera en face des mêmes obstacles agrandis, des mêmes éléments rebelles, des mêmes passions, des mêmes désirs insatiables, stimulés par un chimérique espoir, irrités de la déception, d'esprits déshabitués de la règle, ne connaissant plus ni frein ni mesure, indociles à porter le joug de la loi, incapables d'obéir à un autre pouvoir qu'à celui de la force et façonnés d'avance pour le despotisme.

En présence des mêmes causes de discorde et de division, on reconnaîtra qu'on s'était trompé, qu'il fallait s'irriter moins contre la société que contre Dieu, voir en lui la cause première du mal, lui renvoyer, comme on l'a osé, le nom donné jusqu'ici au mauvais principe ; ou l'on reviendra à l'ancienne explication qui nous représente Dieu comme ayant créé l'homme et le monde moral pour être le théâtre d'une lutte incessante, comme ayant semé de maux la carrière de la vie dans un but qu'il est facile de comprendre, mais qui n'est pas celui qu'on nous offre en perspective comme l'objet immédiat des efforts de l'individu et de la société.

Supposons, d'ailleurs, la société humaine parvenue à l'apogée de son perfectionnement ; admettons que toutes les luttes aient cessé, que tous les conflits se soient apaisés, que toutes les discordes soient éteintes ; figurons-nous que, par les moyens que l'on propose, ou par d'autres, on soit parvenu à détruire la cause principale qui divise les classes et les partis, et les arme les uns contre les autres ; que l'on ait réussi à concilier tous les intérêts, qu'une meilleure et plus équitable répartition des biens de la fortune ait répandu l'aisance et le bien-être chez ceux de nos semblables qui n'ont connu jusqu'ici que les privations et la misère, croyez-vous avoir tari la source véritable du mal que nous ressentons et calmé le malaise général qui en est le symptôme ? Non, vous n'aurez fait que mettre à nu la véritable plaie, la plaie profonde qui saigne au cœur de l'humanité. Le vide que laisse après soi la satisfaction des besoins physiques, la satiété et le dégoût qui accompagnent les jouissances de cet ordre, vous prouveront bientôt qu'il y avait un autre mal qui appelait un autre remède. Ce mal, que l'organisation de la société ne peut guérir parce qu'il est dans les âmes et les esprits, la religion, la morale, une meilleure éducation, nous apprennent encore plus à le combattre et à le supporter qu'à le supprimer ; et cela, en nous faisant envisager un autre but que le bonheur immédiat dont nous sommes capables en cette vie. D'ailleurs, il restera toujours assez de douleurs à soulager, de misères à secourir, assez de souffrances inévitables et de maux irréparables, pour rappeler l'homme au vrai sentiment de sa destinée. Vous n'attendrez pas, sans doute, que les sciences médicales aient réalisé pour lui le rêve de Condorcet, l'immortalité sur la terre. Vous n'espérez pas lui épargner les infirmités de la vieillesse, empêcher qu'il n'assiste vivant au dépérissement de ses organes et de ses facultés. Toujours l'enfance sera faible, la jeunesse imprudente, l'âge mûr aura ses soucis. Toujours l'homme souffrira par son esprit, rien n'éteindra sa soif ardente de connaître. La science aura pour lui des problèmes qu'il ne pourra résoudre ; le monde des mystères impénétrables. Il sera tourmenté de ses doutes ; le scepticisme s'attaquera aux plus nobles conquêtes de sa pensée. Son imagination ne cessera de mettre ses rêves à la place de la réalité ; il sera perpétuellement victime de ses erreurs, de ses écarts et de ses folies. Quelque heureux qu'il soit dans ses affections, il sentira ce qu'il y a de fragile dans leur objet. L'homme n'est pas, comme l'animal, oublieux du passé, insoucieux du lendemain, indifférent à son sort et à celui de ses semblables. Il regrette les biens qu'il a perdus, désire ceux qu'il n'a pas, et craint de perdre ceux qu'il possède. Toujours il aura à pleurer la perte d'un père, d'un frère ou d'une épouse chérie ; à trembler pour les jours d'un enfant ou d'un ami ; il verra une tombe se fermer et une autre s'ouvrir. A mesure qu'il avancera dans la vie, il sentira la solitude se former autour de lui ; ses derniers jours seront pâles et décolorés. L'idée de la mort seule est faite pour empoisonner toutes ses jouissances ; il ne peut songer avec insouciance à cette heure fatale, envisager la destruction de son être d'un œil indifférent, et se voir rentrer dans le néant sans frémir.

On a réuni tous ces maux sous le terme général de *mal physique*, en y comprenant les peines de l'esprit et les souffrances du cœur, comme dérivant de la nature des choses et de notre propre constitution. Mais il est pour l'homme un autre mal qui dépend de sa volonté et qui a reçu la dénomination de *mal moral*. Il consiste dans l'infraction volontaire à la loi que prescrit la conscience. L'homme conçoit l'ordre ou le bien, et, comme il est libre, en même temps que la raison lui présente cette idée, il se sent obligé d'y conformer ses actes. Quand il accomplit cette loi de son être moral, il fait le bien ; quand sciemment et volontairement il la viole, il fait le mal, et un mal beaucoup plus grand que celui qui résulte d'un vice d'organisation en lui-même ou dans les choses, car il en est l'auteur, et ce mal est le fait d'un être intelligent et libre. Aussi appelle-t-il comme réparation un autre mal, la peine, l'expiation, le châtiment. Le mal, qui est l'effet de la liberté humaine, a pourtant une autre source. L'homme n'est pas assez pervers pour commettre le mal pour le mal, par plaisir ou par caprice. *Nemo libens peccat*. Il faut qu'il soit sollicité, poussé, entraîné par un motif, intérêt, penchant, passion, désir, qui se trouve en opposition avec un autre motif : le bien réel, l'ordre, le devoir. Le mal a donc encore ici sa cause dans une opposition, un désaccord, une contradiction ; et celle-ci réside dans la nature des choses et dans notre originelle constitution. C'est la lutte de la passion et de la raison, de l'intérêt et du devoir ; lutte où souvent la volonté succombe, prend parti pour la passion, l'intérêt du moment contre l'intérêt réel et le devoir. Toujours est-il que si cette opposition n'existait pas, si les passions eussent été naturellement d'accord, les intérêts identiques

ou parallèles, le mal moral n'existerait pas; l'homme obéirait facilement à la loi de sa raison, il ferait toujours le bien. Or, il n'en est pas ainsi : quoi qu'on dise, la lutte est au dedans de nous, et non un simple effet du milieu où nous sommes placés. La nature des passions est d'être de soi aveugles, diverses, mobiles, contradictoires et inconséquentes, impatientes du joug, de la règle et de la mesure; de sorte que l'homme ici ne trouve pas en lui-même l'ordre, mais le désordre, non la règle et la loi, mais l'anarchie et la licence, et que, pour qu'il y ait ordre chez lui, il faut qu'il l'y mette, qu'il l'établisse. Or, cela ne s'obtient pas sans effort, sans combat, sans énergie déployée, sans fatigue et sans sacrifice, par un simple changement de rapports, d'ailleurs impossible. La volonté est appelée à lutter contre des penchants rebelles, à résister à leur entraînement, à les soumettre au joug, à les mettre d'accord entre eux et avec la raison. C'est une absurde et puérile prétention de soutenir que l'on peut harmoniser les passions sans leur faire violence, sans leur imposer un frein et sans les dompter, et de se figurer que, pour les mettre d'accord, il ne s'agit que de les ranger par séries ou catégories. Non, l'élément passionné de notre être, c'est l'élément rebelle, changeant, contradictoire, opposé à l'ordre. On peut l'y faire concourir, mais, pour cela, il faut l'y ramener, commencer par le vaincre et le soumettre, l'apprivoiser, le tempérer, le régler. Or, ce n'est pas par un mode ingénieux d'agencement, ou en leur offrant le leurre d'une satisfaction impossible ou chimérique que l'on parvient à établir un équilibre entre ces forces contraires, mais par l'empire que l'homme prend de bonne heure sur lui-même, par une lutte énergique et constante, par des habitudes mâles et courageuses, par une victoire longuement poursuivie, chèrement achetée et qui jamais n'est complète. Voilà ce qui n'a échappé à aucun des profonds observateurs de la nature humaine qui, depuis Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et Zénon, se sont occupés de ce grave sujet. Voilà ce qu'il faut répéter à ceux qui, au lieu d'étudier l'homme tel qu'il est et sera toujours, se plaisent à le créer à leur fantaisie et croient avoir trouvé le secret de son organisation dans des chiffres ou des combinaisons musicales, puis qui partent de là pour composer d'absurdes romans sur l'individu ou sur la société. A ces jeux d'esprit où le raisonnement dévoyé se fait complice d'une imagination d'autant plus amoureuse de ses créations extravagantes qu'elle croit travailler hors du champ de la fiction, nous préférons l'image poétique de Platon, qui compare l'âme humaine à un animal composé de l'assemblage de plusieurs natures différentes (*Républ.*, liv. IX), ou bien l'*homo duplex* des moralistes, qui voient en lui un être divisé contre lui-même, signalent une guerre éternelle entre la chair et l'esprit, nous montrent la liberté humaine placée entre deux natures rarement d'accord, souvent opposées, et, pour rétablir l'harmonie entre elles, obligée de lutter sans cesse et de s'imposer de durs sacrifices. Ils nous représentent la vie comme un combat, l'homme comme un être militant et souffrant. Ils nous indiquent la paix, non comme un pacte lâche signé d'avance par la partie noble, intelligente et modérée de notre être au profit de la partie aveugle, avide, insatiable et déréglée, mais comme une conquête et une victoire de la volonté alliée à la raison. De même, pour établir l'empire de la raison dans la société comme en lui-même, l'homme rencontrera toujours une foule d'obstacles, des penchants déréglés, des habitudes vicieuses, des opinions erronées. Ces obstacles ne tiennent point à des causes accidentelles, mais naturelles, inhérentes à la constitution primitive de notre être. Ils doivent être combattus par les armes d'une volonté énergique, éclairée, appuyée sur de sages principes et des convictions fortes. Que l'on ne croie pas tourner la difficulté par des modes d'organisation ou des combinaisons qui supposent ce qui est en question, à savoir, que l'on peut changer la nature des choses dans l'ordre moral en refaisant l'homme sur un autre type que celui sur lequel il a été créé. — Voilà le vrai. C'est dans ce sens que doivent être entrepris l'éducation morale de l'homme et le perfectionnement social. On ne peut pas plus changer ces lois que celles du monde astronomique et physique. Corriger, modifier, aider, perfectionner, à la bonne heure! Mais faire cesser l'antagonisme, supprimer l'effort, terminer d'un seul coup la lutte, obtenir un développement harmonieux et facile des natures individuelles et des forces sociales, c'est folie, rêve, chimère, vaine utopie. Que l'homme choisisse : il est ici-bas pour combattre; s'il veut faire la paix avec l'ennemi sans l'avoir vaincu, il sera vaincu lui-même et dégradé. Le bonheur qu'il veut avoir, il ne l'aura pas.

Tel est le mal. Sous cette nouvelle face, il nous apparaît comme essentiellement lié au bien moral; il prend place à côté de lui comme la condition de son existence. Le bien moral ne peut être produit sans que notre nature en souffre, sans l'effort, le sacrifice, la douleur. Le malheur est inhérent à la condition humaine et fait partie du plan de ce monde.

Ce n'est pas tout, l'ordre y est encore troublé d'une autre manière : non-seulement il existe entre les hommes, comme entre les autres êtres, une inégalité profonde; mais les biens et les maux sont loin d'être répartis suivant les règles de la justice et de l'équité. Le monde serait bien ordonné selon la justice, si toutes les actions vertueuses étaient récompensées selon leur mérite, et si toute action mauvaise attirait sur le coupable un châtiment proportionné à sa faute. Ces deux idées de vertu et de bonheur, de vice et de châtiment, sont si fortement associées dans notre pensée, que nous ne pouvons voir cet ordre renversé ou altéré sans en être profondément choqués. L'observation de cette loi constitue une des faces de la notion de justice, une des idées les plus fortement empreintes dans l'âme de tous les hommes. Or, quand nous venons à juger le monde réel de ce point de vue, à lui imposer cette règle, nous déclarons qu'il n'est pas conforme à l'ordre, que les biens et les maux y sont répartis d'une manière non-seulement inégale, mais injuste. Ce désordre nous blesse et nous révolte plus que tout autre. En vain essayerait-on de soutenir, comme tout à l'heure, qu'il tient à des causes accidentelles et à une organisation mauvaise de la société, ou bien de le nier en déclarant qu'il n'est qu'apparent. Ces deux opinions, quelque large concession qu'on leur fasse, n'ont raison qu'en partie et n'atteignent pas le fond de la question. La meilleure organisation sociale ne peut aboutir qu'à une répartition des biens dont la société dispose, la fortune, par exemple, et les honneurs. Et encore l'État doit-il prendre garde qu'en voulant se faire l'universel dispensateur de ces biens, qu'en se substituant à la providence universelle et à l'activité prévoyante des individus, il ne crée un autre mal plus grand que le premier, en anéantissant la liberté de ces derniers, en portant atteinte à leurs droits les plus sacrés, et en détruisant la famille pour fonder une so-

ciété selon son idéal. Dans tous les cas, le mal ici n'est attaqué qu'à la surface, dans sa partie la plus petite et la plus grossière. La société ne peut répartir la santé, la force, la beauté. Le talent, le savoir, et une multitude d'autres biens qui établissent des inégalités profondes entre les hommes, seront toujours un objet d'envie pour ceux qui ne les ont pas. Ils devraient aussi exciter les plaintes et les murmures, car ils ne sont pas plus que les autres répartis en raison du mérite de chacun et de ses œuvres. L'autre opinion, beaucoup plus vraie, fait très-bien voir combien l'appréciation précédente est grossière et superficielle ; elle montre que le vrai bonheur ne réside pas dans ces biens extérieurs dont la possession est fragile, mais dans d'autres biens intérieurs qu'il dépend de nous d'acquérir et qui ne peuvent nous être ravis. Elle fait remarquer justement que, pour apprécier la vraie situation des hommes, il faut descendre au fond des âmes. Là est un tribunal équitable qui à la fois juge et punit, récompense toute bonne action, toute pensée, toute intention louable, par une satisfaction intime, par le calme et la sérénité d'une bonne conscience. De même toute mauvaise action, tout coupable désir, sont suivis du remords, du sentiment de la dégradation morale, d'un abaissement de l'homme à ses propres yeux, qui est le plus grand des châtiments du vice ; et ainsi, suivant le mot de Milton, chacun porte en soi son ciel et son enfer. Certes, ce n'est pas nous qui contesterons la vérité de cette opinion. Nous croyons que, tout compensé, la vertu est plus heureuse que le vice, et que le juste n'a rien à envier au méchant, pourvu, toutefois, que l'on ne sépare pas la destinée présente de la destinée future. Autrement, nous soutenons que, si le seul résultat du bien accompli par l'homme vertueux est la satisfaction et la jouissance qu'il recueille en cette vie, si la seule conséquence du mal moral est le sentiment de dégradation de la personne, ou le remords; en un mot, si ces deux sortes de biens et de maux suffisent pour rétablir l'exact équilibre que veut la justice, cette doctrine prise à la lettre, et rigoureusement admise, est insoutenable. Proposée autrefois par le stoïcisme, et mise en pratique avec une grande force de caractère, elle n'a point trouvé de sympathie, et la conscience humaine ne l'a jamais ratifiée. La raison ne s'y plie pas plus facilement. En effet, pour soutenir cette thèse, il faut d'abord forcer le principe, non-seulement préconiser l'excellence et la supériorité des biens intérieurs sur les biens extérieurs, mais nier complétement d'autres biens intérieurs non moins véritables, quoique d'un prix moins élevé peut-être. Sans parler de la santé, de la force, de la beauté, qui sont pourtant aussi des biens réels, comme résultat et signe du développement facile et régulier de certaines facultés, la science ou la connaissance de la vérité est un bien en soi, un bien de l'âme, réclamé par un besoin profond de notre nature intellectuelle. Il en est de même de tout ce qui se rapporte à nos affections morales et aux besoins de notre cœur. Pour un être qui est fait pour aimer, ce sont là, sans doute, des biens, et il n'y peut renoncer sans se sentir malheureux. Quant aux maux qui correspondent à ces biens, nous dirons que la douleur physique elle-même est un mal. Sans doute, on peut la combattre, et elle ne peut être comparée à la souffrance morale; c'est un mal toutefois, et le stoïcien qui s'écriait : « O douleur, tu ne me feras jamais convenir que tu sois un mal, » faisait une équivoque sublime. Apparemment, vous ne voulez pas que l'on soit couché sur des charbons ardents comme sur un lit de roses, ni bien à l'aise dans le taureau de Phalaris ou sur le bûcher. On peut admettre la glorification de la douleur, mais il faut y joindre le pressentiment d'un bonheur plus pur. Vous ne ferez jamais que le calice que la vertu est obligée de boire souvent jusqu'à la lie ne soit un calice amer, et que les angoisses de l'âme ne troublent singulièrement cette paix qui s'évanouit si l'espérance ne s'y joint. Nous l'avons démontré, la vertu suppose toujours un effort, la plus haute vertu réside dans le plus grand effort, et le mérite se mesure sur le sacrifice. Vous ne pouvez donc faire descendre le paradis sur la terre, mais tout au plus entr'ouvrir un coin du ciel. Concluons que, en thèse générale, il faut que les biens et les maux en ce monde soient et puissent être répartis selon la règle de l'équité. Jamais le bonheur n'est partout et toujours en raison et en proportion du bien ; le malheur, exactement proportionné au vice ou au mal. La peine est boiteuse, le crime va plus vite qu'elle ; elle le manque rarement, *raro antecedentem;* mais elle arrive aussi quelquefois trop tard au but, si le terme est la mort. Puis elle est maladroite ; elle frappe souvent à côté, trop fort ou trop faiblement. Nous n'en exceptons pas la peine morale. Le remords n'atteint pas les plus coupables, et il est en raison inverse de la perversité. Vous direz que le comble du mal est précisément d'étouffer en soi le remords, que c'est le dernier abaissement, un signe de réprobation, le véritable enfer, puisqu'il marque l'impossibilité du retour au bien. Sans doute, un tel endurcissement n'est pas à envier ; mais il n'en est pas moins la cessation ou l'absence d'un mal : c'est une torture de moins, l'enfer supprimé. Si bas que l'on descende dans les profondeurs de cet enfer, on y trouve un adoucissement, un oubli, peut-être un orgueil satanique qui peut avoir son charme. Et si à cela se joint la possession de biens réels, la force, la puissance, la beauté, les dons de l'esprit, vous créez une destinée fausse, mais, à tout prendre, encore enviable, et que plusieurs mettront en balance avec les privations et les sacrifices de la vertu. Il en est de même de la satisfaction morale, qui n'est pas toujours en proportion du mérite. La vraie vertu est humble ; l'orgueil même du bien lui est défendu ; elle n'est jamais sûre d'elle-même, elle tremble toujours pour elle et pour les autres. Enfin, pourquoi lui refuseriez-vous la jouissance de biens réels qui ont aussi leur prix et qu'il est dans notre nature de désirer, la possession du vrai et du beau, le développement facile, régulier, complet de nos facultés ? Serait-ce que vous trouvez la vertu peu digne de ces biens ? Soyez de bonne foi, et dites si, dans le monde actuel, ils sont équitablement répartis, si vous trouvez chaque vertu suffisamment payée de ses efforts et de ses sacrifices, et si, en supposant que vous fussiez Dieu vous-même, vous n'ouvririez pas une main plus large et moins avare pour récompenser la vertu ignorée, modeste, tremblante, n'ayant pas conscience d'elle-même et de ce qu'elle vaut, plaçant quelquefois le remords là où vous décerneriez la louange et l'admiration. S'il en est ainsi, tout n'est donc pas ici-bas dans l'ordre. Ce monde n'est pas le règne absolu de la justice ; l'injustice y a sa place, comme le malheur et le mal. Les lois morales y sont moins bien observées que les lois qui régissent la nature physique.

En résumé, le mal s'offre à nous dans le monde actuel sous une multitude d'aspects et de formes : 1° comme imperfection nécessaire des êtres finis et surtout comme désaccord entre

leur nature et leur fin ; 2° comme souffrance ou malheur, résultant de ce désaccord chez les êtres doués de sensibilité ; 3° comme mal moral ou infraction volontaire à la loi chez les êtres raisonnables et libres ; 4° comme condition de l'accomplissement du bien moral et de la lutte qu'il suppose ; 5° comme conséquence ou expiation du mal moral ; 6° comme injuste répartition des biens et des maux au point de vue du mérite et de la justice absolue. De toutes ces manières d'envisager le mal naissent autant de questions, dont la principale nous conduirait à rechercher l'origine rationnelle du mal pour l'homme, problème dont la solution est dans l'explication de notre destinée présente et dans la nature de la vertu. Nous nous bornons à indiquer cette solution plus longuement développée dans d'autres articles de ce recueil. Voyez DESTINÉE HUMAINE, IMMORTALITÉ, MÉRITE, PROVIDENCE, OPTIMISME. — On peut lire ou consulter tous les ouvrages des écrivains de l'école spiritualiste qui traitent de la morale, en particulier ceux de Platon, de Cicéron et de Sénèque; parmi les modernes : de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, de Clarke et de Leibniz ; les écrits des contemporains où ce sujet est traité avec le plus d'éloquence et de clarté, tels que le *Cours de droit naturel*, de M. Jouffroy ; les *Leçons d'histoire de la philosophie morale*, de M. Cousin ; les œuvres de Ballanche, etc. CH. B.

MALEBRANCHE. Entre Spinoza et Malebranche il y a certaines analogies, soit sous le rapport des doctrines, soit sous le rapport du caractère et de la vie. Comme Spinoza, Malebranche a exagéré la tendance de Descartes à dépouiller les créatures de toute réalité au profit du Créateur. Tous deux, frêles et maladifs, ont vécu dans la retraite, absorbés par la contemplation de l'essence et des attributs de l'être infini. Mais autant les principes philosophiques les rapprochent, autant les croyances religieuses les séparent. Malebranche ignore, ou du moins ne veut pas s'avouer à lui-même ces analogies. Si quelqu'un les lui signale, il les repousse avec horreur. Il appelle Spinoza un misérable; il s'écrie contre son système : « Quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère ! » Nicolas Malebranche naquit à Paris en 1638, de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, et de Catherine de Lauzon, qui eut un frère vice-roi au Canada, intendant de Bordeaux, et enfin conseiller d'État. On eut beaucoup de peine à l'élever, à cause de la faiblesse de sa constitution. Il reçut une éducation domestique, et ne sortit de la maison paternelle que pour faire sa philosophie au collége de la Marche et sa théologie en Sorbonne. En 1660 il entra dans la fameuse congrégation de l'Oratoire. Jusqu'à l'âge de vingt-six ans, il s'appliqua, sans goût et sans succès, à des travaux de critique et d'érudition, ignorant encore sa vocation philosophique, qui lui fut tout d'un coup révélée par la lecture du *Traité de l'homme*, de Descartes, que le hasard fit tomber sous sa main. Il fut tellement saisi par la nouveauté et la clarté des idées, par la solidité et l'enchaînement des principes, que de violentes palpitations de cœur l'obligèrent plus d'une fois d'en interrompre la lecture. Dès lors, il se consacra tout entier à la philosophie, et, après dix années d'une étude approfondie des ouvrages de Descartes, il fit paraître la *Recherche de la vérité*. La *Recherche de la vérité* a pour objet l'étude de l'esprit humain et de ses facultés, dans le but de donner des règles pour éviter l'erreur et pour avancer dans la connaissance des choses. On y trouve déjà, au moins en germe, toutes les théories métaphysiques qu'il a développées dans ses ouvrages ultérieurs, et principalement dans ses *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, et dans ses *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. Tous ces ouvrages eurent un succès extraordinaire, grâce à l'originalité, à l'élévation de la doctrine, et à la beauté du style. Malebranche, comme écrivain, peut être placé à côté de Fénelon. Lui qui a tant déclamé contre l'imagination, en avait une très-noble et très-vive qu'il a su plier au service de la métaphysique et de la raison la plus sévère. Par elle, il donne de la couleur et de la vie aux choses les plus abstraites, du mouvement et du charme aux discussions les plus arides. Dans les *Méditations*, dialogue entre la créature et le Créateur, il s'élève jusqu'à la plus haute poésie et au lyrisme. « Si la poésie, dit très-bien Fontenelle, pouvait prêter des ornements à la philosophie, elle ne pourrait lui en prêter de plus philosophiques. » Il a moins réussi dans la polémique que dans la pure spéculation et la libre expression de ses doctrines. Son goût le portait à dogmatiser plutôt qu'à discuter. Cependant, depuis la publication de la *Recherche de la vérité*, il se trouva entraîné, malgré lui, dans une polémique continuelle. Comme la plupart des grands philosophes du XVIIe siècle, Malebranche était mathématicien et physicien. En 1699, il fut nommé membre honoraire de l'Académie des sciences. S'affaiblissant de jour en jour, et se desséchant jusqu'à n'être plus qu'un vrai squelette, il mourut le 13 octobre 1715, spectateur tranquille, dit Fontenelle, de cette longue mort.

Malebranche, comme Spinoza, croit que la vraie philosophie n'a commencé qu'avec Descartes, pour lequel il professe l'admiration et la vénération la plus profonde. Cependant il ne jure pas sur la parole du maître et n'adopte pas aveuglément toutes ses opinions; il en est qu'il modifie, il en est qu'il combat, il en est dont il tire des conséquences entièrement nouvelles. Mais, d'ailleurs, son esprit est celui de Descartes; comme lui, il méprise la science du passé et se vante de l'ignorer. Il trouvait, disait-il, plus de vérité dans un simple principe de métaphysique et de morale que dans tous les livres historiques, et il était plus touché par la considération d'un insecte que par toute l'histoire grecque et romaine. Il rejette également, en philosophie, d'une manière absolue, le principe de l'autorité, et pose l'évidence comme l'unique et infaillible caractère de la vérité philosophique. « Ne jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et les reproches secrets de la raison, » telle est, selon lui, la règle suprême de toute la logique. Il distingue profondément l'évidence de la vraisemblance; la vraisemblance sollicite, mais n'entraîne pas nécessairement le consentement de la volonté ; on ne peut la confondre avec la vérité et l'évidence, si nous ne consentons que lorsque nous avons conscience de ne plus pouvoir tarder à consentir sans faire un mauvais usage de notre liberté. Sans cesse Malebranche recommande cette grande règle de l'évidence, sans cesse il la défend, soit contre les sceptiques, soit contre les théologiens ennemis de la raison et de la philosophie. Mais autant il recommande de ne consulter que l'évidence et la raison dans l'ordre des vérités naturelles, autant il recommande de ne consulter que la foi dans l'ordre des vérités surnaturelles. Cependant Malebranche est beaucoup moins fidèle que Descartes à cette règle de distinction entre la théologie et la philosophie. Le dessein de Descartes est de séparer la religion de la philo-

sophie; le dessein de Malebranche est de les unir. Constamment il s'applique à montrer non-seulement l'accord, mais l'identité de tous ses principes avec les vérités théologiques et à donner une explication rationnelle des mystères de la foi. Entraîné par le désir de ramener à la raison et à l'ordre général du monde les mystères eux-mêmes et les événements miraculeux qui servent de fondement au christianisme, il se précipite dans les nouveautés théologiques et dans les plus téméraires interprétations. Ainsi il tente d'expliquer le péché originel par la transmission héréditaire des traces du cerveau; ainsi il représente l'eucharistie comme une figure de cette grande vérité philosophique, que Dieu ou la raison est la nourriture des âmes. Il incline visiblement à ne voir dans le déluge et les autres miracles qu'un effet naturel de lois générales inconnues, et dans l'incarnation une condition nécessaire de la création du monde. Enfin, de même que la plupart des théologiens cartésiens de la Hollande, il soutient que le langage des Écritures est un langage figuré accommodé aux préjugés du vulgaire. Si Malebranche mêle ainsi la théologie et la philosophie, c'est qu'il est persuadé de l'unité fondamentale de la vérité philosophique et de la vérité théologique, et de l'identité de la vraie religion et de la vraie philosophie. Il dit dans son *Traité de morale :* « La religion, c'est la vraie philosophie.... L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence. » A la fin de la quatrième méditation il s'écrie : « Ne vous êtes-vous pas voilé, ô Jésus, dans ce sacrement, pour nous donner un gage qu'un jour notre foi se changera en intelligence? » Malebranche n'admet donc la distinction des vérités de la raison et de la foi qu'à un point de vue relatif et inférieur, ou par rapport aux esprits vulgaires; mais au point de vue absolu, et par rapport aux esprits qui savent consulter la raison, il n'hésite pas à soutenir leur unité essentielle que tous ses efforts tendent à mettre en évidence. C'est par là qu'il excite les alarmes de l'orthodoxie et s'attire les plus sévères reproches d'Arnauld et de Bossuet. Tous deux, non sans raison, à leur point de vue, l'accusent de ruiner le surnaturel et les fondements mêmes de la foi chrétienne.

Nous voyons tout en Dieu, Dieu fait tout en nous, voilà les deux grands principes de sa métaphysique. Le premier renferme sa théorie de l'entendement, le second sa théorie de la volonté. L'âme a pour essence la pensée. Connaître, se souvenir, imaginer, vouloir même, ne sont que des modifications de la pensée. L'âme est spirituelle, parce que toutes ses modifications se conçoivent, indépendamment de l'étendue, et en excluent l'idée. Étant spirituelle, elle est une et indivisible; mais, néanmoins, on peut distinguer en elle deux facultés : l'entendement et la volonté. L'entendement est la faculté qu'a l'âme humaine de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses; la volonté est la faculté de recevoir plusieurs inclinations ou de vouloir différentes choses. Malebranche compare ces deux facultés aux deux propriétés essentielles de la matière, qui sont le pouvoir de recevoir différentes figures et la capacité d'être mue.

Dans l'entendement, il distingue trois facultés : le sens, l'imagination et l'entendement pur. L'entendement pur seul nous donne la vraie ou la claire connaissance; les plaisirs et les douleurs, les sentiments, les connaissances obscures et confuses qui nous troublent, nous agitent et nous empêchent de voir la pure lumière de la vérité, voilà la part des sens, de l'imagination et des passions qui en sont la suite. Aussi Malebranche ne cesse-t-il de les combattre et de nous mettre en garde contre les égarements dont ils sont la cause. Toutefois, il ne tombe pas dans les exagérations du stoïcisme; il admet que les plaisirs des sens nous rendent actuellement heureux, que le plaisir est un bien et que la douleur est un mal. De là même des accusations sévères et imméritées d'Arnauld et de Régis, qui lui reprochent de tomber dans l'épicurisme. En effet, Malebranche enseigne, en même temps, que souvent il faut fuir le plaisir, quoiqu'il soit un bien, et supporter la douleur quoiqu'elle soit un mal, et que, si tous les plaisirs nous rendent heureux, les plaisirs éclairés et raisonnables nous rendent seuls solidement heureux. D'ailleurs, aucune créature ne pouvant agir sur une autre, Dieu, selon un des principes fondamentaux de cette philosophie, est l'unique cause du plaisir, et tout plaisir doit élever notre âme jusqu'à lui.

Par les sens et l'imagination, nous ne faisons que sentir, et nous ne connaissons pas. Les sens ne nous donnent que des sentiments obscurs et confus qui nous informent seulement de nos propres modifications, et ne peuvent nous apprendre l'existence d'aucun être distinct de nous-mêmes. Toutes les qualités sensibles que le vulgaire attribue aux objets ne sont que nos propres sentiments. Les sentiments ne sont bons que pour nous avertir de ce qui est utile ou nuisible, mais ils n'ont aucune autorité par rapport à la vérité ou à la fausseté des choses. Nos sentiments ne sont que ténèbres, la lumière n'est que dans les idées. Ne pas confondre entre sentir et connaître, voilà, selon Malebranche, le plus grand des préceptes pour éviter l'erreur. La plus grande partie de la *Recherche de la vérité* est consacrée à l'analyse des erreurs où les sentiments nous entraînent. Nul philosophe, nul moraliste n'a analysé avec plus de finesse et de profondeur toutes les causes d'erreurs qui dépendent des sens et de l'imagination. Toute cette analyse aboutit à ce précepte qui résume toute sa logique et sa morale : il faut sans cesse travailler à se détacher du corps pour s'unir étroitement avec la raison et avec Dieu. D'une part, notre âme tient au corps, et de l'autre, elle tient à Dieu. « L'esprit, dit Malebranche, devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu, à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu; parce que c'est elle qui fait toute sa perfection. Au contraire, il se corrompt, il s'aveugle, s'affaiblit et se resserre à mesure que l'union qu'il a avec son corps s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute son imperfection. » Résister sans cesse à l'effort que le corps fait sur l'esprit, afin de nous unir de plus en plus avec la raison et avec Dieu, voilà la condition nécessaire pour ne pas confondre entre sentir et connaître et pour atteindre la vérité. Dans toute perception Malebranche distingue deux choses, le sentiment et l'idée : dans la perception d'un corps quelconque, il y a, d'une part, le sentiment de la couleur, de la saveur, et, de l'autre, l'idée de l'étendue. Le sentiment est en nous et non pas en Dieu. Dieu le produit en nous, mais il ne l'éprouve pas; il le connaît sans le sentir, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est capable; c'est l'idée seule que Malebranche place en Dieu.

Laissons maintenant de côté les sentiments pour ne considérer que ce qu'il entend par l'entendement pur et par les idées. La théorie de

entendement pur n'est autre chose dans Malebranche que la théorie de la vision en Dieu. Ce n'est pas dans la *Recherche de la vérité*, mais dans les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens métaphysiques* qu'il faut chercher cette doctrine sous sa dernière forme. Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche semblerait encourir le reproche de placer en Dieu des choses particulières et contingentes, tandis que dans ses ouvrages ultérieurs, il insiste sur ce que nous ne voyons en Dieu que le général et l'absolu. Arnauld lui oppose saint Augustin, selon lequel nous ne voyons en Dieu que ce qui est immuable; Malebranche répond que son opinion est la même que celle de saint Augustin. Quand il dit que nous voyons toutes choses en Dieu, il veut seulement parler des choses que nous voyons par idée; or, nous ne voyons par idée que des choses éternelles et immuables, les nombres, l'étendue, les essences des choses. « J'avoue, dit-il dans les *Conversations chrétiennes*, que nous voyons en Dieu les vérités éternelles et les règles immuables de la morale. Un esprit fini et changeant ne peut voir en lui-même l'éternité de ces vérités et l'immutabilité de ces lois, il les voit en Dieu; mais il ne peut voir en Dieu des vérités passagères et des choses corruptibles, puisqu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit immuable et incorruptible.... Voici comment nous voyons en Dieu ces mêmes choses.... Nous ne les connaissons pas dans la volonté de Dieu comme Dieu même, mais nous les connaissons par le sentiment que Dieu cause en nous à leur présence. Ainsi, lorsque je vois le soleil, je vois l'idée de cercle en Dieu et j'ai en moi le sentiment de lumière qui me marque que cette idée représente quelque chose de créé et d'actuellement existant; mais je n'ai ce sentiment que de Dieu, qui certainement peut le causer en moi, puisqu'il est tout-puissant et qu'il voit dans l'idée qu'il a de mon âme que je suis capable de ce sentiment. Ainsi, dans toutes les connaissances sensibles que nous avons des choses corruptibles, il y a idée pure et sentiment. L'idée est dans Dieu, le sentiment est dans nous, mais venant de Dieu. C'est l'idée qui représente l'essence de la chose, et le sentiment fait seulement croire qu'elle est existante, puisqu'il nous porte à croire que c'est elle qui la cause en nous à cause que cette chose est pour lors présente à notre esprit, et non pas la volonté de Dieu, laquelle seule cause en nous ce sentiment. » Il en est de même de toutes les choses matérielles; nous ne les voyons pas en Dieu, car elles sont changeantes et corruptibles, mais nous voyons en Dieu leur principe éternel: à savoir, l'idée de l'étendue, intelligible, infinie, archétype des corps, et les rapports éternels qu'elle contient en elle, rapports qui constituent les vérités géométriques. Les idées éternelles et nécessaires ne sont pas distinctes de Dieu, selon Malebranche, elles constituent son essence même. Nous voyons ces idées parce que nous voyons Dieu, étant en continuelle participation avec lui par l'idée de l'infini qui est Dieu même, et qui toujours est présente à notre esprit. Mais pourquoi placer ces idées en Dieu et ne pas les considérer comme de simples modifications de son esprit? Malebranche attribue cette opinion à la vanité naturelle de l'homme, à l'amour de l'indépendance et à un désir impie de ressembler à celui qui comprend en soi toutes les perfections et tous les êtres. Comment l'homme, être limité et changeant, serait-il le sujet d'idées éternelles et nécessaires? Comment tirer d'un être particulier l'idée de l'être absolu, d'un être imparfait l'idée de la perfection souveraine, et d'un être fini l'idée d'être infini? Le foyer de la lumière qui nous éclaire n'est pas en nous, mais hors de nous; c'est Dieu seul qui est notre lumière. *Dic quia tu tibi lumen non es*: Malebranche oppose sans cesse à Arnauld ces paroles de saint Augustin. L'idée de l'infini, l'idée de l'étendue intelligible, l'idée d'ordre, voilà les idées nécessaires et éternelles qui jouent le plus grand rôle dans la métaphysique de Malebranche. L'idée de l'infini, c'est Dieu lui-même; Dieu et son idée sont une seule et même chose, parce qu'aucune idée ne peut représenter l'infini. L'idée de l'étendue intelligible, indéfinie, est le principe de la perception des choses matérielles, elle en est l'idée primordiale et l'archétype. Malebranche distingue profondément cette étendue intelligible de l'étendue matérielle et créée: la première est éternelle, nécessaire, infinie, mais la seconde ne l'est pas. Bien loin que nous l'apercevions comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui nous apprenne son existence. La matière ne peut agir sur notre esprit et se représenter à lui; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible; elle n'est visible que parce qu'à l'occasion de la présence des corps, Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible. Cette étendue intelligible est, selon Arnauld, inintelligible. Il ne nous semble pas cependant impossible de faire pénétrer quelque clarté en ce point important de sa doctrine. Dieu ayant créé l'étendue, il possède nécessairement en lui et l'idée de l'étendue et la réalité infinie d'où découle la réalité finie de l'étendue créée. A moins de faire dériver de rien la réalité de l'étendue ou de la matière créée, il faut bien qu'elle soit éminemment contenue dans le sein de l'être infini. De même que Malebranche, Fénelon place dans la réalité suprême de Dieu le principe de tout ce qu'il y a de réel dans l'étendue créée, et, comme Malebranche, sur cette même question il est embarrassé et obscur.

Ces obscurités et ces difficultés tiennent en partie à la manière dont les cartésiens concevaient l'essence de la matière et de l'esprit. Après avoir mis un abîme entre l'esprit dont l'essence est la pensée et la matière dont l'essence est l'étendue, ils devaient être fort embarrassés de concevoir la coexistence de ces principes opposés au sein de la réalité suprême. Malebranche ne se trompe pas en plaçant en Dieu l'idée et le principe de la matière; il se trompe à la suite de Descartes, en opposant la nature de l'esprit à celle de la matière, tandis qu'il aurait dû, avec Leibniz, les considérer également comme des forces essentiellement actives, distinctes l'une de l'autre par leurs attributs et non par leur substance. L'idée d'ordre, telle que la conçoit Malebranche, comprend les rapports de perfection et les vérités pratiques, de même que l'idée de l'étendue intelligible comprend les rapports de grandeur et les vérités spéculatives. L'idée d'ordre est, pour lui, l'idée même de la justice absolue, le principe et le fondement de la morale. Il définit l'ordre en soi: « L'ordre immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie, auxquelles participent inégalement tous les êtres. » Cet ordre est la loi nécessaire, éternelle et immuable. Dieu même est obligé de la suivre, sans rien perdre de son indépendance; car il n'y est obligé que parce qu'il ne peut ni errer, ni se démentir, ni vouloir la ruine de ce qu'il est. Cette loi est notifiée à tous les hommes par l'union naturelle, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison. En vertu de cette union avec Dieu, tous les êtres raisonnables apercevant en Dieu les mêmes rapports de perfection, il en résulte que la justice est

absolue, que ce qui est juste à notre regard est également juste au regard de tous les hommes, au regard des anges et au regard de Dieu même. Qui n'agit pas en vue de l'ordre, quoi qu'il fasse, n'est pas vertueux. Malebranche développe toutes les conséquences de ce principe dans son admirable *Traité de morale*. Il identifie l'amour de l'ordre ou de la justice avec l'amour de Dieu.

Il appelle raison l'ensemble de ces idées éternelles que découvre notre esprit dans son union avec Dieu. Selon Malebranche, la raison est la sagesse, le verbe de Dieu même ; c'est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde : *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, comme le dit saint Jean. La raison n'appartient pas à l'homme, car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle et absolue. « Je vois que deux et deux font quatre, qu'il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or, je ne vois pas ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient pas dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligences : car, si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être assuré aussi bien que je le suis que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. » (*Traité de morale*, ch. I.) Partout Malebranche insiste sur ce caractère d'universalité qui est propre à la raison. « Elle est la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et chez les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers. »

Elle est souveraine et infaillible ; elle décide absolument du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. Quiconque la consulte sincèrement dans le silence des passions ne peut s'égarer. Malebranche va plus loin encore ; il soutient qu'on ne peut l'accuser sans impiété d'être susceptible de nous tromper. « C'est une impiété que de dire que cette raison universelle, à laquelle tous les hommes participent et par laquelle seule ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur ou capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur ; ce n'est pas sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres ; ce n'est pas l'union qu'elle a avec Dieu qui le trompe, ce n'est pas même, en un sens, celle qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il est de son corps, ou plutôt, c'est qu'il veut se tromper lui-même, c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger avant de s'être donné la peine d'examiner, c'est qu'il veut se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vérité repose. » (12e *éclaircissement sur la Recherche de la vérité*.) Quand Malebranche parle de la raison, son langage, d'ordinaire si élégant et si noble, prend un nouveau caractère d'élévation et de grandeur. Il se plaît à voir dans Jésus-Christ cette même raison visible et incarnée, rattachant ainsi sa philosophie à sa théologie. Nul philosophe n'a insisté davantage sur ces caractères de la raison. Par là il diffère de Descartes qui, sous prétexte de ne pas limiter la toute-puissance de Dieu, n'admet pas de vérités immuables et absolues, mais seulement des décrets arbitraires et essentiellement révocables, quoiqu'il faille reconnaître cependant, dans la preuve fondamentale de l'existence de Dieu donnée par Descartes, le germe de la vision en Dieu et de la raison impersonnelle. Fénelon, Bossuet lui-même, et de nos jours l'école éclectique, relèvent de Malebranche par la manière dont ils entendent la nature des vérités absolues, et les caractères de la raison dont elles émanent.

Les idées et les sentiments, voilà, selon Malebranche, les seuls objets immédiats de notre esprit. Aussi pense-t-il que la révélation seule peut nous assurer de l'existence du monde. Comment le connaîtrions-nous d'autre façon, puisqu'il n'a aucune action sur nous, et que nos idées et nos sentiments qui viennent de Dieu demeurent les mêmes, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas. Mais ébloui, pour ainsi dire, par la splendeur de ces idées que notre âme contemple en Dieu, Malebranche perd le sentiment de l'évidence et de la réalité de la conscience dans laquelle elles font leur apparition. De là la plus inattendue et la plus grave contradiction avec les principes fondamentaux de la philosophie de Descartes. Descartes pose comme fondement et comme point de départ de toute vérité, l'irrésistible autorité du témoignage de la conscience ; selon Malebranche, au contraire, la conscience n'est qu'un sentiment vague et obscur : nous ne connaissons l'âme que par la conscience, c'est-à-dire par sentiment, et non par idée ; d'où il suit que l'âme nous est moins clairement connue que le corps, dont nous voyons l'idée archétype en Dieu. Ainsi le plus spiritualiste des philosophes abandonne ici Descartes pour se rapprocher de Hobbes et de Gassendi.

A côté de la faculté de recevoir des idées, il y a dans l'âme la faculté de recevoir des inclinations ou la volonté, de même que dans la matière coexiste la capacité d'être mue avec la propriété de recevoir des figures. Pour Malebranche, comme pour Descartes, la volonté n'est qu'une forme de la pensée ; tantôt il la confond avec le jugement, et tantôt avec ce désir naturel qui nous porte vers le bien. Il fait dériver de Dieu toutes les inclinations de la volonté comme tous les mouvements de la matière. Les inclinations naturelles des esprits, dit-il, sont des créations continuelles de la volonté de celui qui les a créées. Primitivement, toutes ces inclinations sont droites, et c'est l'homme qui les corrompt en les détournant vers de mauvaises fins. Dieu, dans tout ce qu'il fait, ne pouvant se proposer d'autre fin principale que lui-même, a dû rapporter à lui toutes les inclinations qu'il a mises en nous. En effet, toutes dérivent d'une inclination fondamentale vers le bien en général, qui est Dieu lui-même. Malebranche définit donc la volonté : l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général. C'est uniquement en vertu de cette impulsion divine que l'esprit désire, qu'il veut, qu'il hait ou qu'il aime. Sans cette impulsion, il demeurerait indifférent et immobile, privé d'inclination, d'amour et de volonté. Quelle sera la part de la liberté de l'homme, entraîné vers le bien par cette fatale et irrésistible impulsion? Malebranche entend, par liberté, la force qu'a l'esprit de détourner cette impulsion sur les inclinations naturelles, lesquelles, auparavant vagues et indéterminées, ne tendaient que vers le bien en général. Déterminer la tendance de ces inclinations, les fixer sur un certain bien, plutôt que sur un certain autre, voilà en quoi consiste le pouvoir de l'esprit. Malebranche s'efforce de faire la part de l'homme et de Dieu dans le fait de la volonté. C'est Dieu qui nous pousse sans cesse, et par une impulsion invincible, vers le bien général ; c'est Dieu aussi qui nous représente l'idée d'un bien particulier vers lequel il nous pousse en vertu de ce mouvement général. Quant à l'homme, il voit ce bien particulier que Dieu lui présente, il se sent attiré vers lui, mais il est libre de s'y arrêter. En effet, qu'au lieu de se précipiter tout d'abord sur ce bien particulier, il l'examine attentivement, il verra que ce bien particulier n'est pas le vrai bien, le bien suprême,

et il pourra le laisser de côté, précisément en vertu du mouvement qui le porte vers le bien suprême. Discerner les vrais biens des faux biens et, en conséquence, suspendre notre amour à l'égard de chaque bien particulier, jusqu'à ce que nous soyons assurés de sa conformité avec l'ordre, voilà la part de notre liberté. De là ce grand précepte de la morale de Malebranche : Ne jamais aimer un bien absolument, si l'on peut sans remords ne le point aimer. Remarquons que c'est seulement au prix d'une inconséquence que Malebranche fait cette part ou même une part quelconque, à la liberté humaine; car le principe que les créatures sont destituées de toute causalité, et que Dieu, unique cause efficiente, opère tout en elles, le conduit nécessairement à une négation absolue de la liberté. Aussi, à peine a-t-il fait cette concession à l'indépendance de la créature, qu'il semble s'en repentir; il ajoute que ce pouvoir de diriger notre amour, de suspendre notre action et notre jugement, n'a rien de réel, qu'il n'est pas même une modification que nous imprimons à nous-mêmes par cette raison que Dieu seul est l'auteur de toute réalité et de toute modification. Il nous avertit que cette suspension n'est ni un acte ni un produit de l'homme, mais quelque chose de purement négatif et dépourvu de toute espèce de réalité. Si donc Malebranche conserve le mot de liberté, il supprime la chose.

Après avoir considéré l'âme en elle-même, il faut, avec Malebranche, la considérer dans ses rapports avec le corps. Il fait reposer la foi à l'existence des corps sur l'unique fondement de la révélation, et repousse l'argument de la véracité divine de Descartes. Nous ne savons, suivant lui, qu'il y a un monde extérieur que parce que Dieu, dans les livres saints, nous assure de l'existence de ce monde. Toutes les créatures étant incapables d'action, elles ne peuvent, en aucune façon, agir les unes sur les autres, et l'âme en particulier ne peut agir sur le corps, ni le corps réagir sur l'âme. D'où vient donc cette croyance commune qui attribue à l'action de la volonté un certain nombre de mouvements du corps? Malebranche l'explique de la même manière que cette autre croyance analogue en vertu de laquelle nous nous croyons la cause de nos idées. Le mouvement du corps suit notre volonté, de même que l'idée suit notre désir, et nous concluons que le premier fait est la cause du second, comme s'il y avait quelque rapport nécessaire entre notre volonté et le mouvement des parties de notre corps. Nous prenons l'occasion ou la condition pour la cause. Si l'âme n'agit pas sur le corps, à plus forte raison le corps n'agit pas sur l'âme; nul changement n'arrive dans l'âme par l'action des objets extérieurs. Croire qu'ils peuvent être la cause de quelque sentiment ou de quelque connaissance, c'est leur attribuer une puissance qui n'appartient qu'à Dieu seul. Si les corps n'ont aucune puissance sur l'âme, ils n'en ont également aucune les uns sur les autres. Comment donc expliquer l'accord et l'apparente réciprocité qui existe entre l'âme et le corps et entre toutes les parties de l'univers? C'est Dieu, selon Malebranche, qui, par une intervention continuelle, établit et maintient l'harmonie de ces rapports entre toutes les créatures. Aucune d'elles ne peut être une vraie cause; mais chacune d'elles devient une cause occasionnelle, c'est-à-dire une occasion à propos de laquelle entre en exercice l'unique vraie cause, qui est Dieu. « Dieu, dit-il, ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière constante et uniforme par les voies les plus simples et les plus dignes de ses autres attributs. » Tel est le principe qui contient toute sa doctrine sur le rapport des substances créées les unes avec les autres. Un corps en choque-t-il un autre, ce choc ne sera pas la cause véritable, mais seulement la cause occasionnelle du mouvement du corps choqué, c'est-à-dire qu'il est l'occasion à propos de laquelle la cause unique et suprême intervient, d'après une loi constante, pour mettre en mouvement le corps choqué. Il en est de même de toutes les actions apparentes des corps les uns sur les autres; leur force mouvante n'est, dit-il, que l'efficace de la volonté divine qui les conserve successivement en différents lieux. Les rapports entre le corps et l'esprit s'expliquent de la même manière; le corps et l'esprit ne sont, à l'égard l'un de l'autre, que causes occasionnelles des changements qui s'accomplissent en eux. Dieu a donné aux âmes, à l'occasion de ce qui se passe dans leurs corps, cette suite de sentiments qui est le sujet de leurs mérites et la matière de leurs sacrifices. De même, il a donné aux corps, à l'occasion des désirs et des volontés de l'âme, cette suite de mouvements qui est nécessaire à la conservation de la vie. L'alliance entre l'âme et le corps ne consiste donc pas dans une action réciproque, mais dans une correspondance naturelle et mutuelle, continuellement entretenue par Dieu, des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. Malebranche définit encore cette union, une réciprocation mutuelle de nos modalités, appuyée sur le fondement éternel des décrets divins. Sans cesse il célèbre les avantages de cette doctrine pour la morale et la religion. Elle nous apprend à n'aimer, à ne craindre, à n'adorer que Dieu, tandis que l'efficace des créatures étant admise, il serait raisonnable de les aimer et de les craindre, ou même de les adorer, comme faisaient les païens. Mais ce prétendu avantage n'existe même pas, pas plus que celui de diminuer le nombre des volontés particulières de Dieu, que Malebranche ne fait pas moins vivement valoir en faveur des causes occasionnelles. En effet, nous aurions tout autant de raison d'aimer ou de craindre les causes occasionnelles que si elles étaient de vraies causes, puisqu'elles déterminent, à notre avantage ou à notre détriment, l'efficace de l'unique vraie cause. On ne comprend pas davantage comment les causes occasionnelles épargneraient à Dieu des volontés particulières, puisque les causes occasionnelles sont elles-mêmes l'effet d'une volonté particulière de Dieu. Ainsi l'homme de Malebranche est un véritable automate dont Dieu fait mouvoir tous les ressorts; ainsi la théorie de la volonté vient aboutir au même résultat que la théorie de l'entendement. C'est en Dieu et par Dieu que notre esprit veut et aime, comme c'est en Dieu et par Dieu qu'il comprend et raisonne. L'esprit ne peut rien connaître si Dieu ne l'éclaire, rien vouloir si Dieu ne l'agite vers lui. Tout vient de Dieu et rien de la créature, voilà le premier et le dernier mot de toute la métaphysique de Malebranche.

Si Malebranche réduit l'homme à n'être qu'un simple automate dans les mains de Dieu, à plus forte raison l'animal. Il y a peu de cartésiens qui aient soutenu l'automatisme absolu des bêtes avec plus d'intrépidité et avec un plus souverain mépris de l'opinion du vulgaire, qui leur attribue de la sensibilité et de l'intelligence. Auraient-elles donc mangé du foin défendu? répond-t-il ironiquement à ceux qui défendaient l'existence du sentiment dans les bêtes.

Il ne suffit pas à Malebranche de nous avoir montré Dieu seul agissant dans la créature, il nous le fait voir encore en lui-même dans ses attributs et dans sa providence. Toute sa théologie naturelle, comme celle de Descartes, repose sur l'idée de l'infini; mais il éclaircit et confirme encore la preuve de Descartes, en montrant qu'il y a identité entre l'infini et son idée. L'infini ne peut être distingué d'un archétype ou d'une idée qui le représente, parce que rien de fini ne représente l'infini. Nous ne pouvons voir l'infini qu'en lui-même; or, nous sommes certains que nous voyons l'infini; donc l'infini existe, puisque nous ne pouvons le voir qu'en lui-même. C'est là ce qu'exprime encore Malebranche avec la plus énergique concision, en disant: « Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. » Il ajoute : « Dieu est l'être par excellence, l'être des êtres. Il enferme en lui toute réalité, et toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de son être divin. Pour savoir de la nature tout ce qu'il nous est donné d'en savoir, il faut consulter attentivement l'idée de la perfection souveraine. Dieu étant l'être souverainement parfait, on ne peut faillir en lui attribuant tout ce qui témoigne de quelque perfection. Ainsi il est tout-puissant, éternel, nécessaire, immuable, immense : il est immuable, car seul il peut produire en lui du changement, et ses décrets, formés sur son éternelle sagesse, ne sont pas sujets à révision; il est immense, car son être est sans limites. L'immensité de Dieu est sa substance même partout répandue, partout tout entière, et remplissant tous les lieux sans extension locale. Créer et conserver sont pour lui une seule et même action. Il est vrai que nous ne pouvons connaître, par une idée claire, cette efficace infinie de la volonté par laquelle il donne et conserve l'être à toutes choses. Mais, si on jugeait la création impossible, parce que nous ne pouvons concevoir la puissance de Dieu capable de produire quelque chose de rien, il faudrait aussi la juger incapable de remuer un fétu, l'un étant aussi difficile à concevoir que l'autre. » Si Malebranche croit à la création du monde ou des substances, il ne croit pas à leur anéantissement. Il juge que l'éternité des substances eût marqué une indépendance qui ne leur appartient pas, et que leur anéantissement marquerait de l'inconstance dans celui qui les a créées. (*Traité de la nature et de la grâce*, 1er discours.) Dieu est souverainement sage; non-seulement il est sage, mais il est la sagesse même. Il n'est pas éclairé, il est la lumière, car il contient et voit dans sa substance tous les rapports intelligibles et toutes les idées des choses, car la raison est son essence même. Il en est de même de sa justice. Dieu n'est pas seulement juste, mais il est la justice même, puisque la justice consiste dans l'ordre éternel des perfections divines. C'est en lui que nous voyons tous les rapports de perfection, comme tous les rapports de grandeur dans toutes ses affections et toutes ses déterminations. Il suit invinciblement les conseils de sa justice et de sa sagesse. Quoi de plus aimable que ce qui est souverainement parfait? Donc Dieu, l'être souverainement parfait, ne peut ni ne pas s'aimer lui-même, ni aimer autre chose que lui-même. Dieu n'aime que ses perfections infinies, et cependant il aime les créatures, précisément en raison de cet amour nécessaire qu'il a pour ses perfections infinies. Ce qu'il aime dans les créatures, c'est lui-même, ce sont ses propres perfections, et il les aime en raison du degré suivant lequel elles y participent. Ainsi, dans l'amour infini qu'il a pour ses perfections, est contenue la règle et la mesure de son amour pour les créatures. Cet amour de Dieu pour sa propre substance est aussi le principe de l'amour des créatures pour lui-même. C'est lui qui a imprimé à nos âmes ce mouvement qui les ramène vers lui comme à leur fin suprême. Quelle est la nature de cet amour que la créature doit au Créateur? Dans cette question, si vivement controversée pendant le XVIIe siècle, Malebranche, de même que Bossuet, se prononce à la fois contre l'amour mercenaire de certains casuites, et contre le pur amour de Fénelon. Sans nul doute, notre amour doit se terminer à Dieu, et non à notre propre félicité; mais Dieu étant la source de toute félicité, il nous est impossible de séparer notre félicité de l'amour qui en est la source. La volonté étant l'amour de la béatitude, dit Malebranche, il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par amour de béatitude, puisqu'on ne peut l'aimer que par la volonté; d'où il conclut que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé, en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être.

Malebranche ne sépare pas la liberté de Dieu de ses autres perfections, de sa sagesse et de sa justice, et combat la liberté d'indifférence que lui attribue Descartes. Sans nul doute, Dieu est tout-puissant et peut faire tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir que ce qui est sage, en vertu de sa sagesse souveraine; il ne peut vouloir autre chose sans déchoir de cette sagesse infinie. La justice et l'ordre sont l'essence de Dieu même. Dieu ne pourrait agir contre l'ordre sans agir contre son essence même, sans cesser d'être ce qu'il est. Malebranche a signalé les conséquences de la liberté d'indifférence, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre spéculatif. Il montre que si toutes les vérités dépendent d'un décret arbitraire de la volonté de Dieu, tout n'est plus que désordre dans la science et dans la morale. Ce faux principe, dit-il, que Dieu n'a pas d'autre règle en ses desseins que sa pure volonté, répand des ténèbres si épaisses, qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien. Loin de témoigner de sa dépendance, cette harmonie nécessaire entre la volonté et la sagesse de Dieu témoigne de l'excellence de sa nature. Ainsi, selon Malebranche, comme selon Leibniz, la nécessité qui préside aux déterminations divines n'est pas une nécessité aveugle, mais une nécessité morale, au sein de laquelle se concilient d'une manière excellente sa liberté et sa sagesse souveraine; de là l'optimisme et des vues profondes sur les voies de Dieu dans la création et sur le gouvernement du monde.

Dieu agissant selon ce qu'il est, et par amour pour ses perfections, a dû se proposer, en créant le monde, un ouvrage qui, par sa beauté et par son excellence, pût lui procurer un honneur digne de lui. Mais quel monde fini et profane sera digne de l'élection et de l'amour de Dieu? C'est seulement avec le dogme de l'incarnation que Malebranche croit pouvoir trouver un tel monde. « L'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire.... Laissons à la créature le caractère qui lui convient, ne lui donnons rien qui approche des attributs divins; mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. » (9e *Entretien sur la métaphysique*.) Or, selon Malebranche, le monde ne peut devenir digne de la complaisance

de Dieu que par l'union d'une personne divine avec lui. Il n'y a que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur; de là la nécessité de l'incarnation. L'incarnation n'est pas un fait miraculeux subordonné par la bonté infinie de Dieu à la chute de l'homme, mais la condition nécessaire de la création. Arnauld, Bossuet et Fénelon ont combattu cette nouveauté théologique ; mais Malebranche ne se borne pas à fonder l'optimisme sur le dogme de l'incarnation, il le justifie par des arguments plus rationnels contre les objections ordinaires tirées du spectacle des choses de ce monde.

Si vous voulez apprécier le mérite d'un ouvrier, il y a deux points à considérer : l'ouvrage lui-même, et les voies par lesquelles il a été produit. Il en est de même à l'égard de Dieu et du monde. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder. Il n'a pas voulu faire l'ouvrage le plus parfait possible considéré en lui-même, mais l'ouvrage le plus parfait joint aux voies les plus parfaites et les plus dignes de lui. « Dieu, dit Malebranche (*ubi supra*), a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux, et, comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait le plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder.... Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. » Malebranche revient sans cesse sur cette distinction de l'ouvrage et des voies. Il a le tort de les opposer les uns aux autres, et même de sembler mettre la perfection des voies au-dessus de la perfection de l'ouvrage, au lieu de les confondre, comme a fait Leibniz, au sein du meilleur des mondes possibles. Mais un des plus solides arguments qu'il emploie en faveur de l'optimisme est celui de la généralité des voies. Agir par des volontés particulières est le propre d'une intelligence bornée qui ne voit ni la suite, ni l'enchaînement, ni l'ensemble des choses, mais seulement des détails et des circonstances actuelles. C'est, au contraire, le propre d'une intelligence infinie d'agir par des volontés générales, c'est-à-dire d'embrasser dans un décret unique toute la suite des choses. Quelle marque plus éclatante de puissance et de sagesse que de régler la diversité infinie des phénomènes et de maintenir l'harmonie du monde entier par deux ou trois lois générales du mouvement ! Or, c'est ainsi que Dieu nous révèle sa puissance et sa sagesse, car il a fait et conserve l'univers par deux lois du mouvement les plus simples de toutes, la loi du mouvement en ligne droite et la loi du choc. Malebranche a célébré avec une admirable éloquence cette divine providence qui se manifeste également par des lois générales dans l'infiniment petit et dans l'infiniment grand, dans la construction d'un insecte et dans les révolutions des astres, dans les merveilles de l'union de l'âme et du corps et des déterminations de l'unique cause efficiente par les causes occasionnelles. Cependant Malebranche excepte tous les êtres organisés, toutes les plantes et tous les animaux de cette production universelle des choses par les seules lois générales du mouvement ; et, en ce point, il se sépare encore de Descartes auquel il reproche d'avoir vainement tenté d'expliquer mécaniquement la formation du fœtus. Il se plaît à montrer les admirables desseins de la sagesse de Dieu et les causes finales exclues par Descartes dans la construction des corps organisés. Suivant lui, Dieu a compris de toute éternité, dans le plan du monde, les germes de tous les genres d'êtres organisés. Il a créé pour chaque genre un premier germe contenant en lui, enchâssés les uns dans les autres à l'état d'infiniment petits, les germes de tous les êtres de même nature qui ont existé ou existeront dans le monde. Les lois de la communication des mouvements ne servent qu'à dégager ces germes et à leur donner l'accroissement qui les rend visibles à nos yeux. Cette hypothèse de la préexistence de tous les germes dans le plan du monde a été adoptée et développée par Leibniz. En même temps que le système des volontés générales donne la plus haute idée possible de la divine providence, il la justifie contre les objections tirées des imperfections de ce monde, imperfections qui ne sont qu'une suite nécessaire des lois admirables établies par Dieu. Dieu ne les a pas établies en vue de ces imperfections et de ces misères qui devaient en être la suite, mais parce que, étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former un ouvrage admirable. Si la providence de Dieu était particulière, au lieu d'être générale, elle ne porterait pas les caractères de sa sagesse, et son ouvrage serait digne du dernier mépris. Pourquoi la grêle qui détruit les moissons, pourquoi tant de monstres, pourquoi tant de fléaux, pourquoi la pierre qui écrase en tombant l'homme juste tout aussi bien que le méchant? Il n'est point de bonne réponse à toutes ces questions dans le système d'une providence particulière. Il est dangereux de dire que Dieu, par ces fléaux, veut punir les méchants lorsqu'une expérience de tous les jours démontre que les bons et les méchants en sont également les victimes. Mais, au contraire, dans le système d'une providence générale, tous ces fléaux s'expliquent et se justifient. Si la grêle brise les fruits, si le feu brûle les villes, si la peste enlève les populations, ce n'est pas l'effet d'une nature aveugle ni d'un Dieu inconstant et cruel, mais la suite nécessaire de ces lois que Dieu a établies en vue de la plus grande perfection possible de son ouvrage. Il ne les a point faites pour de semblables effets, mais pour le plus grand bien et la plus grande beauté de l'univers ; il ne les a pas faites à cause de leur stérilité, mais à cause de leur admirable fécondité. Dieu fait tout sans doute, mais il ne fait pas tout de la même manière. Il veut positivement la perfection de son ouvrage, et il ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre. Il fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi des lois générales, uniformes et constantes, et parce que le mal n'arrive dans le monde que comme une conséquence inévitable de ces lois qui sont les meilleures possibles. Ainsi se concilient avec la bonté et la sagesse de Dieu tous les maux et toutes les imperfections de ce monde.

Malebranche s'efforce de transporter cette idée d'une providence générale jusque dans le domaine théologique de la grâce et du surnaturel, où il veut aussi faire agir Dieu par des voies simples, générales et constantes. Dieu distribue la grâce, comme la pluie, par des lois générales ; voilà pourquoi elle tombe tout aussi bien sur des âmes endurcies que sur des cœurs préparés. De

là tant de grâces inefficaces, de là tant de réprouvés. Il eût pu sans doute remédier à ces suites fâcheuses et sauver tous les hommes en multipliant à l'infini les volontés particulières; mais il en est empêché par sa sagesse qu'il aime plus que son ouvrage, et par la règle immuable et nécessaire qui est la règle inviolable de sa conduite. C'est ainsi que son système sur la grâce se rattache à son système sur la nature. Malebranche tend même à ramener à des lois générales les miracles dans l'ordre de la nature comme les miracles dans l'ordre de la grâce. Il est vrai que, comme chrétien et prêtre, il proteste de sa foi aux miracles; mais d'une autre part, entraîné par la raison et par les principes de sa métaphysique, il tend à nier la chose pour ne conserver que le nom. Qu'on en juge par les passages suivants : « O mon unique maître, j'avais cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étaient plus dignes de votre Père que les effets ordinaires et naturels; mais je comprends présentement que la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage, à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs que dans ceux qui frappent et qui étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté. Malheur aux impies qui ne veulent pas des miracles, à cause qu'ils les regardent comme des preuves de la puissance et de la sagesse de Dieu! Mais pour toi, ne crains point de les diminuer, puisqu'en cela tu ne penses qu'à justifier et à faire paraître la sagesse de sa conduite. » (7ᵉ *Méditat.*) Lorsque Dieu fait un miracle, dit-il ailleurs, il agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues. Mais comment concilier la prière, qui sans cesse sollicite une intervention particulière de Dieu, avec ce système des volontés générales? Malebranche ose la condamner comme n'étant bonne que pour les chrétiens qui ont conservé l'esprit juif. Demander les biens éternels et la grâce de les mériter, anéantir son âme à la vue de la grandeur et de la sainteté de Dieu, voilà en quoi consiste la vraie prière. (8ᵉ *Médit.*) Quant à ceux qui, non contents de cette providence générale, veulent être l'objet d'une providence particulière à leur profit, il les accuse de n'avoir une piété ni sage ni éclairée, une piété remplie d'amour-propre et d'un orgueil secret; car le propre de l'orgueil est de rapporter à soi toutes choses, Dieu même et tous ses attributs, sa puissance, sa bonté, sa providence. Ce sont des hommes auxquels il semble que Dieu n'est bon qu'autant qu'il veut leur faire du bien, et que pour les secourir il ne doit pas s'arrêter aux règles de la sagesse. (8ᵉ *Méditat.*)

Où est ce Dieu que la raison nous révèle et dont nous venons, avec Malebranche, de déterminer les attributs? Il n'est pas loin de nous, car il réside en chacun de nous, ou plutôt nous sommes tous en lui; il est le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps. C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être : *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus*. Malebranche lui-même présente toute sa philosophie comme un commentaire de ces paroles de saint Paul. Mais ce commentaire exagéré emporte avec lui toute la réalité des créatures en général, et la liberté de l'homme en particulier. Leur attribuer quelque causalité, c'est plus qu'une erreur, selon Malebranche, c'est une impiété et un retour au paganisme. C'est par là que, sans le savoir, il touche à Spinoza, et c'est à ce point de vue que M. Cousin a eu raison de dire : « Voir tout en Dieu et considérer Dieu comme la cause première de tous les mouvements, ou bien prendre Dieu pour le seul et unique être véritable, dont tous les autres ne sont que des accidents, n'est-ce pas au fond à peu près la même chose, et sinon la même doctrine, au moins le même esprit? » Telle est donc la grande erreur de la philosophie de Malebranche. Elle a son origine dans la philosophie de Descartes, qui avait séparé l'idée de force et de substance. Malebranche a péché surtout par l'exagération du sentiment profondément philosophique et religieux de la grandeur de Dieu et de la dépendance des créatures.

Voici la liste des ouvrages de Malebranche : *Recherches de la vérité*, in-12, Paris, 1674. Elle eut six éditions successives, auxquelles Malebranche ajouta des éclaircissements. Elle fut traduite en latin, en anglais, en grec moderne. — *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, Paris, 1677; — *Traité de la nature et de la grâce*, Amst., in-12, 1680; — *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, Cologne, 1683; — *Traité de morale*, in-12, 1684; — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in-12, 1688; — *Traité sur l'amour de Dieu*, pet. in-12, 1697; — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, petit dialogue, 1708; — *Réponses de Malebranche à Arnauld*, 4 vol. in-12, 1709; — *Réflexions sur la prémotion physique*, in-12, 1715.

Ouvrages à consulter : *l'Éloge de Malebranche*, par Fontenelle; — l'*Histoire de la philosophie du dix-septième siècle*, par M. Damiron; — *le Cartésianisme*, par M. Bordas-Démoulin; — *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3ᵉ édition, par M. Bouillier; — *Philosophie de Malebranche*, par M. Ollé Laprune; — *Malebranche*, par l'abbé Blampignon. F. B.

MALEVILLE (Guillaume de), théologien français, né en 1699 à Domme dans le Périgord, mort vers 1770. Quelques-uns de ses écrits, aujourd'hui oubliés, traitent de questions philosophiques. Ce sont 1° *La Religion naturelle et révélée, ou dissertations philosophiques, théologiques et critiques contre les incrédules*, Paris, 1756-1758. Ce titre suffit pour indiquer quel est l'esprit du livre et le rôle effacé que la philosophie y doit jouer. 2° *Histoire critique de l'éclectisme ou des nouveaux platoniciens*, 1766 (sans nom d'auteur ni de lieu). C'est un essai historique sur l'école d'Alexandrie, et ses rapports avec le christianisme. L'auteur constate que le panthéisme de cette école a son origine dans ce faux principe que rien ne se fait de rien; il prouve que la théorie de l'émanation est erronée, et qu'elle est tout à fait étrangère à la doctrine chrétienne, mais il nie qu'elle se trouve dans les écrits de Denys l'Aréopagite, suivant lui parfaitement orthodoxes. Le tout est animé par de fréquentes attaques contre Brucker, contre l'encyclopédiste qui a composé l'article *Éclectisme*, contre M. Deslandes « qui pensait peu favorablement sur la religion ». Il n'est pas besoin de dire que cette histoire n'est pas à consulter pour son exactitude ni pour son équité.

MAMERTUS ou MAMERCUS CLAUDIANUS, connu dans l'histoire de la philosophie comme auteur d'un traité *sur la Nature de l'âme*, était frère de saint Mamert, archevêque de Vienne. Né au commencement du vᵉ siècle après J. C., probablement dans cette même ville de Vienne, il se livra dès sa jeunesse à la vie religieuse, et parvint bientôt dans l'Église à d'éminentes fonctions. Mais le dévouement qu'il y apportait ne nuisit en rien à l'activité de la pensée. C'est un esprit élégant et curieux. Le saint ministère et les lettres se partagèrent toujours sa vie : c'est le témoignage de Sidoine Apollinaire, son contemporain et son ami. Il reste même sous le

nom de Mamercus Claudianus quelques compositions d'un intérêt tout littéraire et tout profane, sans parler de pièces que sa réputation de poète chrétien lui a souvent fait attribuer, et qu'une critique plus clairvoyante restitue aujourd'hui à leurs véritables auteurs. Mais le principal ouvrage du savant gaulois est son traité *de Statu* ou *de Substantia animæ*, monument de philosophie très remarquable, à part la barbarie du langage, qui est le cachet d'une décadence alors commune à tous les arts dans l'Occident. Renouvelant une erreur qu'on trouve dans plusieurs systèmes de la philosophie païenne et dans les écrits de plusieurs Pères de l'Église, notamment de Tertullien, d'Arnobe, d'Irénée, de Tatien et d'Origène, mais qui venait d'être réfutée avec autant de force que d'éclat par saint Augustin, dans son traité *sur l'Origine de l'âme humaine*, Faustus, alors abbé de Lérins (vers 471), depuis évêque de Riez, soutenait que Dieu est la seule substance vraiment immatérielle, mais que ni l'âme de l'homme ni même celle des anges ne participent à ce glorieux privilége de la spiritualité. Il allait jusqu'à nier que l'âme de Jésus-Christ, du Verbe incarné, fût un pur esprit tant que dura le miracle de l'incarnation. Le corps, disait-il, est ce qu'une action déplace et change, ce qui a une étendue divisible, des éléments susceptibles d'altération, des qualités variables, etc. Or, l'âme humaine a précisément tous ces caractères : elle est tour à tour dans notre corps et hors de notre corps, elle est forte ou faible, grande ou petite, selon les qualités, les fonctions qu'elle acquiert ou qu'elle vient à perdre ; elle jouit, elle souffre dans cette vie ou dans l'autre, d'une joie, d'une souffrance toute physique : l'âme est donc composée d'une matière plus subtile que celle de nos membres, mais enfin sujette aux mêmes conditions d'infirmité, et nulle créature en ce monde ne peut revendiquer, à titre de pure intelligence, une sorte de parenté avec son créateur. Entre Dieu et nous, il y a tout l'abîme qui sépare l'esprit de la matière. Telle est, en quelques mots, la doctrine du livre *de Creaturis*, publié d'abord sous le voile de l'anonyme, et auquel Mamertus, sans en connaître l'auteur, entreprit de répondre, sur les conseils de ses amis et particulièrement de Sidoine Apollinaire. La tâche ne semblerait pas difficile aujourd'hui : elle l'était sans doute à une époque où toute lutte n'était pas terminée entre les vieilles philosophies et la religion nouvelle, et où la métaphysique orthodoxe n'avait pas encore dégagé nettement des théories des philosophes grecs tous les éléments qui s'accordent avec elle, pour constituer l'ensemble du dogme chrétien. Aussi Mamertus ne parle-t-il de son travail qu'avec une grande modestie ; loin d'avoir épuisé la matière, il croit n'avoir guère tracé qu'une ébauche qu'achèvera l'intelligence du lecteur. Ce livre, où sont combattues pied à pied toutes les erreurs de Faustus, n'en a pas moins une valeur très-réelle ; et quand il ne serait pas vrai que, comme on l'a prétendu, il eût inspiré Descartes dans ses *Méditations*, il garderait encore une place assez considérable dans l'histoire de la philosophie. Le résumé que l'auteur en donne dans sa dédicace à Sidoine Apollinaire, caractérise bien et l'esprit philosophique qui y règne, et le style étrange qui dominait alors dans les livres écrits dans les écoles. « Le premier livre, dit ce résumé, commence par établir brièvement que la Divinité est impassible et étrangère à toute affection, puis il engage avec l'adversaire une lutte vive sur l'état de l'âme ; ensuite, pour préparer le lecteur à des questions obscures, il effleure quelque chose des doctrines de la géométrie, de l'arithmétique et même de la dialectique, et, selon le besoin, des règles de l'art de philosopher : tout cela avec modestie et réserve, dans la plus juste mesure qu'il a été possible, non sans en venir aux mains de temps à autre avec la partie adverse. — Le second livre, après un préambule, disserte utilement et à bonne intention sur la mesure, le nombre et le poids, de manière qu'un lecteur attentif, avec l'aide de la piété, en suivant les degrés de la création, soit conduit, sinon au bonheur de contempler la Trinité créatrice de l'univers, du moins à une conviction plus ferme de son existence. Depuis là jusqu'à la fin, tout le livre s'appuie sur des témoignages. — Le troisième revient d'abord un peu sur quelques discussions du commencement, puis il poursuit dans leur fuite les adversaires blessés au précédent combat. Il déclare enfin ne pas dédaigner la paix, mais ne pas craindre davantage les attaques de l'adversaire inconnu. » On voit là une méthode de philosophe et de théologien, où les raisonnements alternent avec les élans d'une foi vive, les arguments avec les autorités. Ainsi écrivait Faustus ; ainsi écrit son docte et pieux adversaire, traitant d'ailleurs avec un égal respect l'autorité de la Bible et celle des sages païens, citant quelquefois les disciples de Pythagore, Platon, Cicéron, mais s'efforçant de concilier leurs subtiles théories avec les traditions du Nouveau Testament, comme l'apparition de l'ange Gabriel à la Vierge Marie, les visions de saint Paul, etc.; c'est une image originale de cette société demi-païenne et demi-chrétienne, demi-savante et demi-barbare, qui rappelle encore l'antiquité en même temps qu'elle annonce le moyen âge. La théologie du moyen âge se montre dans le raisonnement par où commence le livre de Mamertus : Dieu, étant une substance spirituelle, n'a pu créer l'homme *à son image* sans lui donner une âme immatérielle ; notre âme n'est pas pour cela *égale* à celle de son Créateur ; il suffit d'admettre qu'elle lui soit *semblable*. Un peu plus bas, la mauvaise physique des anciens défraye plusieurs pages de discussions subtiles sur la différence de l'âme qui sent et des organes de la sensation ; puis la métaphysique des pythagoriciens et de Platon vient en aide à l'auteur pour tirer de la pensée même les preuves de l'immatérialité du principe pensant. Sur ce fonds d'érudition mixte qui caractérise à peu près tous les écrivains de son siècle, l'auteur a mis les qualités et les défauts d'un esprit pénétrant, exercé sous la discipline d'Aristote et de Platon ; aux manœuvres les plus difficiles de la dialectique, il a uni les mouvements d'une passion parfois éloquente. C'est avec son esprit qu'il argumente, lorsqu'il prouve, comme Descartes, la spiritualité de l'âme par son indivisibilité, ou lorsqu'il adresse à Faustus ce singulier dilemme : « Tu prétends que l'âme se compose d'une substance corporelle, mais plus subtile que celle de nos corps. Qui dit cela, je te prie ? Évidemment ton âme. L'âme dit donc d'elle-même : le corps de l'âme est plus subtil que mon corps. Mais qu'est-ce que l'âme peut appeler *son corps* si ce n'est elle-même, puisqu'elle est corps ? Ou bien donc l'âme est corps, et elle ne peut justement appeler sien ce corps de chair ; ou, si ce corps de chair est le corps de l'âme, l'âme elle-même en est distincte. » Il raisonne avec son cœur quand il soutient que l'âme ne peut être déterminée par le lieu (*localis esse*), car elle est capable de l'idée de Dieu et l'idée de Dieu est trop grande pour subir une telle condition, ou quand il

s'écrie avec l'enthousiasme d'un disciple reconnaissant, qu'il ne croira jamais que Platon, cet inventeur, cet apôtre de tant de vérités sublimes, ait pu avoir pour âme un agrégat d'éléments matériels. Tout cela n'est pas, comme on voit, d'une égale rigueur au point de vue philosophique, et ne justifie pas complétement les pompeux éloges que Sidoine Apollinaire prodiguait à son ami ; mais cette discussion forme, en définitive, un ensemble plein d'intérêt et de variété. Ajoutez que plusieurs des textes païens invoqués par Mamertus à l'appui de sa thèse, par exemple ceux de Philolaüs et d'Archytas, seraient perdus pour nous sans la citation qu'il en a faite. L'ouvrage de Mamertus fut, dès la renaissance des lettres, un des premiers que l'impression se hâta de reproduire (Venise, 1482) ; dans les deux siècles suivants, il a été plusieurs fois réimprimé, soit dans les Recueils des Pères de l'Église, soit séparément, et avec les opuscules attribués au même auteur. Mais, par un étrange retour, on ne voit pas que, depuis 1655 (éd. de Schott et Barth à Zwickau), il ait été réédité ailleurs que dans le tome LIII du *Patrologiæ cursus*, de l'abbé Migne (1847). La critique aurait le droit d'en réclamer aujourd'hui une publication nouvelle, où le texte fût revu avec sévérité et surtout accompagné d'un commentaire historique et philosophique, secours qui manque dans toutes les anciennes éditions.

Il y aurait lieu aussi de discuter définitivement l'authenticité des opuscules qu'on attribue à Mamertus, et d'ajouter aux textes réunis dans l'édition de 1655 une lettre que Baluze a donnée dans ses *Miscellanea*, et qui contient de curieux détails sur l'état intellectuel des Gaules au ve siècle de l'ère chrétienne. En attendant ce travail si désirable pour les amateurs de la philosophie ancienne, on lira avec beaucoup de fruit la dissertation courte et substantielle de M. Germain : *de Mamerti Claudiani scriptis et philosophia* (in-8, Montpellier, 1840) ; on peut consulter aussi l'*Histoire littéraire de France*, t. II, p. 442-454. E. E.

MANCINO (Salvatore), né en 1802, mort en 1866, mérite une place dans l'histoire de la philosophie du XIXe siècle, pour avoir, suivant l'expression de M. Cousin (*Fragments de philosophie contemporaine*, Avertissement de la troisième édition), *naturalisé* en Sicile les doctrines de l'école spiritualiste française. Appelé à professer la philosophie, d'abord au monastère bénédictin de San-Martino della Scala, près de Palerme, puis à Palerme même, au collége de Saint-Roch et au séminaire archiépiscopal, il prit pour base de son enseignement les leçons publiées de M. Cousin, à une époque où, en France, le fanatisme et l'esprit de parti excitaient contre la philosophie de M. Cousin et de son école les alarmes des pères de famille catholiques. Il publia, en 1835 et 1836, deux volumes d'Éléments de philosophie, dans lesquels il professe et met en pratique la méthode psychologique, appuyée sur l'étude et la comparaison des systèmes. Il y distingue nettement l'éclectisme du syncrétisme, « qui consiste dans le projet extravagant de mettre d'accord toutes les sectes et les opinions des philosophes. L'éclectisme n'est pas un nouveau système, mais une méthode, la méthode de critique appliquée aux systèmes philosophiques. » Il divise la philosophie en *subjective* et *objective*, la première servant de base à la seconde, et l'édifice entier reposant sur le *Cogito* de Descartes.

C'est en parlant de cet ouvrage que M. Cousin disait, dans un de ses discours à la Chambre des pairs : « En Sicile, à Palerme,... au séminaire archiépiscopal, il y a aussi un cours complet de philosophie. Ce cours est imprimé, il est entre mes mains. C'est exactement le cours de philosophie qui se fait aujourd'hui dans les colléges de Paris : mêmes matières, mêmes divisions, je pourrais dire même esprit, même direction, et ce manuel a pour auteur un digne et vertueux prêtre (séance du 2 mai 1844). »

Les *Éléments de philosophie* furent adoptés pour l'enseignement philosophique dans toutes les écoles de la Sicile. Ils valurent à leur auteur, en 1836, la chaire de logique et de métaphysique à l'Université de Palerme. Mancino occupa cette chaire jusqu'en 1863. Il y joignit en 1842 un office de chanoine, à la cathédrale, et, en 1858, il fut appelé à faire partie de la Consulte d'État du royaume de Sicile. Le rôle politique qu'il avait joué dans cette assemblée contribua à sa mise à la retraite comme professeur, après la chute des Bourbons.

Dans son enseignement à l'Université, dont quelques leçons seulement ont été publiées, Mancino s'attache à réagir contre l'école ontologique de Rosmini et de Gioberti. Toutefois il se rapprocha de cette école quand il la vit dépassée par l'invasion du panthéisme allemand en Italie. Son cours de 1863, interrompu par sa mise à la retraite, et dont il a laissé neuf leçons manuscrites, était consacré tout entier à l'ontologie.

Mancino ne représente qu'un épisode de l'histoire de la philosophie italienne. Il n'a fait que s'approprier une doctrine étrangère et son influence a été de courte durée. Ni ses efforts ni ceux de Galluppi à Naples et de Poli à Milan n'ont réussi à acclimater en Italie la méthode psychologique et l'éclectisme.

Mancino a publié les ouvrages suivants : *Elementi di filosofia*, deux volumes (treize éditions, la dernière est de 1857) ; — *Sugli elementi di filosofia di Salvatore Mancino*, lettere due al chiar. sign. Baldassare Poli, professore di filosofia à Milano, Palerme, 1836 ; — *Riflessioni sull'avvertimento premesso da Vittorio Cousin alla terza edizione de'Frammenti filosofici* (1840) ; — *de Philosophiæ methodo*, oratio in Regio panarmitane Atheneo in solenni studiorum instauratione habita (1841) ; — *Sulla importanza dello studio dell'umano pensiero per la scienza de'fatti umani* (1842) ; — *Considerazione sulla storia della filosofia* (1849). — M. Vincenzo di Giovanni, successeur de Mancino au séminaire de Palerme, a écrit sur ce philosophe une intéressante notice dans laquelle il a inséré des extraits de sa correspondance avec M. Cousin : *Salvatore Mancino e l'eclelticismo in Sicilia*, Palerme, 1867. Em. B.

MANDEVILLE (Bernard de) est le nom de l'un des écrivains les plus souvent cités par les philosophes du XVIIIe siècle. Il naquit vers 1670 à Dort, en Hollande, d'une famille d'origine française, et de bonne heure il fut destiné à la profession de médecin. Après avoir pris le grade de docteur à Leyde, il se rendit en Angleterre, où les sciences expérimentales brillaient déjà d'un grand éclat, mais où Mandeville ne parvint jamais à exercer son art avec quelque réputation. Comme il ne pouvait supporter l'idée de rester dans l'obscurité, il se mit, en 1704, à écrire dans la langue de sa patrie adoptive, en anglais. Son genre d'esprit, son tour d'imagination le porta à publier, en les rendant plus mordantes par une application directe à son époque, les fables d'Ésope, d'autres pièces de vers suivirent, sans exciter davantage l'attention publique.

Enfin, voulant réussir à tout prix, il recourut à un moyen de célébrité alors très-usité, le scandale. Son début dans cette voie fut une

satire contre le sexe féminin : *La Vierge démasquée*, ou *Dialogue féminin* (*The Virgin unmasked*, or *female Dialogues*, London, 1709) ; un dialogue entre une vieille fille et sa nièce sur l'amour, le mariage et autres sujets de ce genre. Une nouvelle satire, qui parut deux ans après sous un titre scientifique, devait dévouer au ridicule les médecins, les chirurgiens, les apothicaires : ce sont trois dialogues intitulés : *Traité des affections hypocondriaques et hystériques* (*A Treatise on the hypochondrick and hysterick diseases*, London, 1711, 3 vol.). Ce prétendu traité eut plus de succès, et il en était digne, parce qu'il ne manque ni d'une gaieté parfois comique, ni de pensées fines et de traits acérés. On y remarque cependant plus de licence que de hardiesse, plus de mouvement et de sel que de justesse et de goût, un grand fond de vanité et d'ambition, et, par-dessus tout, l'intention visible de heurter les bienséances, de railler les mœurs. Cette intention éclate dans un poëme d'environ cinq cents vers que Mandeville publia, en 1714, sous ce titre : *La Ruche bourdonnante*, ou *les Fripons devenus honnêtes gens* (*The grumbling Hive*, or *Knaves turned honest*). A ce poëme fut joint, en 1723, un commentaire, une sorte d'apologie que l'auteur intitula : *la Fable des abeilles*, ou *les Vices privés font la prospérité publique*. (*The Fable of the bees*, or *private Vices public benefits*). Cette double composition, où Mandeville se moquait moins encore de la morale que du clergé et des universités, fut violemment attaquée de plusieurs côtés, entre autres par Hutcheson, Berkeley et Archibald Campbell. Le grand jury du comté de Middlesex la dénonça au tribunal du banc du roi comme très-pernicieuse. Les accusations et les critiques se succédant et se multipliant, malgré la déclaration de l'auteur qu'il n'avait avancé qu'ironiquement les opinions qu'on lui reprochait, Mandeville publia un ouvrage dans lequel il essaya de soutenir des principes opposés. Sa *Recherche sur l'origine de l'homme et sur l'utilité du christianisme* (*Inquiry into the origin of man and usefulness of christianity*, London, 1732) devait, en effet, montrer que la vertu est plus propre que le vice à procurer le bonheur général de la société. Nonobstant cette sorte de rétractation, l'on persista à regarder les idées déposées dans *la Fable des abeilles* comme le véritable système de Mandeville, et il semble qu'on n'eut pas tort, puisque ces mêmes idées se retrouvent aussi dans ses *Pensées libres sur la religion et sur le bonheur des nations* (*Free Thoughts on the religion, church, government*, etc., London, 1720), et que Mandeville ne songea jamais à désavouer ou à corriger ce dernier ouvrage. Il importe donc de faire connaître ces idées, sans lesquelles, d'ailleurs, on ignore la filiation historique de certaines théories morales, comme celle d'Helvétius.

Tout en affirmant à plusieurs reprises qu'il n'avait écrit que pour s'amuser, en signalant la bassesse de tous les éléments qui composent le mélange d'une société bien réglée, Mandeville ne cache pas son vrai dessein, ni sa doctrine personnelle. Il s'était proposé de combattre, avec les armes du ridicule, les systèmes où l'homme est présenté comme apportant en naissant une inclination décidée pour le bien. Il voulait réfuter en philosophe, et flétrir en poëte comique, l'*innéité* du sens moral : aussi confesse-t-il s'attaquer au plus illustre défenseur de ce genre de spiritualisme, Shaftesbury. Il est impossible, dit Mandeville, qu'il y ait des doctrines plus diamétralement opposées que celle de Shaftesbury et la mienne. Quelque belle, quelque flatteuse pour l'humanité que soit la doctrine de ce célèbre lord, il faut établir contre elle, et sans détour, que rien n'est bon, que rien n'a aucune valeur morale, si ce n'est ce qui emporte l'idée d'une victoire sur le penchant naturel, sur le prétendu goût moral. L'homme vertueux, c'est l'homme qui sait se vaincre soi-même, et non pas celui qui suit docilement l'inclination de son âme.

Comment l'auteur de la *Ruche* cherche-t-il à combattre l'auteur des *Caractéristiques?* D'abord, il s'efforce de faire sentir la faiblesse des raisons sur lesquelles s'appuie Shaftesbury. On se plaît, dit-il, à invoquer ce fait, que l'homme naît sociable, doué d'un instinct de vie commune, et que, par conséquent, il est loin d'être égoïste.... Mais, si cet instinct social était la preuve d'un bon naturel, il se décèlerait surtout chez les hommes les plus distingués et les plus généreux. Or, l'expérience atteste que le besoin de société est le propre des esprits vides et des âmes sans vigueur. D'ailleurs, n'est-il pas facile de s'assurer que ce qui rend l'homme sociable, c'est un secret retour sur soi-même, c'est l'amour de soi, l'amour-propre, c'est-à-dire que ce sont ses mauvais penchants et ses imperfections naturelles qui le portent à se réunir à ses semblables? Si l'homme était resté innocent, il serait probablement demeuré insociable et solitaire. En soi, l'homme est l'être le moins enclin à la vie sociale, et, à cet égard, il se montre inférieur aux brutes, qui forment primitivement et naturellement des troupeaux. La vie commune parmi les hommes est un produit de l'art, un effet de quelque impulsion extérieure. Il y faut évidemment l'action d'une puissance extérieure, parce qu'il est impossible de rassembler cent hommes sans voir naître à l'instant même parmi eux l'envie, les querelles et la désunion. La crainte, la peur, voilà cette puissance extérieure ; la peur, telle est la mère de la société humaine, la base et la sauvegarde de tout État ; et c'est se tromper étrangement que de dériver l'organisation civile, non pas des maux physiques et moraux, mais des affections bienveillantes et désintéressées.

Il n'est pas moins inexact de dire, continue Mandeville, que l'amour du prochain, ou la charité, est inné à l'homme, parce qu'il éprouve de la sympathie et de la commisération. Quel rapport entre la sympathie et la charité? La charité consiste à transporter à d'autres, sans ombre d'intérêt personnel, l'affection que nous avons pour nous-mêmes. La cause, la source de la sympathie, au contraire, c'est le sentiment de notre propre malaise, c'est le sentiment d'une peine personnelle. La commisération n'a d'autre ressort que l'amour-propre ; l'amour du prochain procède d'un absolu dévouement.

Ce n'est pas tout encore : la doctrine que la charité est innée à l'homme n'est pas seulement dénuée de fondement, elle est dangereuse : elle rend l'homme paresseux, en lui conseillant de céder à ses penchants, tandis que la doctrine opposée le force de se surveiller et de se dompter. Elle donne à l'homme de funestes illusions, parce qu'elle lui fait prendre les mouvements les moins nobles, tels que l'ambition, pour des inspirations désintéressées, dictées par la seule bienveillance. Ce sont ces illusions qu'il faut dissiper et détruire, en montrant l'homme tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire dominé par les passions les plus variées.

Ainsi, Mandeville s'attache d'abord à nier le fait sur lequel Shaftesbury insiste le plus, savoir, que les penchants naturels de l'homme s'accordent avec ce qui fait le but et la destination d'un être raisonnable. A cette négation il ajoute

que le but particulier de chaque individu diffère absolument du but de l'ensemble.

C'est cette dernière proposition qui constitue le sujet principal de *la Fable des abeilles:* Une vaste ruche renfermait un essaim d'abeilles très-considérable, une nombreuse société qui avait les mœurs des sociétés humaines, leurs vertus et leurs vices; les médecins y étaient des charlatans; les prêtres, des hypocrites; les rois y étaient les dupes d'un ministère fourbe et intéressé; la justice y était corrompue; en un mot, chaque portion de cet État était en proie à la plus complète dépravation. Cependant, la grande masse allait à merveille et formait un État florissant, parfaitement bien organisé. Les crimes de cette nation faisaient sa grandeur; et la vertu, formée aux ruses par la politique, se trouvait entièrement d'accord avec le vice: le tout était un vrai paradis:

Thus every part was full of vice,
Yet the whole mass a paradise.

Mais un jour il arriva qu'un membre de cette société, enrichi de la manière la moins honnête, s'indigna de voir un gantier donner de la peau de mouton pour de la peau de bouc, et se mit à prédire qu'à la suite de pareilles friponneries, le pays et le peuple périraient infailliblement. Aussitôt les autres membres les plus fourbes se mirent à gémir de l'iniquité générale, et ils invoquèrent la probité. Jupiter exauça leurs vœux et délivra de la fraude cette ruche criarde et mécontente. Les mœurs se réformèrent, la paix et l'abondance régnèrent partout; mais les arts, ministres des plaisirs et du faste, désertèrent sur-le-champ. Attaquées par un grand nombre d'ennemis, les abeilles triomphèrent, mais au prix de plusieurs milliers de braves. Ce qui en resta se retira dans un creux d'arbre, réduit à la triste satisfaction que peut donner la vertu:

.... Flew into a hollow tree,
Blest with content and honesty?

La morale qui résulte de cette fable est la suivante. Lorsque nous qualifions une action de bonne ou de mauvaise, ce jugement a trait, moins à la valeur interne de l'action ou au mérite de l'agent, qu'à l'utilité ou au dommage qui en résulte pour la société. Il s'ensuit que la vertu de l'individu est tout autre chose que le bien. La vertu individuelle se manifeste quand l'homme renonce à lui-même. Or, l'homme peut renoncer à lui-même, et de la sorte devenir respectable et agréable à la Divinité, sans pour cela contribuer à la conservation et au bonheur de la nation. Ceux-là concourent le plus au bien commun, qui nourrissent et favorisent davantage l'industrie. Tout ce qui est nuisible à l'industrie est préjudiciable à la société. Or, les vertus individuelles nuisent à l'activité industrielle. La tranquillité de l'âme, le contentement de soi est une vertu; mais il est dangereux pour l'industrie: il n'est donc pas un bien. L'envie, la jalousie est un vice, mais elle fait naître, elle excite l'émulation; elle produit plus d'effet que toutes les exhortations morales: elle n'est donc pas un mal. L'avarice et la prodigalité sont des vices, cependant elles contribuent au bien-être général, tandis que l'économie, qui est une vertu, y nuit considérablement. Rien n'est moins fondé que la supposition que les hommes, privés de tous ces penchants ignobles, feraient autant pour le bien public qu'ils font maintenant avec tous leurs vices. Otez aux hommes l'orgueil, l'ambition, toutes ces passions qui poursuivent une chimère et qui mènent à des résultats condamnés par la religion; et vous leur ôterez le ressort par lequel ils sont capables de vaincre jusqu'à la crainte de la mort; vous leur aurez ôté ce qui concourt plus au bien de l'ensemble que toute autre inclination humaine. Enfin la simple bienveillance conduirait à des actions funestes au bien général. Il est incontestable qu'il se mêle quelque bienveillance à la vanité, à laquelle nous devons les efforts qui ont pour but de diminuer la pauvreté et l'ignorance; mais on oublie que l'ignorance et la pauvreté sont indispensables pour qu'un pays ait des ouvriers et de l'industrie. On oublie que si la culture et l'aisance devenaient générales, universelles, on ne trouverait plus personne pour servir, et que la société deviendrait impossible.

On voit aisément que Mandeville n'est qu'un disciple de Hobbes et surtout du duc de la Rochefoucauld, dont il n'a pas le courage. Il prétend en effet, à la fin de sa *Fable*, n'avoir eu d'autre dessein que de montrer comment tout bien-être matériel et social repose sur la vanité, comment la vertu humaine est impuissante à donner le bonheur; en un mot, il avait voulu disposer le lecteur à l'humilité, et le préparer à l'éducation et à la vie chrétiennes. L'élève de Mandeville, Helvétius, a plus de franchise, n'hésitant pas à proclamer l'intérêt personnel l'unique mobile et le secret moral du monde entier. Frédéric le Grand, venu entre Mandeville et Helvétius, essaya de présenter l'amour-propre comme le principe de nos actions; mais il s'efforça en même temps de l'épurer, en offrant à l'homme les objets les plus élevés, comme le véritable but de son activité et la seule base de son bonheur. En poussant à l'extrême l'opposition entre le devoir de l'individu et l'intérêt général, en négligeant de concilier cette opposition, Mandeville ne peut être absous du reproche d'avoir exagéré les faits, outré les conclusions et donné carrière à une vanité maligne; mais il a rendu service aux moralistes anglais, et même à ceux du continent, en les forçant à discuter les faits rassemblés par lui, et de réfuter les conclusions qu'il en avait tirées.

La meilleure traduction française de *la Fable des abeilles* est de Bertrand (4 vol. in-8, Amst., 1740). Une des meilleures réfutations du même ouvrage est celle que Berkeley a donnée dans son *Alciphron* ou *le Petit philosophe*, in-8, Londres, 1732. C. Bs.

MANICHÉISME. On a donné ce nom, dans l'histoire de l'Église, aux opinions enseignées, vers le milieu du IIIe siècle, par Manès ou Manichée, prêtre chrétien qui mêla à la doctrine de l'Évangile des principes puisés dans la philosophie et les religions de l'Orient. Le dogme dont il est considéré, probablement à tort, comme le plus célèbre représentant, est le dualisme éternel du bien et du mal et l'égalité de puissance de ces deux principes. Que cette accusation soit fondée ou non sur des faits bien démontrés, le nom de *manichéisme* n'en a pas moins pris depuis une grande extension, et il s'applique aujourd'hui à toute doctrine, théologique ou rationnelle, qui donne au principe du mal une existence absolue comme celle du principe du bien. Il y a donc lieu de distinguer le *manichéisme religieux* et le *manichéisme philosophique*.

Manichéisme religieux. — Manès ou Manichée, auteur de l'*Hérésie manichéenne*, naquit, selon les conjectures les plus vraisemblables, et selon la chronique d'Édesse, à Carcub, dans la Huzitide, l'an 240 de J. C. Il est représenté par les Orientaux comme un homme d'une instruction vaste et profonde, et auquel son christianisme austère et son zèle religieux firent accor-

der de bonne heure le rang et le caractère de prêtre ; il paraît avoir été très versé dans la médecine. Il publia son *Hérésie*, selon les apparences, en 267, pendant qu'Aurélien portait à Rome la couronne impériale. Il avait reçu, dit-on, cette doctrine d'un Arabe nommé Scythien; mais il est plus probable qu'il la composa lui-même en mêlant à ses idées chrétiennes quelques principes empruntés à la religion des Perses. C'est, en effet, à Zoroastre que l'on attribue l'origine de la doctrine du dualisme ; mais que ce sage ait ou non admis le dualisme d'une manière absolue, la croyance des Perses à une unité supérieure n'était plus douteuse à l'époque de Manès. La doctrine de celui-ci consistait avant tout, si on en croit ses adversaires, dans l'adoption à titre égal des deux principes du mal et du bien, éternels et absolus l'un et l'autre. Les circonstances accessoires, telles que ses doutes sur quelques passages des livres saints, et sa prétention d'être plus particulièrement éclairé des lumières de l'Esprit-Saint, n'appartiennent pas à la philosophie. En butte à la fois à la haine des chrétiens pour son hérésie, et à celle des Perses par la profession qu'il faisait du christianisme, il n'en fut pas moins protégé par Sapor et par Hormisdas Varades Ier, ayant succédé à ce dernier prince, lui fut d'abord également favorable; mais il changea bientôt à son égard, et il ordonna qu'on le mît à mort, sous prétexte qu'il enseignait l'erreur des sadducéens et niait qu'il y eût une autre vie. Manès fut livré au supplice le mois de mars 277 ; il était âgé de trente-sept ans.

Manès mérite-t-il les accusations qui furent dirigées contre lui par ses adversaires ? A-t-il en effet tenté d'altérer les doctrines chrétiennes par l'introduction d'un dualisme éternel et absolu de principes contradictoires?... On peut en douter, comme nous le démontrerons plus bas.

Les manichéens étaient chrétiens, en ce sens qu'ils admettaient la mission de Jésus-Christ dont ils voyaient dans Manès l'apôtre le plus éclairé et le plus puissant. C'est ici le lieu de dire qu'ils ne le regardaient cependant point, qu'il ne se regardait pas lui-même, ainsi que quelques écrivains l'ont répété, comme le Paraclet et l'Esprit-Saint. Ils avaient altéré ce fond chrétien par des éléments empruntés au gnosticisme et à la religion de Zoroastre. Ceux du gnosticisme y tenaient une grande place et absorbaient presque l'élément chrétien lui-même. Aussi différaient-ils des orthodoxes sur plusieurs points importants. Ils n'admettaient pas les livres de l'Ancien Testament, et n'acceptaient les Évangiles qu'en se réservant le droit d'y faire les suppressions ou les changements qui pouvaient les mettre en harmonie avec leurs opinions particulières ; ils regardaient comme de véritables prophètes les sages, tels que Orphée, Zoroastre, etc., qui chez les diverses nations avaient fait briller la lumière de la vérité, connu à l'avance et même annoncé le Messie ; ils se fondaient sur l'idée que la raison et le Verbe se trouvent dans tous les hommes, et doivent produire partout les mêmes effets, et répandre les mêmes clartés. Cette opinion, empreinte d'une philosophie plus large que celle à laquelle se rattachaient les orthodoxes, avait été développée par plusieurs Pères, entre autres par saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, Origène, qui précédèrent Manès ou en furent les contemporains. En partant de ce principe, les manichéens étendaient beaucoup plus loin que le cercle des livres canoniques le nombre des écrits qu'il pouvait être utile de consulter, et opposaient sans scrupule aux ouvrages admis par les orthodoxes, des lettres, des traités, des histoires apocryphes, qu'ils supposaient ou empruntaient à la tradition.

Telles étaient les différences principales qui séparaient les manichéens des orthodoxes. Il est curieux de chercher si celle qui domine toutes les autres, celle à laquelle ils ont donné leur nom, et de laquelle l'ont reçu tous les systèmes qui ont admis, ou ont été soupçonnés d'admettre le dualisme absolu des deux principes, leur appartient véritablement; il serait inattendu de trouver ce point au moins douteux.

Saint Augustin a été l'un des adversaires les plus passionnés des manichéens; il avait partagé longtemps leur croyance, son témoignage doit être décisif. Or, voici les paroles qu'il met dans la bouche de son adversaire Fauste, dans la partie de son dialogue contre lui où il aborde la question des deux principes: « *Saint Augustin :* Croyez-vous qu'il y ait deux dieux ou qu'il n'y en ait qu'un seul ? — *Fauste :* Il n'y en a absolument qu'un seul. — *S. A.:* D'où vient donc que vous assurez qu'il y en a deux ? — *F.:* Jamais, quand nous proposons notre créance, on ne nous a ouï seulement prononcer *deux dieux*. Mais, dites-moi, je vous prie, sur quoi vous fondez vos soupçons ? — *S. A.:* C'est sur ce que vous enseignez qu'il y a deux *principes*, l'un des biens, l'autre des maux. — *F.:* Il est vrai que nous connaissons deux *principes*, mais il n'y en a qu'un que nous appelions dieu ; nous nommons l'autre *Hylé*, ou la matière, ou, comme on parle communément, le démon. Or, si vous prétendez que c'est là établir deux dieux, vous prétendrez aussi qu'un médecin qui traite de la *santé* ou de la *maladie*, établit deux *santés* ; ou qu'un philosophe qui discourt du *bien* et du *mal*, de l'*abondance* et de la *pauvreté*, soutient qu'il y a deux biens et deux abondances. »

Nous devons conclure de ce passage que le mal, la matière, le démon, expriment, dans le langage des manichéens, la négation opposée à l'affirmation, le non-être conçu abstractivement en dehors de l'être, mais auquel aucune réalité n'est attribuée. Il semble donc ici que c'est aux adversaires des manichéens, et non aux manichéens eux-mêmes, que l'intelligence a manqué. Et cependant, longtemps avant Manès, le mal était désigné comme une négation ; la matière, dans Platon, dans Aristote, etc., avait été définie par des formules qui, en permettant qu'on lui supposât l'éternité, la laissaient néanmoins soumise à l'action toute-puissante du principe un et suprême. Les auteurs de ces hypothèses ne furent cependant jamais soupçonnés d'admettre deux principes rigoureusement égaux, coéternels et absolus. Probablement aussi il y eut parmi les manichéens bien des disciples capables de renchérir encore sur les parties défectueuses de la doctrine de leur secte, et surtout trop peu éclairés pour l'exposer sans la compromettre. En général, il ne faut juger qu'avec les plus grandes précautions ces doctrines antiques, surtout les doctrines religieuses. Les sectes religieuses, beaucoup plus que les écoles philosophiques, cherchent les prosélytes, et les acceptent sans trop d'examen. De solides vertus peuvent faire un fidèle ; l'intelligence seule d'une doctrine fait un philosophe. Aussi plusieurs de ces grandes hérésies qui pouvaient avoir dans les hommes éminents qui les ont fondées une grande portée intellectuelle, ont dû nous être transmises par des sectaires plus enthousiastes qu'éclairés, plus passionnés que solidement instruits. Sans doute, il en a été ainsi du manichéisme.

Quoiqu'il ait été facile au savant critique Beausobre de justifier cette doctrine de l'accu-

sation d'anthropomorphisme, du moins de l'anthropomorphisme grossier qui constitue une des hérésies des premiers siècles, le caractère oriental et le langage métaphysique des manichéens leur rendait difficile de s'expliquer convenablement sur les attributs divins. Cependant ils n'ont pas oublié, plus que les orthodoxes eux-mêmes, les conditions abstraites de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ils ont même fait effort pour se dégager de certaines images peu d'accord avec une saine philosophie ; mais le principal résultat de cet effort a été de les éloigner de rendre hommage au Dieu de l'Ancien Testament, dont l'intervention tout humaine et souvent passionnée blessait leur foi plus qu'elle ne choquait celle de l'Église. Nous croyons que leurs adversaires ont été mal fondés à leur reprocher d'avoir restreint l'immensité divine en faisant anticiper sur elle l'espace occupé par le mal ou la matière. La philosophie pure a le droit de s'élever contre ces conceptions incomplètes du principe suprême ; mais les premiers docteurs du christianisme ne l'avaient pas, car ils participaient le plus souvent aux mêmes erreurs, et non moins excusables que les manichéens, mêlaient à des idées saines sur la Divinité, des images dont ils n'apercevaient point ou n'éprouvaient pas le besoin de justifier la contradiction avec leur doctrine.

Nous ne croyons pas, dans un travail exclusivement philosophique, devoir exposer les doctrines religieuses des manichéens, d'autant plus qu'elles sont très-confuses, et presque toujours embarrassées d'images qui laissent douter si ces révélations singulières ne cachent pas sous des allégories la pensée de leurs auteurs. Ces doctrines ne sont pas d'ailleurs particulières aux manichéens ; elles appartiennent aux sectes gnostiques de toutes les nuances, et témoignent, par la manière dont elles sont exposées, que ceux qui les acceptaient ne cherchaient guère à s'en rendre compte. Lorsque Manichée affirme, par exemple, que *la terre profonde des ténèbres approchait par un côté de la terre sainte et resplendissante de la lumière*, et que c'est par suite de la guerre qui en fut le résultat que les ténèbres, qui ne sont que la matière, reçurent de la lumière victorieuse les formes multiples que présente le spectacle du monde, évidemment il donne aux mots *ténèbres* et *lumière* un sens qu'ils ne sauraient avoir aux yeux de la science moderne, et il parle un langage qui faisait sans doute illusion à ses sectateurs, mais qu'ils ne pouvaient pas plus que nous réduire à une acception précise et métaphysique. La philosophie n'a donc rien à voir au milieu de cette confusion stérile, où l'abus des images physiques remplace une précision inconnue à l'enthousiasme mystique des sectaires des premiers siècles. Bayle a dit avec raison (*Dictionnaire*, art. *Manichéisme*) : « Il paraît évidemment que cette secte n'était point heureuse en hypothèses quand il s'agissait du détail. Leur première supposition était fausse, mais elle empirait encore entre leurs mains, par le peu d'adresse et d'esprit philosophique qu'ils employaient à l'expliquer. »

Le reproche qu'on adresse aux manichéens, d'avoir admis deux principes égaux, est exagéré : ils ont seulement admis en face du principe tout-puissant et ordonnateur une matière éternelle. Tout ce qui vient d'être dit sur la doctrine manichéenne peut se résumer dans les quatre points suivants :

1° Le principe du mal, considéré comme une essence physique, ne saurait être que la matière.

2° L'éternité de la matière, quelque spontanée que soit la force interne qu'on lui suppose, ne peut se confondre avec un principe éternel du mal, considéré comme égal en force et en puissance au principe du bien.

3° L'éternité de la matière n'est point une opinion propre aux manichéens ; elle est de beaucoup antérieure à la naissance de cette secte, et il n'y a guère de système philosophique dans l'antiquité qui ne l'ait admise d'une manière plus ou moins explicite ; plusieurs Pères n'y ont pas répugné.

4° Ces Pères, et Platon lui-même, dans lequel on a cru reconnaître cette dualité primitive.... n'ont jamais été pour cela accusés d'avoir admis l'existence de deux principes coéternels égaux.

Les considérations que nous avons à présenter sur le manichéisme philosophique rendront plus probable encore l'opinion que nous avons émise sur le dualisme de Manès.

Manichéisme philosophique. — Nous avons vu que le manichéisme religieux n'est autre chose que le manichéisme philosophique, mal compris par les adversaires de Manès qui exagérèrent ses erreurs dans un but intéressé. On peut donc dire qu'en résultat, il n'y a qu'un manichéisme, le manichéisme philosophique, intervenant dans les discussions des gnostiques, comme moyen d'expliquer et de justifier leurs doctrines. C'est donc la raison psychologique du manichéisme et des systèmes analogues qu'il importe de déterminer, pour savoir jusqu'à quel degré la constitution de l'esprit humain a pu laisser s'établir la croyance à deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, existant tous deux d'une manière absolue.

Malgré l'érudition ingénieuse que Wolf a déployée dans son ouvrage ayant pour titre *Manicheismus ante manichæos, et in christianismo redivivus*, on doit reconnaître que le dualisme, tel qu'il est attribué à Manès, n'a, dans l'antiquité, que des antécédents très-imparfaits. L'ouvrage même de Wolf peut servir à démontrer ce que nous avançons. Pour lui, en effet, le dualisme manichéen qu'il retrouve dans tous les systèmes, n'est pas autre chose que l'éternité de la matière qu'il considère également partout comme le principe du mal. Mais il n'est pas difficile de démontrer que ce n'est pas là un principe éternel, égal en puissance, absolu comme le principe du bien que toutes les écoles se sont accordées à considérer comme Dieu. Chez quelques philosophes (Parménide d'Élée, Empédocle, etc.), le dualisme n'est guère qu'un dualisme physique ; il consiste seulement dans l'antagonisme des éléments divers qui constituent ce monde, et ne s'élève pas plus haut ; dans d'autres (Thalès, Anaxagore, les stoïciens, etc.), la matière est donnée comme éternelle, il est vrai, mais elle est, sans spontanéité propre, sans une vie qui lui appartienne, et la supériorité du principe pensant et organisateur est mise hors de doute ; dans d'autres encore (Aristote et son école), la matière est considérée comme une *privation*, et il semble difficile, dans cette existence toute négative, de voir un principe éternel, capable de contre-balancer la puissance divine. Que sera-ce donc si nous consultons, sur l'essence de la matière, l'abstraction par laquelle Plotin la considère comme l'*indéterminé* en soi. En ce dernier sens n'est-il pas possible de la considérer comme éternelle, sans en faire un principe égal en puissance au principe suprême, sans l'envisager comme une substance ? et peut-on se croire suffisamment autorisé par l'identité du mot à confondre des opinions si diverses et à en tirer les mêmes conséquences ?

La philosophie n'a donc, dans aucune de ses écoles, enseigné la doctrine de deux principes contraires l'un à l'autre. également éternels et

absolus. Ce manichéisme est purement imaginaire, car il n'est pas même imputable au sectaire dont il porte le nom, il est absolument inconnu dans l'histoire. Il en devait être ainsi, et l'examen des faits psychologiques explique pourquoi l'homme ne saurait admettre le dualisme, trop légèrement reproché par les chefs de l'Église à la philosophie et aux hérétiques.

L'observation de la nature, notre expérience journalière nous révèlent l'existence opposée de la douleur et du plaisir, celle du juste et de l'injuste que nous ne tardons pas à résoudre dans les notions universelles du bien et du mal; nous suivons même cet antagonisme dans des principes dont l'action réciproque constitue le monde physique. Les idées d'opposition et d'équilibre doivent donc être familières à nos esprits, et, acceptées dans une certaine mesure, représenter pour nous la vérité. Mais, dans l'expérience même que nous venons d'indiquer, nous remarquons que cet antagonisme résout toujours les actions opposées en un résultat unique, et aboutit à une harmonie dont nous constatons la réalité plus facilement que nous n'en pénétrons le mystère. Si, de l'observation des phénomènes extérieurs, nous passons aux sentiments et aux actes moraux que la conscience nous révèle, nous y retrouvons la même opposition entre le bien et le mal, mais toujours avec l'idée plus ou moins explicite de la prédominance actuelle ou future et définitive du bien. Ce sentiment est enveloppé dans notre conscience morale comme dans nos espérances, dans nos désirs comme dans nos regrets. Ainsi la croyance en deux principes ou forces dont l'action mutuelle produit l'équilibre dans la nature, nous est donnée par l'expérience même, et elle explique facilement le manichéisme restreint et généralement vrai des systèmes physiques de l'antiquité. Mais la croyance formelle ou simplement pressentie de l'unité du principe suprême, arrête la trop grande extension que l'esprit serait disposé à donner au dualisme fourni par l'observation, et rend impossible l'adoption d'un système manichéen, complet dans toutes ses parties, tel qu'on suppose, à tort, qu'il a été professé par diverses sectes, à diverses époques. Ici donc l'histoire éclaire la réflexion, et la réflexion éclaire l'histoire, et il en résulte qu'on chercherait en vain, même parmi les sectes les plus décriées, un dualisme qui ne fût point subordonné à l'idée d'unité, qui, claire ou confuse, est au fond de tous les esprits, comme l'unité elle-même repose à la source de toutes choses.

Il n'y a donc point eu de véritable manichéisme philosophique, et le manichéisme religieux, qui n'en est qu'une application, n'a pas été plus absolu. Telle est la conclusion que la critique doit tirer de l'examen impartial des monuments qui nous restent du manichéisme du IIIe siècle. Quant aux manichéens qui, sous le nom de Cathares ou Albigeois, sont devenus célèbres au XIIe siècle dans le midi de la France, les critiques de nos jours les distinguent en dualistes absolus et dualistes mitigés. Ces écrivains reconnaissent d'ailleurs que le dualisme mitigé se rencontre dès les premiers temps de la secte. Nous sommes disposés à croire, par les raisons que nous avons données précédemment, qu'il a dû prendre, dès le commencement, un plus grand développement que le dualisme absolu, et ne pas tarder à le remplacer. Nous n'oserions, toutefois, l'affirmer contrairement à l'opinion du savant critique dont nous indiquons les travaux à la fin de cet article; nous ferons seulement observer que les croyances des sectes religieuses ne sont jamais aussi faciles à connaître que les doctrines philosophiques, et que la persistance éternelle du principe du mal dans son œuvre et dans son châtiment n'est pas absolument manichéenne. L'Église catholique elle-même, en enseignant l'éternité des peines de l'autre vie, a créé dans l'avenir, un mal, une existence qui ne finira pas, et lui a refusé cependant l'égalité de puissance avec le principe du bien. Aussi, personne, en se fondant sur ce dogme, n'a dirigé contre elle l'accusation de manichéisme; rien ne prouve à nos yeux que l'ancien manichéisme ait été beaucoup plus loin.

Les documents les plus importants sur l'histoire du manichéisme sont parmi les anciens : dans les ouvrages de saint Augustin, *Epistola fundamenti contra Faustum*; — *Épître de Manès* dans saint Épiphane, hæres. LXII; — une réfutation, par Tite de Bostra; — Panisius, *Lect. antiq.*, éd. Basnage, t. I, p. 50; — *Fragments*, Fabricius, *Biblioth. grecque*, t. V, p. 284 et suiv.; — Actes de la dispute d'Archélaüs et de Manès, éd. Fabricius, t. II; — et parmi les modernes : Bayle, art. *Manichéisme;* — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 16 vol. in-4, Paris, 1693-1722; — Wolf, *Manicheismus ante manichæos, et in christianismo redivivus*, in-8, Hambourg, 1707; — Bausobre, *Histoire critique du manichéisme*, 2 vol. in-4, Amst., 1734-1739; — Mosheim, *Commentaria de rebus christianis ante Constantinum*, in-4, Helmstædt, 1753; — Walch, *Historie der Ketzereien*, 11 vol. in-8, Leipzig, 1762-1785, t. I; — Foucher, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXI et autres; — Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, 2e éd., 3 vol. in-8, Paris, 1843; — Baur, *sur le Manichéisme des Cathares*, in-8, Tubingue, 1831. — M. Schmidt, Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques. Savants étrangers, t. II. H. B.

MARC-AURÈLE est né à Rome le 26 avril 121. Son père et son aïeul se nommaient l'un et l'autre Annius Vérus; sa mère, Domitia Calvilla ou Lucilla, car on lui donne ces deux noms, était fille de Catilius Sévérus. Marc-Aurèle ne connut pas son père, quoiqu'il dise de lui, dans le premier livre de ses *Pensées* : « Souvenir que m'a laissé mon père : modestie, caractère mâle. » Il fut élevé, sous les yeux de sa mère, dans la maison de son aïeul paternel. Il ne fréquenta point les écoles publiques; on l'entoura chez lui des meilleurs maîtres. Ses historiens nous en ont laissé la liste; mais nous citerons seulement : Hérode Atticus, à cause de sa célébrité, Fronton et Rusticus, que Marc-Aurèle éleva plus tard l'un et l'autre au consulat, et Diogénète qui, le premier, lui enseigna le stoïcisme. L'enfance de Marc-Aurèle s'écoula, au milieu des bons exemples et des sages préceptes, loin de l'affreuse corruption de la jeunesse romaine. Il se félicite lui-même d'avoir fait peu de progrès dans les lettres, car il partageait le mépris de sa secte pour l'érudition et pour l'éloquence fastueuse qu'on enseignait dans les écoles; mais il était déjà philosophe longtemps avant l'âge où l'on est un homme. Ce fut un des bonheurs de la carrière d'Adrien d'avoir su jeter les yeux sur cet enfant à la fois réfléchi et docile, plein de maturité et de candeur. Il le fit chevalier à six ans; à huit il le fit entrer dans le collége des prêtres saliens; à quinze, il lui donna la robe virile. Le premier usage que Marc-Aurèle fit de ses droits, fut d'abandonner l'héritage de son père à sa sœur Annia Cornificia, qui avait épousé un homme plus riche qu'elle. Nommé quelque temps après préfet de Rome, il renonça à la chasse et aux exercices

du corps qu'il aimait avec passion, et sut remplir exactement ses nouveaux devoirs sans abandonner ses études philosophiques. Sa vie ne fut plus partagée, jusqu'à sa mort, qu'entre ces deux occupations : étudier et agir ; il n'eut jamais de temps pour le repos ni pour le plaisir. Il avait embrassé les austérités de la vie stoïcienne, et ne s'en départit pas, même sur le trône ; et dans une vie qui est à elle seule un puissant enseignement, il ne paraîtra pas indigne de l'histoire de rappeler que Marc-Aurèle enfant reposait sur la dure, enveloppé dans sa cape, et que sa mère n'obtint de lui qu'à grand'peine qu'il couchât sur un lit revêtu d'une simple peau.

Lorsque Adrien suivait les premières années de Marc-Aurèle, et le couvrait de sa protection, il voyait en lui la plus ferme espérance de l'empire. Il l'avait fiancé à la fille de Céionius Commodus, son fils adoptif, pour lui frayer le chemin du trône. Céionius étant mort avant l'empereur, celui-ci choisit Antonin, à condition qu'à son tour il adopterait Marc-Aurèle. Antonin avait épousé Annia Galeria Faustina, fille d'Annius Vérus, et, par conséquent, tante de Marc-Aurèle, qui était ainsi le neveu par alliance de son père adoptif, et qui, plus tard, en devint le gendre. Antonin et Marc-Aurèle restèrent toujours étroitement unis, en dépit des efforts que l'on tenta pour les séparer. Antonin, parvenu à l'empire, nomma son fils adoptif césar, puis consul et questeur; il l'obligea de remplir les fonctions de cette dernière charge, d'assister aux délibérations du sénat, de s'initier à tous les secrets du gouvernement. Il lui donna Mæcianus pour maître de jurisprudence, et, loin de porter obstacle à ses études philosophiques, il fit venir de Grèce Apollonius tout exprès pour lui donner des leçons.

Marc-Aurèle quitta la vie privée à regret. Rien ne fut changé en lui : il ne prit du rang suprême que les devoirs. Il est, avec Épictète, le plus parfait exemple de la vertu stoïcienne, parce que l'un est resté stoïcien sur le trône et l'autre dans l'esclavage.

Devenu empereur à la mort d'Antonin (le 7 mars 161), il prit pour collègue Lucius Vérus, son frère adoptif. Ce partage de l'autorité impériale était jusqu'alors sans exemple. Vérus, qui n'était digne d'une telle fortune que par sa déférence absolue pour le véritable empereur, n'eut guère que l'égalité du rang avec Marc-Aurèle, qui retint toute l'autorité. La reconnaissance avait inspiré à Marc-Aurèle cette résolution d'élever avec lui à l'empire le second fils adoptif d'Antonin. Ce fut une de ses vertus de n'oublier jamais un bienfait. Le premier livre de ses *Pensées*, dans lequel il énumère ce qu'il doit à chacun de ses parents et de ses maîtres, n'est pas, comme on l'a dit, un monument de son orgueil, mais de sa reconnaissance.

Marc-Aurèle, à son avénement, trouvait l'empire rempli de troubles. Au dehors, les Quades, les Germains déchiraient les frontières ; les Parthes commençaient la longue suite de leurs victoires. L'armée était amollie et ne ressemblait plus à ces vieilles légions romaines qui ne savaient pas reculer. Dans le double relâchement des mœurs publiques et de la discipline militaire, les généraux n'étaient plus redoutables que pour leur empereur, et, sous ce règne même, le crime de Cassius le prouva. Au dedans, des jurisprudences compliquées, des magistratures mal définies; point d'autre unité que la volonté du souverain. A tous les degrés de la hiérarchie, la délation, les rapines; la cruauté poussée si loin chez les patriciens qui avaient été, sous Néron, à bonne école, qu'ils commettaient des meurtres par passe-temps, *ne nihil agatur*, dit Sénèque ; des mœurs privées et publiques dignes de Messaline, et Messaline elle-même ressuscitée dans les deux Faustine, belle-mère et femme de Marc-Aurèle, et dans sa fille Lucile ; le souvenir d'Antinoüs encore vivant dans sa famille adoptive ; le suicide ravageant comme une épidémie cette société corrompue et croulante : voilà le monde qui échut à Marc-Aurèle et qu'il entreprit de gouverner sans faiblesse, sans vaine recherche de la popularité, mais aussi sans tyrannie, car, disait-il, inaugurant son règne par ces belles paroles : « La tyrannie ne vaut pas mieux à exercer qu'à souffrir. »

A ces causes générales de détresse, s'ajoutaient encore des malheurs particuliers : la peste, la famine, des inondations du Pô et du Tibre. La Bretagne était révoltée, la Germanie envahie par les barbares, et l'orient de l'empire, par les Parthes. Marc-Aurèle envoie des légions en Bretagne et en Germanie ; il fait désigner Lucius Vérus pour la guerre des Parthes, et reste lui-même au siége de l'empire pour combattre l'ennemi le plus redoutable. Il accroît l'autorité du sénat, abrége les formes de la procédure, fixe le taux de l'argent, interdit l'usure, une des grandes plaies de la société romaine, régularise la perception des impôts, met un terme aux perpétuelles délations qui ne laissaient de sécurité à personne, protége le commerce, établit des greniers publics. Ces réformes atténuaient le mal sans le détruire ; mais l'empereur faisait ce qui était humainement possible, et lui-même disait avec mélancolie : « N'espère pas la république de Platon, qu'il te suffise de porter remède aux plus grands maux. » Cette résignation fut, pour plusieurs stoïciens, le dernier mot de la vie pratique. C'était, en quelque sorte, la réponse des faits et de l'expérience à leur ambitieuse recherche de la perfection absolue.

Un de ses premiers soins fut de vider les prisons encombrées de chrétiens, et d'ordonner aux proconsuls de cesser les persécutions. Il paraît cependant que cet esprit d'impartialité et de justice à l'égard des chrétiens ne l'anima pas pendant tout son règne. Qu'on place le martyre de saint Justin en 165 ou 167, c'est toujours sous Marc-Aurèle. S'il n'y eut pas, sous lui, de persécutions générales, il y eut des persécutions particulières. Dacier veut tout rejeter sur les proconsuls ; il est difficile de croire que les ordres précis de l'empereur eussent été enfreints. Marc-Aurèle n'était pas superstitieux, comme on l'en a accusé, mais il était religieux selon l'esprit de l'école stoïcienne, et considérait les chrétiens comme coupables au moins d'obstination et d'impiété envers les dieux de l'empire. Peut-être aussi, par une faiblesse condamnable, aura-t-il cédé à la clameur publique, dans un temps d'inquiétude et de troubles. Il est du moins certain, quoi qu'on en ait dit, qu'il ne rendit pas justice aux doctrines des chrétiens ; il ne les connut que superficiellement, il ne leur emprunta rien, Brucker le prétend vainement, et le stoïcisme suffit pour expliquer tous les passages qu'on allègue. La morale de Marc-Aurèle n'est que le stoïcisme, le christianisme est bien au-dessus.

Vérus s'était endormi à Antioche dans le luxe et les plaisirs. La guerre fut terminée sans lui par ses généraux. Après qu'il eut triomphé à Rome, avec Marc-Aurèle, et qu'ils eurent reçu l'un et l'autre le nom de *Parthiques*, que Marc-Aurèle s'empressa d'échanger plus tard pour celui de *Germanique*, ils partent ensemble, en

169, pour une expédition dans la Germanie; et Marc-Aurèle, au départ, fait tant de sacrifices, qu'on disait qu'il ne trouverait plus de bœufs pour remercier les dieux de la victoire. Julien nous a conservé cette épigramme : « Les bœufs à Marc-Aurèle : si vous triomphez, nous périssons. » Les empereurs se rendent d'abord à Aquilée, mais la peste les oblige à en partir précipitamment. Vérus mourut pendant son voyage, ou de la peste, ou d'apoplexie. Dion accuse Marc-Aurèle de sa mort; Capitolinus en accuse Lucile, femme de Vérus et fille de Marc-Aurèle. La vie entière de Marc-Aurèle repousse cette accusation. Lui-même s'était donné Vérus pour collègue; il l'avait aimé, malgré ses fautes, jusqu'à lui donner sa fille; il avait couvert ses déportements de son indulgence, et réparé autant que possible les conséquences de son inertie. Vérus, qui a laissé dans l'histoire le souvenir d'un prince corrompu, eut du moins le mérite de sentir les services et la supériorité de son frère, et de lui obéir en tout. Marc-Aurèle donna la veuve de Vérus, digne fille de Faustine, à un homme de bien, né dans un rang obscur.

La guerre de Germanie retint longtemps Marc-Aurèle après la mort de Vérus, malgré des succès marqués, et un traité auquel les barbares ne voulurent pas se tenir. C'est pendant cette longue campagne qu'arriva le miracle de la légion foudroyante. On sait que la grêle qui survint pendant le combat, aveugla les barbares et ne toucha point la légion chrétienne. Les païens, selon l'esprit du temps, attribuèrent ce miracle à un magicien. On a prétendu que Marc-Aurèle fut ébranlé, et renouvela la protection qu'il avait autrefois promise aux chrétiens; mais la lettre qui défend d'accuser les chrétiens comme chrétiens est de 171, le miracle est de 174, et les persécutions éclatèrent à Lyon et à Vienne trois ans avant la mort de Marc-Aurèle, en 177.

Ce qu'il faut admirer, dans cette campagne de Germanie, c'est moins le succès des armes de Marc-Aurèle que son énergie morale. Obligé de sévir, pour rétablir la discipline, et de supprimer les jeux par mesure d'économie, il avait à subir l'ingratitude du peuple. Sa femme et sa fille déshonoraient sa famille; il le savait, sans même consentir à se plaindre; la mort lui enleva son fils, âgé de sept ans; isolé et méconnu de toutes parts, il couvrait ses proches de son silence, se dépouillait pour réparer les finances obérées, donnait ses journées à l'administration et à la guerre, et la nuit, il se consolait en étudiant la philosophie. Au milieu de ces travaux, la révolte d'Avidius Cassius, gouverneur de Syrie, qui avait répandu le bruit de la mort de Marc-Aurèle, et s'était fait proclamer auguste, vint le surprendre. Marc-Aurèle adresse à ses soldats une harangue où toute son âme respire; et il marchait à grandes journées vers les provinces révoltées, quand on lui apporta la tête du rebelle. On sait qu'au lieu de se venger, selon la politique des empereurs, sur les enfants de Cassius, sur les villes, sur les légions qui avaient embrassé son parti, il pardonna tout sans réserve, et brûla les papiers de Cassius, « de peur de trouver des coupables. » Un autre de ses généraux, Pertinax, qu'il avait condamné, et dont il reconnut l'innocence, fut fait par lui sénateur et consul; et l'on ne sait ce que l'on doit le plus admirer, du juge qui répare ainsi une erreur, ou du prince qui répond par la clémence à l'ingratitude et à la trahison.

De la Syrie, où il s'était rendu pour étouffer la sédition, Marc-Aurèle parcourt tout l'Orient : à Smyrne, il entend l'orateur Aristide, et quelque temps après il rebâtit la ville, ruinée par un incendie; à Athènes, il se fait initier, et fonde des chaires publiques; il ne fait ensuite que toucher à Rome, où il partage le triomphe avec son fils Commode, et où il élève un temple à la Bonté. Retiré pour un temps à Lavinium, pendant qu'il y étudie encore la philosophie (car au milieu des soins de l'empire, il suivait, à soixante ans, les leçons de Sextus), il achève de réformer l'administration, supprime les sinécures, répare les routes; en même temps, il rappelle et protége les philosophes, ce qui ne l'empêcha pas de se montrer implacable pour les sophistes. De là, il part en 178 pour la Germanie, où il remporte une victoire décisive, et meurt le 17 mars 180, à Sirmium ou, selon d'autres, à Vienne en Autriche, après dix-neuf ans et dix jours de règne. On a prétendu que, se sentant près de mourir, il voulut, en vrai stoïcien, remporter sur la nature une dernière victoire et s'abstenir de nourriture. Une opinion plus accréditée charge Commode d'un parricide : digne commencement pour l'émule de Caligula et de Néron.

Les cendres de Marc-Aurèle furent rapportées à Rome. La postérité n'a reproché à l'empereur philosophe, que Faustine, sa femme, et Commode, son fils. On peut lire, dans *les Césars* de Julien, l'accusation et la défense. Marc-Aurèle n'a pas ignoré les déportements de Faustine; il a cru plus grand de les pardonner que de s'en plaindre; il a voulu donner à son père adoptif cette suprême marque de sa reconnaissance. A un ami qui lui conseillait de la répudier : « Il faudra donc, disait-il, lui rendre *sa dot?* » Et sa dot, c'était l'empire. On voudrait qu'éclairé par l'exemple de Vérus, il n'eût pas remis l'empire aux mains de Commode. Un père ne pouvait pas deviner Commode; mais il en savait assez pour le déshériter, quand l'héritage qu'il avait à lui laisser était le gouvernement du monde. Ce sont les seules taches de cette belle vie; et l'on peut, après l'avoir lue, répéter avec Montesquieu : « On sent en soi-même un plaisir secret lorsqu'on parle de cet empereur; on ne peut lire sa vie sans une espèce d'attendrissement : tel est l'effet qu'elle produit qu'on a meilleure opinion de soi-même, parce qu'on a meilleure opinion des hommes. »

Ce qui donne à Marc-Aurèle un rang éminent parmi les philosophes stoïciens, c'est sa vie. Lui-même en avait écrit l'histoire, cette histoire est perdue; mais il nous reste ses *Pensées*, un petit livre qui explique tout l'homme, et qu'à son tour l'homme explique. Il n'y a pas dans ce petit livre de doctrines métaphysiques; on sent bien en le lisant que le stoïcisme se perd de plus en plus dans les maximes pratiques; mais ce qui le distingue entre tous les livres de morale, c'est que celui qui l'a écrit n'y a pas mis une pensée qui ne fût sincère, ni une maxime qu'il n'ait pratiquée.

Marc-Aurèle, comme tous les stoïciens de son temps, méprise la science métaphysique. Rien de plus obscur, dit-il, que ce que l'on essaye de dire sur le fond même et sur l'origine des choses; les stoïciens y échouent comme les autres. Chaque philosophe a son opinion; et le changement qui est dans les pensées est aussi dans leurs objets : tout ce monde, et la science qui le reflète ne sont que des flots changeants. Voilà bien le scepticisme des stoïciens romains, qui n'exceptaient que la morale. Et cependant, avec la même inconséquence que Sénèque, il s'écrie ailleurs : « Il faut vivre pour se demander quelle est la nature de l'univers, quelle est la nôtre, quels sont leurs rapports. » Il est vrai que pour lui l'étude de ces rapports et de cette double nature est purement expérimentale. Sa psychologie n'est qu'une suite d'observations tout extérieures; elle

n'a quelque force que dans l'analyse des passions, parce qu'il retrouve là son talent de moraliste et d'observateur. Quand il distingue dans l'homme un corps, un souffle, et le principe directeur, c'est à peine là une donnée scientifique, puisqu'il ne la relève par aucun fait nouveau, par aucun raisonnement, par aucune détermination précise. Ce souffle, ou, si l'on veut, cette âme, est un élément tout matériel. Lui-même recherche ailleurs ce que ces âmes deviennent quand le corps les a quittées, et répond qu'elles se confondent par dissolution dans les airs, comme la terre absorbe les corps. Quant au principe directeur, c'est la raison, la liberté ; une émanation de cette force divine qui circule dans le monde entier et l'anime, émanation fugitive qui brille un instant en nous et s'absorbe aussitôt dans sa source : éternelle, si on la considère comme partie de cette force universelle d'où elle part et où elle retourne; périssable, si on l'attache à cet individu, à ce moi, qu'elle illumine et qu'elle dirige.

Ainsi pour Marc-Aurèle, comme pour toute l'école, l'âme n'est qu'un corps d'une nature plus élevée. Mais cette raison qui luit dans notre âme, et, par conséquent, cette force dont notre raison émane, et qui est Dieu ou la nature, ne sont-elles pas, à ses yeux, des réalités d'une nature incorporelle? On l'a dit, et, si cela était exact, Marc-Aurèle se distinguerait ainsi de toute l'école, pour laquelle il y a identité complète entre le corporel et le réel. Rien n'autorise une telle hypothèse; on ne voit pas où Marc-Aurèle, qui dédaigne la spéculation métaphysique, aurait pris ce spiritualisme. La raison est pour lui ce qu'elle est pour les stoïciens ses devanciers, soit qu'on la considère en elle-même, dans sa source, ou dans nos âmes : une force inséparable du monde matériel, l'animant, mais résidant en lui sans distinction de substance. Les stoïciens distinguaient la force vivifiante ou la raison, du monde qu'elle produit, qu'elle anime et qu'elle gouverne, comme ils distinguaient avec tous les Grecs la forme de la matière, quoique la forme séparée de la matière et la matière séparée de la forme ne fussent pour eux que des conceptions logiques sans être ni réalité.

Cette psychologie annonce déjà la théodicée de Marc-Aurèle, puisque la nature de notre âme est la nature même de Dieu ; et c'est en ce sens qu'il a prononcé ces paroles profondes : « Plus tu t'enfonces dans la connaissance de toi-même, et plus tu pénètres les secrets de la nature universelle.» Marc-Aurèle admet donc, sans difficulté, Dieu et la Providence; ce Dieu est bon, il a fait le monde et il le gouverne, mais en même temps il y réside, ou plutôt il en fait partie. C'est la force vivifiante qui organise le chaos, suivant des lois inhérentes à la nature même des éléments dont la matière se compose. Le grand tout auquel nous appartenons, et par la substance de notre être et comme parties intégrantes d'un système, est un animal complet, un et unique, qui embrasse tout, puisqu'il ne peut rien y avoir en dehors de lui, et dont tous les éléments, régis par des lois immuables, concourent à un même but. Comme il n'y a rien dans l'espace en dehors de l'étendue du monde, il n'y a rien dans le temps en dehors de sa durée. L'immutabilité de ses lois, d'où résulte sa beauté, ne souffre point d'exceptions : tout est enchaîné dans un système nécessaire; les exceptions que nous croyons apercevoir ne sont que les illusions de notre ignorance. Si nous savions creuser plus avant, derrière ces cas fortuits nous retrouverions la loi nécessaire, la force, la nature, c'est-à-dire, dans le langage des stoïciens, la Providence et Dieu. Il en est de même de la laideur : telle partie du monde est laide en soi : mais elle est belle à sa place, et elle concourt par sa variété à la beauté du monde. Voilà donc, si Marc-Aurèle a une doctrine sur les principes fondamentaux de la science, quelle est sa doctrine : matérialiste, malgré la distinction bien établie de l'âme et du corps ; panthéiste, malgré la prière, malgré le dogme de la Providence ; soutenant à la fois l'éternité du principe pensant et la dissolution complète, au moment de la mort, de l'individu qui pense; fataliste enfin, quoique reposant en apparence sur la liberté humaine. Au fond, peu importent à Marc-Aurèle toutes ces doctrines. Il a son dilemme comme plus tard Pascal aura le sien. Mais, pour Pascal, ce dilemme ne répond qu'à la maladie d'une âme, dont les passions, quelquefois, obscurcissent et étouffent l'intelligence. C'est froidement, au contraire, et par une indifférence réelle et calculée, que Marc-Aurèle pose ces principes : « Ou tout provient d'une intelligence, et alors tout est bien; ou il n'y a que des atomes, et tout est fortuit et indifférent : pourquoi te troubler? » Et ailleurs : « Ou les dieux (quels dieux? les astres quelquefois; quelquefois, par habitude ou par respect des traditions, les dieux de la religion païenne; quelquefois, enfin, les forces de la nature, rayons divers qui émanent d'un même foyer); ou les dieux peuvent quelque chose, dit-il, ou ils ne peuvent rien : s'ils ne peuvent rien, pourquoi les prier? s'ils peuvent, demande-leur de régler plutôt tes désirs que la destinée. »

Le principe de la morale de Marc-Aurèle, conséquence forcée de ces prémisses, est la souveraineté de la raison individuelle, c'est-à-dire de la volonté, participation immédiate de la nature dans sa concentration et dans sa force, tandis que les passions et les phénomènes extérieurs de la vie ne sont que des accidents individuels, que nous devons combattre sous cette forme, et qui ne retrouvent leur sens que quand on peut les embrasser dans l'ensemble des formes universelles. C'est, on le voit, le principe commun à toute l'école; la règle pratique est aussi la même : Se conformer à l'unité de la nature, par l'unité de la direction et de la volonté; se rendre indépendant du dehors, et transformer, par la discipline de ses désirs, l'obstacle en moyen de succès.

Cependant, ce qui distingue Marc-Aurèle, de même qu'Épictète, du reste de leur école, c'est un attachement, si on peut le dire, moins farouche à la doctrine stoïcienne. Ils méprisent tous deux les passions, sans les nier, et laissent voir l'homme sous le stoïcien. Marc-Aurèle, surtout, tire de son panthéisme équivoque le dogme de la fraternité universelle, et pour lui, ce n'est pas une conséquence stérile. Comme Antonin, dit-il, ma patrie est Rome; comme homme, ma patrie est le monde. Nous sommes tous concitoyens, nous sommes tous frères ; nous devons nous aimer, puisque nous avons la même origine et le même but. » S'aimer! Nous voilà loin de l'isolement des premiers stoïciens, qui condamnaient même la reconnaissance, et résumaient toute la vie dans ce mot : « Abstiens-toi. » Quand Marc-Aurèle proclame l'égalité, ce n'est plus au profit de l'orgueil de chacun; c'est dans l'intérêt de tous, et pour apprendre à tous à donner et à recevoir : « Alexandre et son muletier, morts, ont même condition : ou rendus au principe générateur, ou dispersés en atomes. » Il est dans le plan de la Providence, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que ces égaux et ces frères sachent s'entr'aider, que celui qui a du superflu n'en jouisse qu'en le répandant aux pauvres, que le pauvre accepte sans honte et sans empressement

ce qui lui manquait, et que l'un et l'autre rendent leur âme indépendante, ou de la richesse, ou de la misère. Pourquoi rougir d'accepter un secours? c'est un soldat qui relève un blessé. Le sort, dans cette bataille que notre volonté livre aux passions, épargne les uns, frappe les autres; mais notre volonté le domine. Elle dépend d'elle seule. Il ne s'agit pour être heureux, c'est-à-dire en langue stoïcienne, pour être vertueux, que de vouloir la condition même où le sort nous a mis. Marc-Aurèle, qui réhabilite, pour ainsi dire, l'amour dans l'école stoïcienne, y a du même coup réhabilité la bienfaisance. Ce n'est pas encore la charité chrétienne, mais c'est, avec la morale de Platon, ce qui y ressemble le plus. Il ne dit pas : « Abstiens-toi et supporte; » mais : « Corrige et supporte. »

Ces sentiments fraternels expliquent la bienveillance universelle de Marc-Aurèle. Dans ce monde où tout a sa place, où la volonté seule a de la valeur, la colère n'a plus de sens. Si la nature ne peut me blesser, les mauvaises passions de mes frères me blesseront-elles davantage? La clémence n'a jamais coûté à Marc-Aurèle; il disait dans une expression un peu forcée peut-être, et qui n'en prouve que mieux l'énergie de sa conviction : « Le plus grand de tous les bonheurs : s'entendre accuser, savoir qu'on a fait le bien. » Ainsi, c'est la conscience d'avoir fait le bien qui est tout pour lui. Il faisait le bien pour le bien, et non pour la gloire. Il aurait dit comme Sénèque : « Il y a loin d'un calcul habile à une belle action. L'œil ne demande pas son salaire pour avoir vu, le pied pour avoir marché : fais le bien, parce que c'est ta nature, et ne demande pas de salaire! »

Il est assez difficile de dire quelle a été au fond la pensée de Marc-Aurèle sur le suicide : tantôt il le combat comme une désertion, tantôt il le préconise comme un triomphe. Il repousse le suicide, quand il n'écoute que son cœur; il l'encourage, quand il songe à la vanité de ce monde. Il pense comme Épictète; il dit comme lui : « Il y a ici de la fumée : tu n'as qu'à sortir. » Ils ont beau savoir aimer; l'amour qui ne s'élève pas au delà du monde ne console pas une âme. Épictète et Marc-Aurèle subissent le sort des stoïciens, et, comme tous les autres, ils entendent malgré eux le mot de Brutus (ce dernier mot du matérialisme, cette suprême condamnation de l'école stoïcienne) : « Vertu, tu n'es qu'un nom! » Il y a une amertume profonde dans les paroles que trouve Marc-Aurèle pour peindre le néant de la vie; et on ne peut les lire, et se rappeler qui les a écrites, sans penser que ni la vivacité de l'intelligence, ni la pureté du cœur, ni de grandes actions accomplies, ni de grandes vertus exercées, ne suffisent à soutenir une âme quand elle n'a pas d'aspirations vers Dieu et l'avenir.

« Il faut partir de la vie, dit Marc-Aurèle, comme l'olive mûre tombe en bénissant la terre, sa nourrice, et en rendant grâce à l'arbre qui l'a produite. Vivre trois ans, ou trois âges d'homme, qu'importe, quand l'arène est close? Et qu'importe, pendant qu'on la parcourt? Mourir est aussi une des actions de la vie; la mort, comme la naissance, a sa place dans le système du monde. La mort n'est peut-être qu'un changement de place. O homme, tu as été citoyen dans la grande cité. Va-t'en avec un cœur paisible : celui qui te congédie est sans colère. »

Ainsi l'âme de Marc-Aurèle est sereine jusque dans sa tristesse, et, comme en dépit de sa doctrine, Dieu revient toujours sur ses lèvres quand il parle de la mort. On voudrait se persuader qu'au fond la croyance à l'existence de Dieu subsistait en lui, malgré les nuages de l'école. Pourquoi aurait-il dit, sans cela : « Passe chacun de tes jours comme si c'était le dernier? »

Les pensées de Marc-Aurèle ont été publiées pour la première fois, texte grec, avec la traduction latine, par Xylander, in-8, Zurich, 1558, sous ce titre : *M. Antonini imperatoris de se ipso*. J. M. Schulz en a publié une édition in-8, à Sleswig, 1802. Les deux volumes de notes qui devaient accompagner le texte n'ont pas paru. Parmi les traductions françaises, nous citerons celle de Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1691; celle de Joly, in-12 et in-8, Paris, 1770, réimprimée en 1803; et enfin celle de M. Pierron, gr. in-18, Paris, 1843.

M. Angelo Maï a publié en 1819 des Lettres de Marc-Aurèle et de Fronton, découvertes dans la bibliothèque du Vatican, et qui depuis ont été traduites du texte latin en français par M. A. Cassan, Paris, 1830, 2 vol. in-8.

On peut consulter, outre l'*Éloge* de Thomas : Filon, *An stoica M. Aur. Antonini philosophia aliquid christianæ doctrinæ debuerit*, Parisiis, 1840, in-8; — De Suckau, *Étude sur Marc-Aurèle, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1857, in-8; — Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. Voy. FRONTON. J. S.

MARCION, né à Sinope au commencement du IIe siècle, fut moins un philosophe de profession que de tendance. Le premier d'entre ceux qui avaient passé du polythéisme au christianisme, il apporta un esprit de critique absolu dans l'examen des textes et dans celui des doctrines de l'Église. Jusqu'à lui, le gnosticisme ne brilla guère par cet esprit. Il admettait, au contraire, les traditions et les compositions également suspectes. La critique de Marcion lui-même se trompa singulièrement, mais elle fut sérieuse et sincère, et elle donna au gnosticisme, qui avait reçu de Basilide une direction orientale, de Valentin une direction égyptienne, l'expression la plus chrétienne qu'il fût en état de prendre. Marcion, après avoir rompu avec le polythéisme, sans doute en même temps que son père, qui devint évêque de Sinope, rompit aussi avec tout ce qui semblait réfléchir le judaïsme dans ses nouvelles croyances. Depuis saint Paul, une lutte assez vive était engagée, dans le sein du christianisme, entre ceux qui désiraient conserver des institutions mosaïques tout ce qui ne contrariait pas ouvertement la loi chrétienne, et ceux qui désiraient en détacher celle-ci à peu près complétement. Trente ans après la mort de saint Jean, cette séparation était la tendance du jour; et si l'on traitait encore de frères les ébionites et les nazaréens, qui maintenaient les tendances judaïques, déjà les *pauliciens* rigoureux condamnaient même ceux qui enseignaient le chiliasme, ou l'opinion d'un règne millénaire que devait fonder le Messie. L'Église de Rome se distinguait par son esprit d'épuration, et son évêque (Anicet) se prononça, même dans la question de la célébration des fêtes de Pâques, contre un disciple de saint Jean (Polycarpe) et pour la non coïncidence avec le judaïsme. Ce fut à cette époque que Marcion, exclu de la communauté de Sinope pour une faute de discipline (il avait, dit-on, séduit une vierge), se rendit à Rome où étaient allés aussi Basilide et Valentin, en passant par Smyrne et Éphèse. D'abord assez heureux en Italie, il y fut bientôt excommunié encore, sans doute à cause de ses doctrines, devenues plus hardies depuis les rapports qu'il avait eus avec Cerdon le Gnostique. Sur cette idée fondamentale, qu'il y a antithèse absolue entre le christianisme et le judaïsme, et que le second altérait le premier, il établit tout son système; et il entreprit toute une série de tra

vaux, afin de ramener la primitive pureté de la foi, suivant lui profondément viciée dans les textes de l'Évangile comme dans les théories apostoliques. En place des premiers, il adopta, d'après l'opinion de la plupart des critiques, un évangile qui n'était qu'une révision mutilée de l'évangile de saint Luc. Mais, d'après une opinion plus hasardée, son évangile fut le texte primitif qui est devenu, par toutes sortes d'additions et d'altérations, l'évangile que nous avons actuellement sous le nom de saint Luc. Marcion s'arrangea ou choisit aussi un recueil d'épîtres apostoliques conforme à son système, n'acceptant que les épîtres de saint Paul, apôtre, dont il prétendait relever et faire triompher l'autorité, mais éloignant dans ces textes tout ce qui n'était pas de son goût. C'étaient autant d'altérations, suivant lui. Quoique les théories de Marcion allassent au delà de ces textes, il ne paraît avoir eu recours, pour les justifier, ni à l'inspiration immédiate ni à la tradition secrète comme d'autres gnostiques. Son système, celui de toutes les doctrines gnostiques qui se rapproche davantage de l'orthodoxie chrétienne, s'en éloigne encore singulièrement. Il admet ces trois puissances, qui se réduisent au fond à deux principes, et qu'il ne faut pas comparer à la Trinité chrétienne, dont il va être question tout à l'heure : le *Dieu suprême*, qui s'est révélé dans le christianisme ; le *Créateur du monde*, qui s'est révélé dans le judaïsme ; et la *matière* ou plutôt l'*esprit dominateur de la matière*, qui s'est révélé dans le paganisme. La première de ces puissances est parfaite ; la seconde, imparfaite ; la troisième, mauvaise. C'est parce qu'elle est vicieuse, que le Dieu suprême n'a pas pu se mettre en rapport avec elle, la former, en créer le monde. Cela explique la deuxième puissance, celle du *démiurge*, qui a fait de la matière ce qu'il a pu, étant imparfait lui-même, n'étant pas le Dieu *bon*, n'étant que le Dieu *juste*. Entre le *bon* et le *juste*, Marcion admet une antithèse complète, et, renchérissant sur Basilide, qui avait fait de la *justice* une émanation divine, il fit du *Dieu juste* le créateur du monde sensible. Dans ce monde, qui réfléchit son image, le démiurge établit l'homme, qui devait le réfléchir à son tour. Mais un seul peuple, celui des Juifs, reçut sa loi et ses prophètes ; les autres suivirent le génie de la matière. L'antithèse entre le Dieu suprême et le démiurge était-elle réellement dans ce système, et Marcion, qui enseignait trois puissances, admettait-il trois principes éternels ? Le gnosticisme n'en reconnaissait que deux, ainsi que Philon, l'Égypte, l'Orient. Marcion n'a pas dû déroger à cet accord ; son démiurge se rattachait au Dieu suprême, il était à celui-ci ce que Satan était à la matière, et il faut peut-être, comme l'insinuait Théodoret, admettre que Marcion enseignait au fond deux principes distingués en quatre puissances. La preuve que Marcion mettait le Dieu *juste* en rapport intime avec le Dieu *bon*, malgré l'antithèse qu'il proclamait entre eux, c'est qu'il appelait celui-là un *avorton* de celui-ci. Cette désignation parut encore au principal disciple de Marcion, Apelle, une antithèse trop profonde ; et, pour corriger ce défaut du système, il proclama le démiurge *un ange de Dieu*, ce qui ne laissa plus de doute sur le nombre des principes. — La cosmologie et l'anthropologie de Marcion se liaient étroitement à ce dualisme. D'autres gnostiques enseignaient que le démiurge n'était que le créateur du corps et de la vie qui l'anime, mais que l'âme rationnelle, le principe spirituel (πνεῦμα) venait du Dieu suprême, appelé au secours du démiurge lors de la création, quand cet ouvrier s'effraya lui-même de l'imperfection de l'homme sorti de ses mains. Selon Marcion, au contraire, l'âme de l'homme fut de la propre essence du démiurge, et bientôt, si imparfaite qu'elle fût, elle s'altéra encore par la substance du fruit défendu que l'homme cueillit sur les conseils de Satan. De cette chute, d'autant plus désastreuse que la nature humaine était déjà plus imparfaite, Marcion n'acceptait ni l'homme ni le mauvais génie, mais le démiurge, qui n'avait pas armé sa créature contre la séduction, et qui souffrit lui-même de son imprévoyance. D'abord il vit la majorité des nations passer sous l'empire du séducteur. Puis il ne parvint pas même à élever l'unique peuple qui reçut sa loi au gouvernement universel que projetait pour lui son amour-propre. Enfin le Dieu suprême, dont il avait laissé ignorer à l'homme jusqu'à l'existence, fit échouer ses desseins ambitieux, en produisant, sous le nom et les caractères du Messie qu'il avait promis aux Juifs, le Messie chrétien, qui révéla aux hommes le Dieu *bon*, leur apprit que le démiurge n'était que le Dieu *juste*, et, les rattachant à l'Être parfait, ruina le gouvernement du créateur imparfait. Marcion composa des *antithèses* pour montrer que le nouvel ordre de choses était, non pas une réforme, mais le renversement et le contre-pied de l'ancien ; que tout était opposition entre les deux religions et les deux lois morales, comme entre les deux dieux. D'après les anciens gnostiques, la puissance qui fonda la nouvelle ère, l'Éon Christos, s'était unie antérieurement sans qu'il y eût unité de substance ou de personne, à l'homme Jésus ; d'après d'autres encore, le Jésus psychique avait été préparé pour cette union, dès l'origine, par un germe *pneumatique* communiqué à son âme. Marcion, qui rejeta l'idée chrétienne de l'incarnation divine et le dogme de la trinité, dont elle est la base, rejeta aussi toute idée d'union entre l'Éon Christos et la nature humaine.

Suivant Marcion, cet Éon, loin de passer par le corps d'une femme, prit immédiatement l'apparence d'un homme, et accomplit, sous le nom de Jésus, cette mission d'affranchissement pour laquelle une mort réelle sur la croix et une résurrection réelle d'un corps enseveli eussent été des faits sans importance. Ce qui avait plus d'importance aux yeux du génie sauveur, c'était d'aller dans les régions où gémissaient les peuples séduits par le génie du mal et persécutés par le démiurge, et de les délivrer du joug de ce dernier. C'est là ce que fit l'Éon Christos. Toutes les âmes qui s'élèvent, en le suivant, au Dieu suprême, deviennent semblables aux anges de ce dernier, prennent part à ses félicités en s'associant à sa pureté par celle de leur vie sanctifiée, revêtent enfin un corps aérien en place de celui qui appartient à la matière et qui doit périr, et sont appelées ainsi à une destinée plus belle que ne projetait pour elles leur créateur. Faire à l'homme une destinée plus haute que celle qui lui est assignée par son créateur, c'est là une singulière inconséquence. Marcion l'a commise en retranchant du gnosticisme antérieur quelques idées fondamentales. Quand d'autres gnostiques enseignaient que l'âme immortelle, le principe pneumatique, venait du Dieu suprême, il était tout simple qu'elle s'élevât, pour y retourner, au-dessus de l'empire du démiurge. Marcion, dominé par sa théorie d'une antithèse absolue entre les deux dieux, ne voulait pas de concours de la part du premier dans l'œuvre du second. Mais il était étrange qu'il crût la pure œuvre du second assez parfaite pour arriver dans la région du premier : com-

ment l'imparfait démiurge pouvait-il créer des êtres capables d'assez de perfection pour devenir des anges supérieurs à leur créateur? Cela s'explique dans d'autres systèmes qui le font agir au nom du Dieu suprême, et lui font exécuter dans ses œuvres des desseins supérieurs aux siens : cela ne s'explique pas dans le système [illegible] de Marcion. Quoi qu'il [illegible] à cela se voit dans une [illegible] qu'il prête à son démiurge, celle de [illegible] le mal avec le secours de son peuple : aspiration dans laquelle il suit évidemment une idée supérieure, mais dans laquelle il succombe, [illegible] étant trop puissant, et se trouvent jusque dans le corps de l'homme. Marcion, qui a rejeté avec hardiesse des chaînons essentiels dans la série des théories gnostiques, comble les lacunes avec confiance au moyen de l'ascétisme. C'est par l'ascétisme que l'homme s'élève au-dessus du monde matériel et fini, qui ne peut lui suffire. Marcion est hors d'état d'expliquer autrement que par l'enseignement de l'Éon Christos, l'origine de cette aspiration au monde supérieur, que ses prédécesseurs expliquaient par l'intervention du Dieu suprême dans la création de l'homme. L'homme s'élève au dessus du monde matériel, et finit dans le monde intellectuel, qui est infini comme Dieu. Aussi l'ascétisme de Marcion fut-il plus rigoureux que celui des autres gnostiques. Il interdit le mariage d'une manière absolue : nul néophyte ne fut admis à moins de prendre l'engagement de renoncer à toute union charnelle. Cette austérité du docteur de Sinope, [illegible] par ses prédilections pour le stoïcisme, accrut le nombre de ses partisans au point d'effrayer l'Église, si nous en croyons Tertullien, dont le langage est d'ailleurs empreint d'une exagération singulière. Ce qui est certain, c'est que les marcionites, qui de tous les gnostiques se rapprochaient le plus du christianisme, étaient aussi ceux qui imitaient le mieux l'organisation, la discipline et les cérémonies de l'Église. Toutefois, leur influence spéculative fut plus grande que leur importance numérique. Un système qui proclamait des principes aussi exclusifs, séparait le gouvernement de la Providence et les trois principales doctrines de l'humanité d'une manière aussi absolue, et appliquait aux codes sacrés une critique aussi sévère, dut produire une vive commotion dans les esprits. Il eut du moins de nombreux adversaires. Bardesane le Gnostique le combattit comme Justin le martyr. Il fut réfuté avec colère par Tertullien et saint Irenée, avec chaleur par Clément d'Alexandrie, Origène, saint Epiphane, Théodoret, saint Ephrem. Les divisions des marcionites attestent aussi le mouvement issu des leçons de leur chef. Apelle paraît avoir apporté à la cosmologie et à la christologie de son maître des modifications profondes, plus acceptables pour le gnosticisme alexandrin. De ces modifications se rapproche une composition anonyme très-importante pour l'histoire philosophique des premiers siècles, les *Clémentines*, ou les homélies dites de saint Clément, qui sont de prétendus dialogues entre saint Pierre et Simon le Magicien. Cette œuvre, dirigée contre certaines doctrines du système rigoureux et absolu de Marcion, paraît être émanée d'un [illegible] d'un marcionite alexandrin ; du moins, les idées déposées dans cet écrit n'ont mûri qu'à la suite de celles de Marcion. Les fameuses *Récognitions* dites de saint Clément, ne sont peut-être qu'une rédaction antérieure des *Clémentines* (Hilgenfeld, *les Récognitions et les Homélies de saint Clément*, p. 22, Iéna, 1848). Le système des marcionites a peu survécu aux partis qui le professaient et qu'ont anéantis les lois de l'Empire. Consultez Néander, *Histoire ecclésiast.*, 2e partie, t. II, p. 681; — Esnig, évêque arménien du ve siècle, *Système religieux de Marcion*, traduit par Neumann; — J. Matter, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris, 1828, 3 vol. in-8. Voy. GNOSTICISME. J. M.

MARÉCHAL (Pierre-Sylvain), un des derniers partisans du matérialisme, tel que Diderot et d'Holbach l'avaient compris, appartient à l'histoire de la philosophie par deux côtés : il a cherché, avec la plupart des philosophes français du XVIIIe siècle, à populariser une métaphysique irréligieuse; puis à fonder une morale indépendante des idées de Dieu et d'une vie à venir. Un caractère particulier le distingue encore des autres prédicateurs d'athéisme, ses contemporains : c'est qu'il avait coutume de répandre ses tristes principes sous forme de poèmes. Le surnom de *Lucrèce français* fut le but de son ambition.

Né à Paris le 15 août 1750, Maréchal fut d'abord avocat au Parlement. Une extrême difficulté de parler le jeta dans la profession d'écrivain. Les succès de son début dans la poésie légère, et particulièrement dans le genre pastoral, l'engagèrent à prendre le nom de *Berger Sylvain* que l'on rencontre à la tête de plusieurs de ses ouvrages. Devenu sous-bibliothécaire au collége Mazarin, il se livra à son goût pour les recherches littéraires et historiques. Doué d'une mémoire très-puissante, il acquit bientôt une érudition variée, mais plus étendue que profonde et plus agréable que solide. De plus en plus imbu et attaché à la philosophie du temps, il voulut changer de modèle, et quitta Virgile pour Lucrèce, se proposant de peindre la nature, non pas en auteur bucolique, mais en philosophe et en moraliste. Dans ce dessein, il publia, dès 1779, son *Pibrac moderne*, en 1781, ses *Fragments d'un poëme moral sur Dieu*.

Le *Pibrac moderne*, ou le *Livre de tous les âges*, est une imitation des fameux *Quatrains* du président de Pibrac. Il se compose de cent quatrains, dont chacun est accompagné d'un commentaire en prose. Au fond, ces quatrains sont des lieux communs rimés, où la pensée n'est pas moins vulgaire que la forme. On y trouve l'éloge de la vertu, de la bienfaisance, de la modestie, etc. Maréchal n'ose pas encore se prononcer ouvertement pour les tristes doctrines qu'il embrassa plus tard : il se montre seulement sceptique.

Les *Fragments d'un poëme moral sur Dieu*, publiés deux ans plus tard, marquent un notable progrès en athéisme, comme Maréchal s'exprime lui-même avec satisfaction. Lucrèce y est fidèlement suivi, bien que le copiste ne l'égale ni en vigueur, ni en grâce. En tête du livre est placé le résumé de la théologie qui est commune aux deux poètes :

L'homme dit : Faisons Dieu, qu'il soit à notre image;
Dieu fut, et l'ouvrier adora son ouvrage.

Le Dieu de Maréchal, c'est l'univers, c'est la nature, c'est tout ce qui tombe sous les sens et le [illegible]. De là une admiration enthousiaste pour le *vertueux Spinosa*, mais une admiration que le philosophe hollandais eût désavouée et dédaignée, tant son panthéisme est [illegible] et dédaigné, tant son panthéisme devient frivole et superficiel entre les mains de son prétendu disciple.

[illegible] ce recueil de vers n'excita guère la curiosité publique, Maréchal s'avisa, trois ans après, d'imiter le style des prophètes, le langage symbolique et figuré de l'Ancien Testament dans une grossière parodie intitulée *Livre*

échappé au déluge. Mais ce nouvel essai fut plus malheureux encore, puisqu'il fit perdre à l'auteur sa place de bibliothécaire. Plein de courage et de persévérance, Maréchal imagina alors de composer un *Almanach des honnêtes gens*, c'est-à-dire un calendrier où les noms des saints se trouvaient remplacés par les personnages les plus illustres ou les plus fameux des temps anciens et modernes. Bien que cette tentative ne fût pas neuve, elle eut des résulats aussi fâcheux que la précédente. L'*Almanach* fut brûlé, par ordre du Parlement, par la main du bourreau, et l'inventeur détenu à Saint-Lazare pendant quatre mois. Il venait d'être élargi, quand la révolution éclata. Depuis quelque temps lié avec Chaumette, Maréchal embrassa avec ferveur les principes qui dominèrent la Convention. Il s'exalta moins pour le culte de l'*Être suprême*, quoiqu'il composât une hymne pour la fameuse fête ordonnée par Robespierre : c'est le culte de la déesse *Raison* qu'il désirait établir, et en l'honneur duquel il inonda les clubs, les théâtres et les salons de discours, de drames, de poésies fugitives et d'autres œuvres de sa féconde imagination. Ce qui l'honora toutefois, au milieu même de la terreur, c'est qu'il montra, non-seulement une noble tolérance pour les opinions de ses adversaires, mais un zèle généreux à servir, à sauver leurs personnes. Plusieurs soutiens du régime déchu, royalistes, prêtres, modérés des premières assemblées nationales, lui durent la vie. Peu à peu cette fièvre de travail et de fanatisme irréligieux affaiblit ses forces et ses organes. Il n'en persista pas moins dans sa *carrière d'athée*, et continua ses publications en 1797 par le *Code d'une société d'hommes sans Dieu*; en 1798, par le *Culte et la loi des hommes sans Dieu*; puis par les *Pensées libres sur les prêtres de tous les temps et de tous les pays*; en 1799, par le *Dictionnaire des athées*.

Dans ce *Dictionnaire*, entrepris à l'instigation et avec le concours de l'astronome Lalande, son intime ami, Maréchal rassemble, avec une ardeur industrieuse et vraiment comique, les noms des philosophes et des théologiens de tous les siècles, et même de la plupart des grands hommes les plus distingués par leur piété. Saint Justin et saint Augustin sont cités en qualité d'athées, ainsi que Pascal et Bossuet, Bellarmin et Leibniz. Ce procédé n'avait pas même l'excuse d'être original. Au XVIIe siècle, on avait vu les Pères Garasse, Hardouin, Mersenne et autres savants dresser des listes d'athées, soit déclarés, soit déguisés, où figuraient tous leurs antagonistes, ici les jansénistes, là les jésuites, ailleurs les novateurs qui avaient critiqué l'Église ou l'École. Au commencement du XVIIIe siècle aussi, un théologien protestant, le docteur Reimann, avait rédigé un catalogue d'athées rempli de noms catholiques. Le *Dictionnaire* de Maréchal laisse loin derrière lui les travaux de ses prédécesseurs : il accumule tous les genres de célébrités, païens ou chrétiens, philosophes et gens du monde. Le gouvernement d'abord, malgré son indifférence en matière de religion, entrava la circulation de ce livre, et défendit aux journaux d'en rendre compte. Il ne put cependant empêcher Lalande d'y ajouter un ample *supplément*, où le nom de Bonaparte précède celui de Kant.

Dans les dernières années de sa vie, retiré à Montrouge, Maréchal ne publia qu'un écrit assez plaisant intitulé *Projet de loi portant défense aux femmes d'apprendre à lire.* Il mourut le 18 janvier 1803, âgé de cinquante-trois ans. La veille de sa mort, il avait encore dicté de jolis vers à sa femme, et philosophé à sa manière avec l'ami qui lui ferma les yeux, et qui, depuis, fit tant d'efforts pour répandre ses écrits, Lalande.

Maréchal a beaucoup écrit. Ce qu'on appelle à tort ses *Œuvres complètes* ne forme pas le quart de ses productions. Tout ce qui est sorti de sa plume facile est empreint des mêmes qualités et des mêmes défauts : de l'esprit, de l'imagination, plus de verve que de goût, une diction élégante, mais sans nerf ni couleur, une érudition curieuse et flexible, mais surtout un manque singulier de bon sens. Aux ouvrages que nous avons déjà cités, nous ajouterons encore le *Pour et contre la Bible*, qui devait combattre le succès prodigieux qu'obtint, en paraissant, l'*Atala* de M. de Chateaubriand ; les *Voyages de Pythagore* (6 vol. in-8, Paris, 1799), tableau topographique et historique de tout le VIe siècle avant l'ère commune, conçu sur le plan du *Voyage d'Anacharsis*, mais très-inférieur, pour le talent et la science, à l'œuvre de l'abbé Barthélemy; enfin, le *Traité sur la vertu*, recueil agréable de passages extraits de moralistes de tous les âges, commentés, loués ou blâmés avec une vivacité piquante.

Le mot de *vertu* joue, dans les œuvres et les pensées de Maréchal, un rôle aussi important que le terme d'*athée.* La tâche ingrate que Maréchal s'était proposée comme philosophe, ce fut précisément de prouver que l'homme peut être vertueux sans croire en Dieu. N'est point véritablement vertueux, à l'entendre, quiconque pour être bon a besoin d'admettre l'existence d'un législateur moral, juge et rémunérateur des consciences. D'un autre côté, qui répugne à vivre moralement n'est pas digne du privilège de se passer de Dieu.

L'homme vertueux, seul, a le droit d'être athée.

Aux yeux du sage, le théisme est une absurdité, le déisme est une hypothèse insoutenable. Affranchir l'espèce humaine du poids de cette croyance surannée, c'est en même temps affermir le pouvoir libre de la raison et l'heureux progrès des mœurs. Voilà ce que Maréchal répète sur tous les tons, mais ce qu'il ne démontre en aucune manière. Il ne suffit pas, en effet, de dire et de redire, avec saint Jean : « Aimez-vous ! Aimons-nous ! » Il faut faire voir qu'il est donné à l'homme d'inspirer l'amour du bien en même temps que le mépris de la religion naturelle et révélée ; qu'il lui est donné de faire adopter et exécuter une loi dénuée de sanction.

Maréchal nous montre, par sa propre expérience, ce que devient la morale dépourvue de toute sanction et fondée sur l'athéisme. Nous avons déjà dit qu'il adopta les opinions les plus exaltées de la Convention, celles que Robespierre lui-même proscrivit dans la personne de Chaumette. Il ne s'en tint pas là. Après la dissolution de la Convention et sous le gouvernement du Directoire, il entra dans la conspiration de Babeuf, dont le but était de fonder en France, par la violence et par la terreur, le règne du communisme. Parmi les papiers qui ont été laissés dans la maison de Babeuf et publiés par les soins de la justice (3 vol. in-8, Paris, an V), on trouve plusieurs pièces rédigées par Maréchal, entre autres le *Manifeste des égaux.* On n'a jamais écrit de pages plus insensées. On y demande *qu'il n'y ait plus d'autres différences parmi les hommes que celles de l'âge et du sexe*, et *que la même portion et la même qualité d'aliments suffisent à chacun d'eux.* M. Damiron a consacré un mémoire à Maréchal dans le tome XXXIX du *Compte rendu des séances de l'Académie des sc. mor. et politiques.* C. Bs.

MARIANA mérite un souvenir dans l'histoire de la philosophie, tant par l'influence qu'il a exercée sur les écrivains politiques, que par les réflexions auxquelles lui-même s'est livré sur la nature de l'homme et de la société.

Né à Talavera, dans le diocèse de Tolède, en 1537, mort en 1624, le jésuite Jean Mariana honora son ordre par un esprit vif et des connaissances étendues, par un enseignement théologique distingué à Rome, en Sicile, à Paris et à Tolède, mais surtout par ses travaux sur l'histoire d'Espagne. L'ouvrage où il a déposé ses principes de philosophie est très-fameux; c'est celui qui a pour titre : *De rege et regis institutione libri tres*. C'est là que Mariana discute la question tant agitée au XVIe siècle entre les philosophes et les théologiens, les publicistes et les historiens, la question de savoir s'il est permis de destituer un monarque et même de le tuer. Mariana penche pour l'affirmative, dans le cas où le prince renverse la religion, les mœurs et les lois publiques, lorsqu'il blesse le sentiment national après en avoir méprisé les légitimes remontrances.

Cet ouvrage, qui se répandit en Europe vers l'époque de l'assassinat de Henri IV, provoqua une vive polémique dans divers camps, une polémique qui rappelait la guerre suscitée par *le Prince* de Machiavel. Bornons-nous à retracer les principes sur lesquels Mariana prétend établir son *Éducation d'un roi*.

L'imperfection de l'homme, ses nombreux besoins, son absolue dépendance, sont la source de ses qualités, les fondements de la vie commune et de l'indépendance morale, de la religion et de la politique. Rien n'est plus beau que l'affection mutuelle des hommes; rien n'est plus sacré que ce qui sert à l'inspirer et à l'enchaîner, la réunion en société. C'est en vue de cette réunion que Dieu nous a donné le langage, et, avec le langage, l'instinct de nous en servir pour communiquer nos pensées et nous rapprocher de nos semblables. L'homme doit aider l'homme; tous doivent faire une alliance offensive et défensive contre tout ce qui n'est pas humain; et pour que cette alliance soit assurée, ils doivent choisir des chefs, c'est-à-dire des hommes éprouvés pour leur force et leur amour de la justice, capables de protéger les faibles, de contenir les méchants, de maintenir chacun dans les limites du droit commun et sous l'empire de la même loi. Ainsi, c'est le besoin, la nécessité de notre nature, qui est le principe de la société, de la législation et du gouvernement.

Voilà quant aux devoirs des sujets. Quels sont ceux du souverain? Celui qui, par sa probité ou sa sagesse, est devenu le guide et le maître des autres, ne peut, à lui seul, suffire à une tâche si difficile. Il a besoin, d'abord, du soutien et du frein des lois. La loi, c'est la raison calme et droite, une émanation de l'Esprit divin; elle est la plus puissante sauvegarde de la royauté, comme de la nation. Elle s'applique et s'exécute le mieux dans une monarchie, et confirme dans l'idée que la monarchie est la forme la meilleure d'un gouvernement humain. En effet, le monde entier est une vaste monarchie. L'univers n'a qu'un seul dominateur; notre corps n'a qu'un principe de vie; le concert le plus merveilleux n'est que le développement d'un seul ton. Au surplus, là où règnent plusieurs hommes, le conflit de leurs intérêts particuliers trouble aisément la marche des affaires communes. Concentrée dans une main unique, la puissance suprême est plus directe, plus constante, plus fixe, plus certaine. L'hérédité dans une famille choisie garantit le repos et la paix de l'État : de sorte que le bien commun est là où se trouve l'unité et l'uniformité. Toutefois, un roi, digne de ce titre, doit s'éclairer sans relâche en s'entourant des lumières des meilleurs citoyens, et en se préservant, par leurs conseils, des passions, de l'ignorance, des préjugés. S'il se livre aveuglément à d'égoïstes inspirations, s'il devient arbitraire, despote, il perd les droits que la nation avait conférés, soit à lui, soit à ses ancêtres. Un roi qui est devenu l'ennemi du peuple cesse d'être le dépositaire du pouvoir suprême. La nation ne doit plus obéissance à qui s'est affranchi des lois; elle est autorisée à se défaire d'un tyran : un tyran n'est plus un homme, c'est une bête féroce.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette doctrine si souvent controversée et si facile à redresser; mais nous nous contenterons de citer, comme énergiques et parfois éloquents, les deux portraits que Mariana met en regard l'un de l'autre, celui du bon prince qu'il admire, et celui du despote qu'il accable des plus violentes imprécations. Son livre a été utile, malgré ses erreurs, parce qu'il a fait penser.

L'ouvrage de Mariana, qui fait le sujet de cet article, a eu plusieurs éditions; mais la plus recherchée est l'édition originale, in-4, Tolède, 1599. C. Bs.

MARINUS, philosophe néo-platonicien, né à Flavia Néapolis, en Palestine, disciple, puis successeur de Proclus dans l'école d'Athènes, vécut à la fin du Ve siècle et au commencement du VIe avant notre ère. Il avait composé : 1° une compilation intitulée *Recherches des philosophes*, dont il ne nous est parvenu que le titre; 2° un commentaire sur le *Philèbe* de Platon, qu'il brûla lui-même après la mort de Proclus, un de leurs amis lui ayant franchement déclaré que le commentaire de ce dernier sur le *Philèbe* était bien suffisant; 3° un commentaire sur le *Parménide*, qui faillit avoir le même sort, et qui, du reste, ne nous est pas parvenu; 4° un recueil de morceaux choisis dans les commentaires de Syrianus sur les chants orphiques, ouvrage qui s'est également perdu; 5° enfin une Vie de son maître Proclus, que nous lisons encore aujourd'hui. On peut croire qu'il ne manque rien à cette liste des livres de Marinus, car un auteur contemporain, dont Photius nous a conservé le témoignage, atteste que ce philosophe écrivit peu.

La Vie de Proclus, intitulée *Proclus*, ou *du Bonheur*, est un monument curieux à beaucoup d'égards : outre les détails authentiques qu'il nous a conservés sur la personne du célèbre penseur, la forme même du récit y offre un intérêt particulier. De tout temps, les Grecs ont aimé ces biographies louangeuses où, comme dans une peinture, dans une œuvre de statuaire, l'idéal a une large part, où la figure d'un personnage célèbre est présentée à l'admiration des hommes comme un type d'héroïsme et de vertu. C'est ainsi que Xénophon peignait Agésilas, c'est ainsi qu'il faisait de Cyrus le héros d'un véritable *roman d'éducation*. La même forme se retrouve, avec le même titre, dans un ouvrage de Nicolas de Damas, sur l'empereur Auguste (Περὶ ἀγωγῆς Καίσαρος Αὐγούστου); et un siècle plus tard, le rhéteur Dion Chrysostome, voulant louer Trajan, commençait par tracer l'idéal d'un grand prince, pour en montrer ensuite la parfaite réalisation dans l'empereur son ami. Telle est aussi la méthode de Jamblique dans sa *Vie de Pythagore*, celle de Marinus dans sa biographie de Proclus. Après un préambule où la modestie revêt une forme assez ingénieuse, il analyse, définit et classe toutes les vertus dont l'assemblage formait, selon les alexandrins, la perfection du

vrai philosophe, depuis les qualités du corps jusqu'à la *théurgie*, ou puissance d'imiter Dieu par des miracles; puis il montre comment son maître a parcouru tous ces degrés par où l'homme s'élève de la terre jusqu'au ciel, et il nous offre sa vie en modèle, comme un idéal du bonheur produit par la vertu. D'ailleurs, aucun jugement sur les doctrines particulières à Proclus, aucune exposition de ces doctrines, pas même une liste de ses ouvrages. Outre l'imitation des auteurs païens que nous avons rappelés plus haut, on peut bien soupçonner chez Marinus l'intention de contrefaire certaines légendes chrétiennes, en racontant avec tant de complaisance les prédictions, les songes, les miracles dont est semée la vie de Proclus; il faut avouer du moins que nulle part cette intention ne se montre par une seule mention des chrétiens, qu'il y a même dans le ton du biographe une sorte de réserve et de gravité pieuse bien différente du jargon emphatique qui caractérise le roman de Philostrate sur Apollonius de Tyane. Marinus semble ne vouloir pas même avouer qu'il y ait au monde une religion chrétienne. Ses dieux et les dieux de Proclus sont toujours Apollon, Minerve, Esculape, etc., les dieux de l'ancienne Grèce; l'abstinence de Proclus, ses combats contre les plaisirs, son mépris de la chair, tout cela est du pur pythagoréisme et n'a pas le moindre rapport avec l'Évangile. On dirait que jamais la philosophie ne s'est heurtée contre la religion nouvelle, ou que, toute lutte ayant cessé, une société de païens fidèles garde sa foi sereine et ferme dans les écoles d'Athènes et d'Alexandre, auprès de ces temples où se célébraient encore les vieux mystères, sous l'inspiration d'Orphée commentée par des hiérophantes tels que Syrianus et Proclus. C'est là un trait fort original du petit ouvrage de Marinus, et nous croyons d'autant plus devoir le signaler ici, qu'il paraît avoir échappé aux historiens. — Publiée dès le XVIe siècle, mais d'après un manuscrit incomplet, la biographie de Marinus n'a été complétée que par Fabricius, dans une édition spéciale donnée à Hambourg en 1700. Le texte en a été revu et considérablement amélioré, d'après d'autres manuscrits, par M. Boissonade, dont l'édition (1814) offre, avec un bon résumé de tout ce que les précédentes contenaient d'utile, d'excellentes notes de l'helléniste français. Consulter sur Marinus, outre les *Prolégomènes* de Fabricius, réimprimés par M. Boissonade, la *Bibliothèque grecque*, t. IX, p. 370, édit. d'Harles. E. E.

MARSILE D'INGHEN (*Marsilius ab Inghen, Ingenuus*), né, suivant Valère André, au bourg d'Inghen, dans le duché de Gueldres, passe pour avoir été l'un des auditeurs de Guillaume Ockam; mais cette opinion nous semble mal fondée. Si l'on ignore la date de sa naissance, on sait qu'il mourut le 20 août de l'année 1394. A ce compte, il devait être bien jeune quand le prince des nominalistes s'en allait en exil, fuyant les ressentiments implacables de la cour d'Avignon. Marsile appartenait au clergé séculier, et n'a jamais été chartreux, comme Bosio le suppose (*de Signis Ecclesiæ*, lib. XXII, ch. V); il fut chanoine et trésorier de l'église de Cologne; et quand Rupert, duc de Bavière et comte palatin du Rhin, entreprit de fonder le collège d'Heidelberg, ce fut Marsile qu'il choisit pour premier instituteur de ce collège. Trithème lui attribue des gloses sur Aristote, une *Dialectique* et des *Questions sur les sentences*. Nous ne connaissons que le dernier de ces ouvrages : *Commentarii in libros sententiarum*, in-fol., la Haye, 1497. Il était du parti des nominalistes modérés. B. H.

MARTA (Jacques-Antoine), né à Naples, docteur en l'un et en l'autre droit, titre auquel il ajoutait avec orgueil celui de philosophe, fut un des adversaires les plus véhéments de l'école cosentine. Son premier ouvrage est un opuscule sur l'immortalité de l'âme, dans lequel il soutient contre Alexandre d'Aphrodise, Cajetan, Pomponace et Simon Portius, que, suivant Aristote, l'âme est immortelle : *Opuscula excellent. Sim. Portii Neapol., cum Jacobi Antonii Martæ Apologia, de Immortalitate animæ*, in-fol., Naples, 1578. A la suite de cette *Apologie* se trouve un opuscule de Marta, dont le titre indique assez l'objet : *Digressio utrum intellectus sit unus, vel multiplicatus, contra Averrhoem*. En psychologie, les opinions de Marta sont, pour la plupart, celles de saint Thomas : c'est un esprit plus résolu qu'original. On a encore de lui : *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii*, in-4, Rome, 1587. Il s'agit ici plutôt de la physique que de la métaphysique cosentine. Telesio disait que les principes des choses sont la chaleur et le froid; Marta prétend que la chaleur et le froid ne sont pas des principes, mais des formes opérantes, des qualités inhérentes aux sujets déterminés. Il est ensuite question du ciel, des éléments du composé, de la composition, du principe effectif, de la chaleur, du mouvement; et l'auteur, reprenant l'une après l'autre toutes les thèses de la *Physique* d'Aristote, les interprète dans le sens thomiste ou péripatéticien. Une lettre d'Antonio Caro, qui se lit à la fin du *Pugnaculum*, nous fait connaître que Marta avait professé la jurisprudence à Naples et à Bénévent. B. H.

MARTIN (Corneille) nous est signalé par Tennemann comme un des adversaires principaux de Ramus. Né à Anvers, il professa la philosophie à l'Académie Julienne. On a de cet auteur : *Metaphysica, brevibus quidem, sed methodice conscripta*, in-8, Helmstædt, Rixnerus, 1638. Cet ouvrage est d'un intérêt médiocre : les grandes questions y sont trop sommairement résolues. Il nous suffira de rappeler que Corneille Martin, opposant aux ramistes l'autorité d'Aristote, interprété par saint Thomas, le cardinal Cajetan et Suarez, doit être compté parmi les conservateurs de la scolastique plutôt que parmi les critiques indépendants. B. H.

MARTINEZ PASQUALIS, né vers 1715, en Portugal ou à Grenoble, d'une famille d'israélites portugais, est un illuminé plutôt qu'un philosophe. Il passa sa vie à propager dans les loges maçonniques et dans les sociétés mystiques un enseignement et des rites qu'il disait tenir d'une ancienne tradition. Il aurait voulu réunir toutes ces petites églises isolées, et peut-être devenir le grand prêtre d'une religion secrète; et il employait à gagner des adeptes non-seulement les ressources de la parole, mais encore le prestige d'une puissance surnaturelle. Il obtint de grands succès, s'affilia à Marseille, à Toulouse, à Bordeaux un certain nombre d'élus, et parmi eux le célèbre Saint-Martin; et déjà l'on parlait à Paris, où il était arrivé en 1768, de la secte des *martinistes*. Mais il éprouva bientôt des résistances qui le découragèrent. Il disparut et alla mourir en 1779 à Port-au-Prince, dans l'île de Saint-Domingue. On n'avait jusqu'à ces dernières années que des renseignements assez incertains sur une doctrine que les initiés tenaient cachée. En publiant en 1862 un ouvrage sur Saint-Martin, M. Matter a annoncé qu'il avait entre les mains un manuscrit de Martinez intitulé : *Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines*. Il en a donné une

analyse, et depuis M. Ad. Franck en a publié les premiers feuillets. On y trouve l'exposition d'une sorte de panthéisme mystique, affirmé comme un dogme, sans démonstration, et servant de principe à des pratiques de théurgie. A l'origine, suivant Martinez, tous les êtres sont contenus dans le sein de Dieu, hors duquel rien ne peut exister sans détruire sa toute-puissance. Sa volonté les maintient dans cette unité primordiale, sa volonté les en fait émaner par une effusion perpétuelle et sous toutes les formes; puissances intellectuelles qu'on peut à peine nommer, chérubins, séraphins, archanges; tous sortent du fond de cette inépuisable substance; mais en sortir c'est tomber; l'être créé est par cela même un être déchu, et la naissance est un exil. Tous aspirent à une *réintégration* dans cette vie purement divine; et elle ne peut s'opérer que si leur volonté s'identifie de nouveau avec celle de Dieu, c'est-à-dire, sans doute, si elle s'annihile elle-même. Les esprits purs, l'homme et la nature entière peuvent donc reconquérir l'existence divine. La réintégration sera universelle; elle renouvellera la nature, et finira par purifier le principe même du mal. Toutefois pour cette œuvre les êtres inférieurs ont besoin de l'assistance de ces esprits qui peuplent l'intermonde entre le ciel et la terre. Il faut donc entrer en commerce avec eux; établir des *communications* par degrés jusqu'à ce qu'on parvienne aux plus puissants et peut-être à Dieu lui-même. Les moyens de pénétrer dans cette région surnaturelle constituaient sans doute la pratique de ce culte mystérieux, et l'on peut présumer qu'ils n'étaient pas tous de nature spirituelle. M. Franck reconnaît dans le mysticisme de Martinez les traditions de la kabbale, et la métaphysique du Zohar, qui admettait au même sens l'émanation, la chute, et la résipiscence de l'être pervers: il est moins difficile de qualifier l'art de faire agir les puissances invisibles et d'en obtenir les manifestations « par la voie sensible ».

Voir Matter: *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinez et leurs groupes*, Paris, 1862; — *Correspondance inédite de Saint-Martin*, publiée par Schauer, Paris, 1862; — Ad. Franck, *la Philosophie mystique en France à la fin du dix-huitième siècle*, Paris, 1866. C'est à cet ouvrage qu'on a emprunté la substance de cette notice.

MARTINI (Jacques), né à Halberstadt, vers la fin du XVIe siècle, professa la philosophie à l'Université de Wittemberg. Ce fut un des plus habiles, un des plus intraitables adversaires des ramistes, un des plus ardents défenseurs d'Aristote et du péripatétisme scolastique. Nous connaissons plusieurs ouvrages de ce Jacques Martini. C'est d'abord un volume de mélanges: *Jacobi Martini miscellanearum disputationum libri quatuor*, in-8, Wittemberg, 1608; ibid., in-8, 1613. Les controverses, ou plutôt les dissertations que contient ce recueil ont pour objet la *Logique*, la *Métaphysique*, la *Physique* et l'*Esthétique* d'Aristote: l'auteur y a joint quelques thèses d'un autre docteur de son parti, Martin Bierman. On retrouve dans ce volume toute la doctrine de saint Thomas, avec quelques-uns des amendements proposés par Zabarella. Nous y remarquons principalement le chapitre qui concerne les idées représentatives, ou, pour mieux parler, les représentations internes des choses du dehors. Ainsi que l'Ange de l'école, Martini n'admet pas que la perception puisse être expliquée sans l'hypothèse des espèces impresses, et il compare ces espèces, recueillies dans le trésor de la mémoire, aux images façonnées par les sculpteurs, par les peintres. Il ajoute que ces images, vicaires, substituts des objets absents, deviennent ensuite la matière de tous les actes intellectuels. Ce sont les propositions que l'auteur développe avec une certaine abondance. Elles avaient été combattues par Ockam avec un succès incontesté, et, dans l'Université de Paris, il s'élevait chaque jour quelque nouvel ennemi des espèces, quelque partisan résolu de la perception immédiate. Si Martini défend avec tant de zèle l'idéologie thomiste, c'est qu'il se trouve en présence de toute une école. L'ouvrage le plus intéressant de notre auteur est celui qui a pour titre: *Jacobi Martini Exercitationum metaphysicarum libri duo*. Nous n'en connaissons que la troisième édition publiée par Helwichius, in-8, Wittemberg, 1613; mais nous supposons que la première est de l'année 1608, puisque c'est la date de la dédicace. Jacques Martini plaçait la logique hors de la philosophie, avec la grammaire et les sciences mécaniques: c'était un métaphysicien. Il n'y a, toutefois, rien de nouveau dans sa métaphysique. Sectateur enthousiaste d'Aristote, qu'il appelle *summus ille et unicus prope philosophus*, il le commente sur tous les points, au profit de ce nominalisme très-mitigé dont saint Thomas avait été, au XIIIe siècle, le plus intelligent interprète. S'il paraît faire quelque concession à Duns-Scot, en déclarant que la matière en soi, la matière prise à l'écart de tel ou tel composé, n'est pas, comme l'avaient soutenu saint Thomas et le cardinal Cajetan, une pure puissance, mais bien suivant la définition scotiste, un sujet subsistant, existant hors de ses causes et du néant, *extra causas et extra nihil* (*Exercit. metaph.*, lib. 1, exercit. 4, theor. 3), il se retourne bientôt avec vivacité contre l'école réaliste, pour réduire cette matière au fonds matériel de toute composition, combattre la thèse de la matière informe, et expliquer qu'il entend par matière première cet élément du composé qui, nécessairement revêtu de quelque forme, demeure toutefois le même sous les formes diverses qu'il reçoit et peut recevoir dans le temps. C'est assez dire que Martini n'admet pas l'universel *a parte rei* des scotistes: sur ce point, il est, en effet, très-résolu (*Exercit. metaph.*, lib. 1, exercit. 8, theor. 7, 8). En somme, la *Métaphysique* de Jacques Martini est un livre estimable, qui n'est pas exempt de détails frivoles, mais qui atteste chez l'auteur une connaissance approfondie de la controverse scolastique. Ce sont les mêmes opinions et, pour ainsi parler, les mêmes thèses qu'il a développées dans l'ouvrage suivant: *Jacobi Martini Partitiones et quæstiones metaphysicæ, in quibus omnium ferè terminorum metaphysicorum distinctiones accuratius enumerantur et explicantur*, in-12, Wittemberg, 1615. — Nous ne connaissons pas l'ouvrage de Jacques Martini, qui nous est désigné par quelques bibliographes sous ce titre: *Problematum philosophicorum disputationes tredecim*, in-8, Wittemberg, 1610; mais ils ont omis de mentionner celui-ci: *De loco liber unus contra quosdam modernos; accessit ejusdem de Communicatione propriu liber unus*, in-8, Wittemberg, par Schurer. Les modernes, contre lesquels Martini s'élève dans cet ouvrage, sont quelques disciples de Ramus, et, en particulier, Barthélemy Keckermann, de Dantzig, mort en 1609. Nous ne voulons pas rappeler ici les débats scolastiques auxquels la définition de la nature du lieu a servi de prétexte: qu'il nous suffise de dire que personne n'a traité cette question si délicate avec autant de subtilité que Jacques Martini. B. H.

MASSIAS (le baron Nicolas), né le 2 avril 1764 à Villeneuve-d'Agen (Lot-et-Garonne), est mort à Bade le 23 janvier 1848. Il entra, en 1777, dans la congrégation de l'Oratoire, mais ne prit

jamais les ordres. Après avoir professé la rhétorique à Soissons jusqu'en 1787, il devint à l'École militaire de Tournon, puis au collége de Condom, professeur d'éloquence.

Les événements de la révolution l'appelèrent à la frontière comme soldat. A la campagne de 1796, il obtint le grade de colonel d'artillerie. En 1800, il entra dans la carrière diplomatique, où il resta jusqu'en 1811 avec le titre de consul général de France à Dantzig. Dans ces situations diverses, Massias montra l'intrépidité d'un homme de cœur, et les vertus d'un sage qui préfère à tout la recherche libre de la vérité et le culte désintéressé de la science. C'est par là surtout que ses nombreux écrits ont une certaine valeur. Les principaux ont pour titres : *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homme à la nature*, ou *Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*, 4 vol. in-8, Paris, 1821 ; — *Théorie du beau et du sublime*, ou *Loi de la reproduction, par les arts, de l'homme organique, intellectuel, social et moral, et de ses rapports*, in-8, ib., 1824 ; — *Problème de l'esprit humain*, ou *Origine, développement et certitude de nos connaissances*, in-8, ib., 1825 ; — *Principes de littérature, de philosophie, de politique et de morale*, 4 vol. in-8, ib., 1826-27 ; — *Traité de philosophie psycho-physiologique*, in-8, Paris, 1830 ; — *Philosophie fondée sur la nature de l'homme*, in-8, Strasbourg, 1835. Entraîné par la polémique, il publia, en outre, un assez grand nombre de brochures, tantôt pour répondre à des critiques, tantôt pour prendre part aux discussions philosophiques et politiques qui s'agitaient dans le moment. Nous mentionnerons seulement les suivantes qui peuvent intéresser la philosophie : 1° *Lettre à M. Ph. Damiron*, sur un article de son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle* : — 2° *Observations sur les attaques dirigées contre le spiritualisme par M. le docteur Broussais dans son livre* de l'Irritation et de la Folie ; — 3° *Lettre à M. le docteur Broussais*, sur sa réponse aux observations du baron Massias, relatives à son livre *de l'Irritation et de la Folie* ; — 4° *Rapport de l'homme au sacerdoce*, ou *Lettre à M. le baron d'Eckstein*, sur les révélations et les traditions primitives ; — 5° *Lettre à M. Stapfer*, sur le système de Kant et le problème de l'esprit humain ; — 6° *Influence de l'écriture sur la parole et sur le langage* ; — 7° *Examen des Fragments de M. Royer-Collard, et des principes de philosophie de l'école écossaise* ; — 8° *Lettre à M. Isaac K.... st.*, de Berlin, sur de nouvelles objections qu'il élève contre le spiritualisme.

Le plus important des écrits sortis de la plume féconde du baron Massias, c'est le *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homme à la nature*, ou *Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*. L'ensemble des problèmes annoncés par le titre équivaut presque à la science universelle, ce qui est déjà un tort ; de plus, la méthode d'exposition de l'auteur manque totalement de rigueur et de clarté. Il s'élève d'abord contre le sensualisme, et déclare que les bases du système de M. de Tracy sont *ruineuses* ; il reconnaît qu'il n'y a d'inné dans l'homme que ses facultés, mais que les *notions primitives coexistent au premier exercice de ces facultés*. Tout cela d'ailleurs, il se borne à l'affirmer, sans l'appuyer d'une démonstration soutenue. Il essaye ensuite de marier quelques principes du sensualisme avec les idées nouvelles. Ainsi, en politique, selon lui : « On a droit à tout ce dont on a besoin ; et pour chaque être, quel besoin plus grand que la possession de ce qui constitue son essence ? » Parmi ces besoins, Massias compte celui de l'ordre et de la vérité ; mais il met sur la même ligne le besoin des jouissances matérielles, qu'il veut d'ailleurs réduire à ce qu'il appelle le *nécessaire*. Ces principes d'un philosophe qui se montra toujours aussi attaché à l'ordre qu'à la liberté, indiquent suffisamment combien peu, en 1822, la métaphysique politique était avancée, puisqu'un homme aussi sage adoptait, sans scrupule et sans inquiétude, un principe aussi anarchique que celui d'après lequel l'homme a droit à tout ce dont il a besoin. Quant à la morale, Massias veut suivre une *route moyenne entre Condillac et Kant* ; c'est sans doute par le motif qu'à ses yeux « les droits naissent des besoins, les devoirs naissent des facultés ». Or, dans cette phrase, on peut renvoyer la première partie à Condillac, et la seconde à Kant. Toutefois, il faut dire que les idées de morale kantienne sont plus en faveur auprès de Massias que celles de Condillac. En somme, la métaphysique du livre du *Rapport* est très-faible. Dans sa *Théorie du beau*, il est loin de l'école utilitaire, qui nie la beauté, faute de pouvoir l'expliquer ; mais, en revanche, il est également loin des théories qui donnent à l'idée du beau son vrai caractère, sa vraie nature. Il se rattache, autant qu'on peut le présumer d'après le vague de ses expressions, à la théorie qui identifie le beau avec la proportion et la symétrie, et qui est le fond de ce qu'ont écrit à ce sujet Le Batteux, Marmontel et le P. André. Même cette doctrine ne le satisfaisait pas, et il reconnaît que l'idée du beau appartient essentiellement à l'âme humaine dont elle est une manifestion nécessaire.

L'accueil assez froid que reçurent ces deux ouvrages le rendirent plus discret et moins affirmatif dans le *Problème de l'esprit humain*. Il voulut y serrer de plus près les questions déjà soulevées dans les écrits précédents. « La certitude, dit-il, est un sentiment d'identité. L'action qui a lieu au dedans de nous, celle qui se passe hors de nous, et qui nous parvient par la perception, font partie de nous-mêmes. L'action perçue de la nature est identique à *je*. » Il y a là, on le voit, comme une ombre de panthéisme. Massias n'y pensait probablement pas. Préoccupé sans cesse du désir de concilier les doctrines et de trouver une solution neuve et originale, il rapprochait des principes souvent opposés, et croyait de bonne foi en avoir opéré la fusion. Massias admettait la distinction radicale de l'esprit et de la matière, ce qui exclut toute idée de panthéisme.

Le même caractère se retrouve dans le *Traité de philosophie psychologique*. Il y maintient sa distinction antérieure de l'homme et de la nature, l'existence de Dieu, et consent à ce que la philosophie ait pour but de démontrer scientifiquement les croyances du sens commun ; mais il n'aperçoit pas les difficultés ni la profondeur cachée de cette méthode, et croit qu'il suffit de dire, par exemple, que notre volonté agit sur la matière, pour que le fait soit incontestable aux yeux des sceptiques les plus déterminés. Le bruit de la polémique de Broussais contre les psychologues retentissait encore à l'époque où ce livre était publié (1830), et Massias ne dissimule pas qu'il attend beaucoup de la physiologie pour le progrès de la psychologie. Massias regarde le système nerveux comme l'*intermédiaire entre le matériel et l'intellectuel*, et ne s'aperçoit pas que le système nerveux est lui-même matière ou esprit. Dans ce livre, les phrases d'un sens panthéistique reparaissent encore, et il conclut que *ce n'est point la nature qui appartient à l'homme, mais l'homme qui appartient à la nature*.

En 1835, Massias publia, sous le titre de *Phi-*

losophie fondée sur la nature de l'homme, une brochure de 80 pages renfermant, en deux cent vingt-trois aphorismes, la série de toutes les affirmations qui résument ses écrits antérieurs. Il y reproduit avec une heureuse fermeté de parole et de pensée, ce qu'il avait dit ailleurs des différentes preuves de l'existence de Dieu, et y montre que chez lui l'âge n'avait affaibli en rien l'activité de l'intelligence. Il avait alors soixante et onze ans. Depuis cette époque, il cessa ses publications philosophiques, sans interrompre toutefois ses travaux et ses études. Il a laissé en manuscrit un *Traité d'éducation* qui l'occupa pendant de longues années. S., en métaphysique, il ne rencontra pas l'originalité qu'il cherchait avant tout, il fut du moins du très-petit nombre de ceux qui s'efforcèrent de faire concourir à la diffusion et au développement de la vérité philosophique les découvertes des autres sciences. F. R.

MATÉRIALISME. L'homme est double, âme et corps, âme supérieure au corps par les facultés, par la destinée : telle est la croyance fondamentale du spiritualisme; le matérialisme croit, au contraire, qu'il n'y a que l'homme physique, accomplissant diverses fonctions par divers organes, que le cerveau est capable de penser, de sentir et de vouloir, comme les poumons de respirer, et l'estomac de digérer. A ses yeux, ce qu'on appelle le moral de l'homme n'est que le physique sous un autre point de vue : les spiritualistes ont pris un organe pour un être.

On se propose d'établir ici la distinction de l'âme et du corps, l'existence d'un être invisible, distinct de l'organe, qui est le *moi* dans chacun de nous, et de réduire à leur juste valeur les arguments sur lesquels les matérialistes s'appuient pour confondre des natures essentiellement différentes, et enlever de l'homme l'homme même.

Voici d'abord les preuves qui témoignent, selon nous, invinciblement, de l'existence de l'âme.

1° Les astres se meuvent, l'ambre s'électrise, l'aimant se tourne vers le nord, le sang circule ; ce sont des faits, quelle en est la cause? Avant d'en rencontrer une, on l'a cherchée longtemps peut-être; cette cause proposée n'a pas été universellement admise : quelques-uns l'ont niée, puis en ont proposé une autre ; ceux-ci en trouvent une seule, ceux-là plusieurs, et nul n'est tellement certain d'avoir saisi la véritable, qu'il n'ait des scrupules et ne cherche encore. La cause du mouvement des astres, c'est leur nature éternelle, un génie qui réside dans chacun d'eux, une force animée qui les rapproche ou les éloigne ; le mécanisme de Descartes, l'attraction de Newton. La cause de l'électricité est un fluide, peut-être deux. La cause du magnétisme est un fluide qui se meut dans les corps, à moins que ce ne soit un courant qui enveloppe la terre. La cause de la vie, c'est Dieu, qui seul produit et dirige le mouvement; c'est l'irritabilité, le fluide nerveux, les esprits animaux. Je ne connais donc pas directement toutes ces causes qui animent la nature et mon propre corps : je les suppose, mon esprit s'y repose un moment, puis les traverse pour reprendre sa course à la découverte de causes nouvelles.

Il en est une que je n'ignore jamais, que je ne conteste jamais, que je ne renie jamais. Je ne la suppose pas, je la vois. Dire que je la vois dans son effet serait mal parler : je vois son effet en elle, et lorsqu'elle le produit et lorsque, pure énergie, elle le retient encore. Cette cause, c'est moi. Quand ma conscience m'atteste une pensée et une volonté, je ne suis pas dans l'embarras de savoir qui pense et qui veut : la cause de ces phénomènes est là sous mon regard; elle ne devient pas plus ou moins certaine : je n'y crois pas plus fermement à mesure que je l'observe davantage; le temps et la réflexion ne m'apprennent rien : dès l'abord, ma foi est entière, et elle demeure inaltérable.

Je suis donc, moi qui me connais, distinct de toutes les autres causes que j'imagine. Et ce n'est pas par accident que je me connais, c'est mon essence même : penser ou savoir que je pense, souffrir ou savoir que je souffre, vouloir ou savoir que je veux, est tout un : il est impossible de séparer l'acte que je produis de la conscience que j'en ai; cette conscience supprimée il n'est plus. Au contraire, je puis ignorer et j'ignore réellement des faits innombrables qui arrivent dans le monde par l'opération d'autres agents. J'ignore pleinement la multitude infinie des choses qui se passent à cette heure loin de moi; j'ignore ce qui se passe à mes pieds, et même dans ce corps que je suis tenté de prendre pour moi. Je ne saurais pas que mon sang circule, je ne saurais pas que j'ai des nerfs et un cerveau, si d'autres hommes ne me l'apprenaient. Le sang circule dans les artères et les veines depuis qu'il y a des hommes; la découverte de la circulation du sang est d'hier. Je suis donc en droit de le dire, sans crainte de démenti. S'il y a dans le monde deux sortes de causes : l'une que je connais directement et dont je connais toujours les actes; l'autre que je ne connais qu'indirectement, qui agit à mon insu, qui n'est jamais, lors même qu'elle apparaît avec la plus haute évidence, qu'une hypothèse, ces deux sortes de causes sont essentiellement distinctes; je suis la première de ces causes et seulement celle-là.

2° J'ai conscience d'un seul être, toutes mes actions, toutes mes modifications sont rapportées à un seul centre. Je veux, j'aime, je hais, je souffre, je jouis, je me souviens, je raisonne : c'est un même être qui affirme de lui toutes ces opérations diverses; c'est moi qui veux, moi qui aime, moi qui raisonne. Quand, dans le même instant, j'ai chaud à une main et froid à l'autre, il n'y a pas deux êtres dont l'un ait chaud et l'autre froid, c'est le même qui éprouve à la fois ces deux sensations contraires : c'est moi qui ai chaud, moi qui, au même moment, ai froid. Je ne suis pas plusieurs, je suis un ; et chaque homme en dit autant de lui-même. Moi, qui suis un, que suis-je? Matière peut-être? Mais si la matière est étendue et toujours étendue, divisible et toujours divisible, toute partie contient d'autres parties à l'infini ; nulle unité donc, nul individu, nulle personne ; je me cherche en vain dans cette foule, certainement je ne suis pas ici. Si donc, pour me croire corporel, il faut que je renonce à me croire un seul être, forcé de rejeter une opinion ou de rejeter le plus évident témoignage du sens intime, de m'abdiquer moi-même, je n'hésite point, et tiens le matérialisme pour une fausseté. Voulez-vous que la matière ne soit pas divisible à l'infini, et qu'elle soit composée d'éléments simples, toujours est-il qu'elle est composée; et je ne suis pas plus un certain nombre déterminé que je ne suis une infinité d'êtres; je suis moi, je suis un.

Étendant cette conclusion, j'affirme que partout où la matière se trouve, il lui est également impossible de produire les effets qu'elle ne saurait produire en moi. Puisqu'il n'y a nulle part de pensée, de volonté, de sentiment sans conscience, et que l'unité de conscience entraîne invinciblement l'unité de l'être, il est interdit à la matière de penser, car, pour penser, il faut

savoir qu'on pense; il lui est interdit de vouloir, car, pour vouloir, il faut savoir qu'on veut, et il faut, en outre, une pensée que la volonté traduise.

Poussant plus loin encore, j'affirme que partout où il y a une cause, qu'elle ait ou non conscience d'elle-même, il y a un être simple. Toute cause est nécessairement une, et une cause multiple ne sera jamais qu'une composition de causes, pareillement distinctes, soit qu'elles se contrarient ou qu'elles se concertent.

3° Mais la vie aussi est une, comme le principe de la pensée, comme toute cause. Pourquoi ne serait-elle pas moi? Assurément toutes les causes sont simples; mais également simples par l'essence, elles diffèrent par l'action, et par là se distinguent. Toute la vertu de la vie est de réduire à l'harmonie des éléments nombreux, auparavant épars : elle reçoit, elle exclut, elle compose, elle décompose. Supprimez le nombre, elle ne peut plus s'exercer, elle n'est plus. Telle n'est pas la vertu de l'âme : elle ne combine point, elle ne désagrége point, il ne lui faut point, de toute nécessité, un ensemble de molécules qu'elle range en ordre; son effet propre, c'est la pensée, le sentiment, la volonté immatériels et indivisibles. Supprimez le corps et toute matière, elle peut être, elle peut agir. Que le corps obéisse ou non à son commandement, il suffit qu'elle ait commandé; dans l'inertie des organes son autorité demeure entière, elle s'accroît de cette inertie même, soit qu'elle s'efforce de la vaincre, ou qu'y renonçant, elle se replie sur soi, et ranime la vie intérieure. Ainsi l'âme vit en elle-même, la force vitale est tout en dehors; ce ne sont donc pas deux causes pareilles, et ce n'est pas une seule et même cause.

4° Qui parle de formes, de couleurs, entend qu'il y a dans l'espace des parties voisines, une substance multiple ou un certain nombre de substances. Retranchez le nombre, vous retranchez le phénomène. Ces idées sont donc invinciblement liées ensemble; l'une donne l'autre de toute nécessité. Au contraire, qu'est-ce qu'une pensée, une volonté, un sentiment? Ces phénomènes emportent-ils la notion d'étendue, de nombre? Non, sans doute. Une substance simple est donc incapable de couleur, de forme, etc., comme une substance multiple est incapable de pensée, de sentiment, etc., de tous ces phénomènes qui n'ont rien à démêler avec l'espace et la pluralité. La comparaison des faits internes et des faits externes, toute seule, abstraction faite de la conscience qui nous révèle directement la substance des premiers, se taisant sur la substance des autres, cette comparaison, disons-nous, suffit pour établir l'immatérialité de l'âme.

5° La nature agit sagement : elle proportionne partout les moyens à la fin. Nul ne conteste ce principe : naturalistes et métaphysiciens s'y confient également. Ceux qui regardent le monde comme l'effet d'une cause intelligente et libre, et ceux qui n'y voient que le développement fatal d'une matière éternelle et nécessaire, si loin qu'ils soient les uns des autres, se rencontrent là. Si donc l'homme est un, il n'y aura qu'une destinée vers laquelle toutes ses puissances convergeront; si, au contraire, on trouve qu'il y a deux ordres de puissances au service de deux destinées étrangères, il faudra conclure qu'il y a là deux êtres aussi. Or, il n'est pas besoin d'une observation très-profonde pour reconnaître dans l'homme ce double mouvement. Mettons que ce soit un être purement physique, sa destinée sera la perfection de la vie physique; il aura ce qu'il a maintenant, des organes de digestion, de respiration, de circulation, etc.; des sens pour alimenter et préserver cette machine intérieure; des instincts pour en modérer le mouvement et le repos; de l'intelligence enfin, assez pour connaître ce qui lui est utile, pour perfectionner et suppléer l'instinct. Telle est, en effet, en général, l'organisation des animaux : chez eux rien ne trouble la destinée physique, rien ne la dépasse, tout la sert. L'adage d'Hippocrate s'y applique avec rigueur, tout concourt, tout conspire, tout consent. Observez l'homme, vous êtes déconcerté : cette unité que vous devez trouver en lui n'y est pas. Être intelligent, une soif insatiable de vérité le dévore, il l'aime pour elle-même, il en recherche la beauté, non les fruits. Parfois il rencontre ces fruits qu'il ne poursuivait pas : l'industrie, fille de sciences apparemment stériles, le témoigne; mais la théologie, la philosophie n'ont rien à faire avec la santé du corps; la métaphysique, si vaine, aux yeux des matérialistes, séduit et séduira toujours les intelligences. Quelle contradiction dans un être fait pour vivre et bien vivre! Cette sage nature donne à l'homme des ailes pour ramper. Bien mieux, nous achetons la vérité au prix de nos plaisirs matériels, de notre santé, de notre vie même, tandis qu'elle doit être esclave de notre vie, de notre santé et de nos plaisirs. O prodige de sagesse!

Nos passions aussi ne devraient avoir qu'un objet, le bien-être du corps. Combien pourtant nous détachent du monde des sens, nous élèvent au-dessus du monde matériel où elles devraient nous fixer, nous forcent de rompre avec les délices de la vie, et avec la vie s'il le faut. Cette existence qui est le tout de l'homme, il l'expose à tout instant, il la sacrifie pour des biens invisibles.

Enfin, dans une créature toute corporelle, qu'est-ce qu'une loi morale qui relègue la recherche du bonheur au-dessous de la recherche du devoir, et au dernier rang la recherche du bonheur corporel?

Évidemment l'homme a deux destinées, et évidemment il est double. Le corps a sa perfection, qui est le meilleur état des organes; l'âme a sa perfection, qui est l'accomplissement de la vérité, de l'amour et de la vertu. La carrière de l'âme est infinie, celle du corps bornée à quelques jours, par conséquent secondaire et subordonnée; et ces combats que l'âme livre au corps ne sont point une contradiction de la puissance qui a fait l'un et l'autre, mais la raison même qui met chaque chose à sa place, le principal avant l'accessoire, le temps après l'éternité.

Voilà les principaux arguments, selon nous très-solides, sur lesquels repose la distinction de l'âme et du corps. Entendons-nous nier par là que si l'on pouvait aller jusqu'au fond, comprendre la nature, l'essence des derniers éléments dans lesquels les choses matérielles se résolvent, on arriverait jusqu'à un élément simple, une monade, une force? Nullement; nous n'entendons pas le nier, ni l'affirmer non plus. La question du spiritualisme et du matérialisme n'est pas engagée dans celle-ci. Descartes et Leibniz sont contraires là-dessus; Descartes est spiritualiste; qui oserait accuser Leibniz d'être matérialiste?

Le spiritualisme n'est pas non plus en cause dans les recherches des savants qui étudient les conditions matérielles des sensations. Ils peuvent décrire l'artifice des impressions, compter les nerfs et les muscles, ils avanceront la physique et la physiologie; mais il faut bien qu'ils le reconnaissent, car c'est la vérité, ils auront beau expliquer jusque dans les moindres détails

le jeu des organes, ils ne sortiront pas de l'impression du mouvement; si avant qu'ils aillent, ils seront toujours aussi loin de la sensation, de la conscience; entre les conditions et le phénomène, entre l'impression et la sensation, entre le mouvement et la conscience il n'y a aucun rapport.

Qu'importe? diront les matérialistes. Qu'importe que le mouvement et la conscience soient d'essence différente, si l'un détermine l'autre, si à la suite de ce qui se passe dans les organes, il se produit des pensées, des sentiments, des volontés qui en dépendent? Ce qu'on appelle l'âme ne sera toujours qu'un autre aspect du corps. Ils ont raison; c'est le nœud de la question.

L'argument, vieux peut-être comme la réflexion humaine, s'est fortifié à travers les âges de tous les faits nouveaux que la science a recueillis; il serait à cette heure invincible, si une autre expérience, qui dément celle-là, ne s'accroissait aussi de jour en jour, rappelant aux hommes que le corps n'est pas maître absolu de nous-mêmes; que l'âme entreprend sur lui comme il entreprend sur elle, et se maintient par son énergie au milieu des plus rudes assauts.

L'état du cerveau fait donc notre esprit et notre caractère, nos idées et nos passions, selon les matérialistes; modifiez-le, vous modifiez le moral de l'homme : ils se suivent invariablement. L'ouverture de l'angle facial détermine l'ouverture de l'esprit. Le volume du cerveau donne les esprits vastes et les esprits étroits. La santé et les maladies du cerveau entraînent la santé de la raison et ses maladies : activité, inertie, régularité, désordre de l'intelligence ont là leur unique cause. Les faits viennent à l'appui et les matérialistes nous étonnent par la foule des observations. Les spiritualistes apportent des faits à leur tour, et justement contraires : des esprits remarquables logés sous un front fuyant et sous un front proéminent des imbéciles; de grands esprits dans une petite tête, et dans une grande tête de petits esprits; enfin de graves lésions du cerveau sans folie, et la folie sans lésion. Les faits démentent les faits, l'observation détruit l'observation. C'est là, il faut l'avouer, une base bien chancelante pour élever un système, matérialisme ou spiritualisme peu importe. Des dissections facilement trompeuses, des évaluations arbitraires, des mesures exclusives, où l'on ne tient pas compte de la dureté et de la mollesse du cerveau, ni des autres influences qu'un moment après on regarde comme décisives et qui peuvent contrarier ou seconder l'influence qu'on veut être dominante; tout cela n'est pas de la science, et ce serait à désespérer de résoudre jamais la question entre le matérialisme et le spiritualisme si l'on ne disposait de part et d'autre que de tels arguments. Attachons-nous à des faits clairs et incontestables. On prétend que la folie est toujours l'effet d'une altération du cerveau; cette assertion est-elle juste? Assurément la folie vient plus d'une fois de cette cause; mais elle a bien aussi d'autres causes : l'ambition, l'amour, la dévotion, qu'on ne niera pas sans doute. Sont-ce des causes physiques? Puis, si la folie se guérit plus d'une fois encore par un traitement physique, elle est souvent guérie par un traitement moral. Les deux procédés séparés réussissent en bien des cas, et en bien des cas se combinent avec bonheur. Or, une idée devenue fixe, une passion devenue exclusive par la faiblesse de la volonté, n'est pas sans doute une lésion nerveuse; et le médecin qui corrige un mauvais jugement, distrait le malade d'une passion dominante, n'opère pas sans doute sur le cerveau, et ne répare aucune lésion. Ne voit-on pas ici manifestement un être qui peut, il est vrai, recevoir les atteintes d'un être étranger, mais qui est, en définitive, son propre maître, puisqu'il peut, par sa seule vertu, par son seul mouvement, perdre la santé et la recouvrer après l'avoir perdue?

Les matérialistes ajoutent à l'influence du cerveau, l'influence de l'âge, du tempérament, du sexe, du climat, du régime, des maladies. Ici encore les faits abondent. Par malheur pour eux, il y en a qui leur échappent et ruinent leurs conclusions. L'âge fait beaucoup assurément, et il n'y a pas d'hommes de génie à la nourrice; mais il ne fait pas tout, et il y a des enfants à tout âge, comme à tout âge des vieillards. En vain le cerveau a pris de la consistance avec les années; pour mûrir la pensée il faut autre chose : la réflexion, l'expérience, qui n'ont rien à voir avec la dureté et l'élasticité. Tout l'art humain ne nous fait pas vieillir d'une seconde, il accélère ou retarde la maturité de l'esprit par les préceptes, par l'insensible transmission d'une sagesse immatérielle. Suivant Cabanis, la rapidité du sang dans le premier âge donne la témérité, et ce cours qui se ralentit, amène la circonspection; et en effet la circulation du sang, plus ou moins rapide, influe sur nos idées et nos désirs; mais celui qui a été victime de sa témérité se corrige par cette épreuve; est-ce donc que son sang coule moins vite? et la chaleur d'âme qui nous pousse dans les grandes entreprises, dépend-elle de la chaleur du sang, quand on voit tout un peuple s'y précipiter, quand on voit dans des corps glacés une énergie indomptable, l'énergie qu'inspirent les nobles pensées et les grands sentiments? Le cœur bat plus vite en ces entraînements, mais c'est l'âme qui le fait battre.

Le tempérament inspire certaines passions, et le régime les exalte ou les amortit, cela est incontestable; veut-on en conclure que le tempérament et le régime nous donnent toutes nos passions et font toute notre intempérance ou notre vertu? A ce compte, les éclatantes conversions d'où sont sortis les justes et les saints, sont des révolutions d'humeurs. Socrate, né vicieux, devenu plus tard un sage, et attribuant ce changement à la philosophie, lui rend un honneur immérité : il ne voit pas quel changement s'est opéré dans ses organes. Saint Paul et saint Augustin croient plier sous une doctrine immatérielle; ils s'agitent pour dépouiller le vieil homme et créer l'homme nouveau; il y a en effet un homme nouveau en eux, c'est celui que crée la vie qui sans cesse détruit et transforme sans cesse.

Croyons à l'influence toute-puissante du sexe sur l'intelligence et le cœur; mais oublions Clélie, Jeanne d'Arc, Jacqueline Pascal égale par l'énergie à son frère, et les mâles vertus communes à toute la famille des Arnauld; oublions surtout que l'amour de la patrie, l'amour de la vérité et le sentiment religieux ont inspiré ces fermes courages.

Il n'est plus permis de nier l'influence des climats; mais il n'est pas permis, non plus, de la croire invincible aux institutions, à l'expérience, au génie d'un homme. En France, on croit à la puissance du climat, et à la toute-puissance des idées.

Les maladies, excepté celles qui nous enlèvent à nous-mêmes, nous laissent ce que nous sommes, ce que nous nous sommes faits dans la santé, courageux ou lâches, résignés ou révoltés. De là, dans les hôpitaux, parmi les malades atteints du même mal, la diversité de caractères la plus grande, et l'attitude diverse de tous les

hommes devant la mort. Au milieu des supplices, l'âme garde sa sérénité, soutenue par l'invisible espérance, et elle rend affreuse la fin la plus douce, quand elle y mêle ses regrets, ses remords et ses craintes.

En résumé, les matérialistes prouvent, par des faits certains, que le corps agit sur l'âme, et les spiritualistes, à leur tour, prouvent, par des faits également certains, que l'âme agit sur le corps et sur elle-même. Les uns nous défendent de croire que nous sommes de purs esprits ; les autres nous défendent de croire que nous sommes pure matière, à la merci des lois fatales de la nature. La sagesse, recueillant toutes les vérités, affirme que l'homme est à la fois esprit et corps, esprit associé passagèrement à un corps, pour recevoir et lui renvoyer son influence, et former avec lui un tout naturel. « La vérité ne détruit pas la vérité. » E. B.

MATHÉMATIQUES. Sous le nom collectif de *mathématiques*, on désigne un système de connaissances scientifiques, étroitement liées les unes aux autres, fondées sur des notions qui se trouvent dans tous les esprits, portant sur des vérités rigoureuses que la raison est capable de découvrir sans le secours de l'expérience, et qui, néanmoins, peuvent toujours se confirmer par l'expérience, dans les limites d'approximation que l'expérience comporte. Grâce à ce double caractère, que nulle autre science ne présente, les mathématiques, ainsi appuyées sur l'une et sur l'autre base de la connaissance humaine, s'imposent irrésistiblement aux esprits les plus pratiques comme aux génies les plus spéculatifs. Elles justifient le nom qu'elles portent et qui indique les sciences par excellence, les sciences éminentes entre toutes les autres par la rigueur des théories, l'importance et la sûreté des applications.

Les sciences physiques reposent sur l'expérience et sur l'induction qui généralise les résultats de l'expérience. Les faits dont l'expérience a procuré la découverte, que l'induction a érigés en lois générales, peuvent, à ce double titre, devenir l'objet de connaissances certaines, mais dont la certitude n'est point comparable à celle d'un théorème d'arithmétique ou de géométrie. D'abord l'exactitude du fait attesté par les sens est nécessairement comprise entre les limites d'exactitude des sens ; tandis qu'en mathématiques pures, l'esprit, tout en s'aidant de signes sensibles, n'opère que sur des idées susceptibles d'une précision rigoureuse. En second lieu, l'induction qui généralise les résultats de l'expérience, quoique appuyée sur une probabilité qui peut, dans de certaines circonstances, ne laisser aucune place au doute et entraîner l'acquiescement de tout esprit raisonnable, est un jugement d'une tout autre nature que le jugement fondé sur une déduction mathématique, à la rigueur de laquelle l'esprit ne peut échapper sans tomber dans l'absurdité et dans la contradiction.

D'un autre côté, les démonstrations des vérités mathématiques peuvent toujours se contrôler par l'expérience : en quoi ces vérités diffèrent de celles que l'on se propose d'établir en logique, en morale, en droit naturel, dans toutes les sciences qui ont pour objet des idées et des rapports que la raison conçoit, mais qui ne tombent pas sous les sens. Après qu'un jurisconsulte a analysé avec le plus grand soin une question controversée, après qu'il a mis les principes de solution dans l'évidence la plus satisfaisante pour la raison, il ne peut pas, comme le géomètre, fournir au besoin la preuve expérimentale de la justesse de ses déductions, de la bonté de ses solutions.

Si l'on y fait attention, l'on verra que, pour rendre un compte exact de la dénomination de *sciences positives*, dont on fait aujourd'hui si fréquemment usage, il faut entendre par là les sciences ou les parties des sciences dont les résultats sont, comme ceux des mathématiques, susceptibles d'être contrôlés par l'expérience.

La vérification empirique qu'une loi mathématique comporte peut être rigoureuse ou approchée. On peut vérifier par l'expérience une proposition d'arithmétique (par exemple, qu'un nombre ne peut être décomposé que d'une seule manière en facteurs premiers), et, dans ce cas, la proposition se vérifiera rigoureusement sur tous les exemples qu'il plaira de choisir. On peut aussi vérifier par l'expérience une proposition de géométrie, comme celle-ci : Les bissectrices des trois angles d'un triangle se coupent en un même point ; mais en ce cas la vérification, comme celle d'une loi physique, n'aura lieu qu'approximativement, avec une approximation d'autant plus grande qu'on opérera avec plus de soin et en s'aidant d'instruments plus parfaits. Au reste, il y a des propositions de géométrie qui admettent une vérification empirique rigoureuse, par exemple celle-ci : Le nombre des angles solides d'un polyèdre, ajouté au nombre de ses faces, donne une somme toujours supérieure de deux unités au nombre de ses arêtes. En général, tout ce qui peut se vérifier par dénombrement ou calcul (c'est-à-dire à l'aide de signes auxquels l'esprit impose une valeur idéale, fixe et déterminée) admet une vérification rigoureuse ; toute vérification qui implique une opération de mesure ou une construction à l'aide d'instruments physiques ne saurait être qu'approchée.

Si, dans l'exposition des doctrines mathématiques, on rencontrait des principes, des idées, des conclusions qui ne pussent être soumises au *criterium* de l'expérience ; si l'on trouvait dans les écrits des géomètres des discussions concernant des questions de théorie que l'expérience ne pourrait trancher, on serait averti par cela seul que ces questions ne sont pas, à proprement parler, mathématiques ou scientifiques ; qu'elles rentrent dans le domaine de la spéculation philosophique dont la science positive, quoi qu'on fasse, ne peut s'isoler complètement, et dont elle ne s'isolerait, si la chose était possible, qu'aux dépens de sa propre dignité.

Soit, par exemple, la question du passage du commensurable à l'incommensurable, qui se présente à chaque pas en géométrie, en mécanique, et, en général, quand il s'agit de rapports entre des grandeurs continues. Il est clair que lorsqu'un raisonnement a conduit à établir de tels rapports dans l'hypothèse de la commensurabilité, quelque petite que soit la commune mesure, on a établi tout ce qui peut se vérifier par l'expérience : car, dès qu'il s'agit de passer à des mesures effectives, on ne peut entendre par grandeurs incommensurables que celles dont la mesure est d'autant plus petite qu'on opère avec des instruments plus parfaits. Lors donc que les géomètres, non contents de cette simple remarque, se mettent en frais de raisonnements pour prouver que le rapport établi dans le cas de la commensurabilité subsiste encore quand on passe aux incommensurables ; lorsqu'ils imaginent à cet effet divers tours de démonstration, directs ou indirects, ils ne font en réalité ni de la géométrie, ni de la mécanique, ni des mathématiques proprement dites : ils font l'analyse et la critique de certaines idées de l'entendement, non susceptibles de manifestation sensible ; ils se placent sur le terrain de la spéculation philosophique.

Nous en dirions autant, à plus forte raison, des théories sur les valeurs négatives, imaginaires, infinitésimales; théories qu'il faut bien aborder, qu'il n'y a pas moyen d'éluder dans l'exposition didactique de la science du calcul, mais que chaque géomètre conçoit à sa manière, et qui sont un sujet immanent de controverses que ne peuvent trancher ni des démonstrations formelles, ni le contrôle de l'expérience, tandis que tout le monde est d'accord sur les résultats positifs et proprement scientifiques : chacun sait, par exemple, quelles règles il faut appliquer pour trouver infailliblement les racines négatives d'une équation algébrique, soit qu'il adopte sur les racines négatives la manière de voir de Carnot, de d'Alembert ou de tout autre. L'union intime et pourtant la mutuelle indépendance de l'élément philosophique et de l'élément scientifique dans le système de la connaissance humaine se manifestent ici par ce fait bien remarquable, que l'esprit ne peut régulièrement procéder à la construction scientifique sans s'appuyer sur une théorie philosophique quelconque, et que, néanmoins, les progrès et la certitude de la science positive ne dépendent point de la solution donnée à la question philosophique.

Au premier rang des questions philosophiques, en mathématiques comme ailleurs, se placent celles qui portent sur la valeur représentative des idées. L'algèbre n'est-elle qu'une langue conventionnelle, ou bien est-ce une science ayant pour objet des rapports qui subsistent entre les choses, indépendamment de l'esprit qui les conçoit ? Tout le calcul des valeurs négatives, imaginaires, infinitésimales, n'est-il que le résultat de règles admises par conventions arbitraires; ou toutes ces prétendues conventions ne sont-elles que l'expression nécessaire de rapports que l'esprit est obligé sans doute de représenter par des signes de forme arbitraire, mais qu'il ne crée point à sa guise, et qu'il saisit seulement en vertu de la puissance qu'il a de généraliser et d'abstraire ? Voilà ce qui partage les géomètres en diverses écoles; voilà le fond de la philosophie des mathématiques, et c'est aussi le fond de toute philosophie. Comme toute connaissance, depuis la plus grossière jusqu'à la plus raffinée, implique un rapport entre un objet perçu et une intelligence qui le perçoit, la forme de la connaissance peut toujours de prime abord être attribuée indifféremment à la constitution de l'intelligence qui perçoit, ou à la constitution de l'objet perçu : de même que le déplacement relatif des diverses parties d'un système mobile peut, de prime abord, être indifféremment attribué au déplacement absolu de l'une ou de l'autre partie du système. Mais il y a des analogies, des inductions philosophiques qui mènent à préférer telle hypothèse à telle autre logiquement admissible, et qui, même en certains cas, sont de nature à exclure tout doute raisonnable, bien qu'il n'y ait pas de démonstration formelle ou d'expérience possible pour réduire à l'absurde la contradiction sophistique.

Démontrer logiquement que certaines idées ne sont point de pures fictions de l'esprit, n'est pas plus possible qu'il ne l'est de démontrer logiquement l'existence des corps ; et cette double impossibilité n'arrête pas plus les progrès des mathématiques positives que ceux de la physique positive. Mais il y a cette différence, que la foi à l'existence extérieure des corps qui fait partie de notre constitution naturelle, est, comme on dit, une croyance du sens commun, bien qu'en ceci l'induction philosophique puisse venir au besoin à l'appui du sens commun ; tandis qu'il faut se familiariser, par la culture des sciences, avec le sens et la valeur de ces idées spéculatives sur lesquelles on ne tomberait pas sans des études scientifiques. C'est ce qu'exprime ce mot fameux attribué à d'Alembert : « Allez en avant, et la foi vous viendra ; » non pas une foi aveugle, machinale, produit irréfléchi de l'habitude, mais un acquiescement de l'esprit, fondé sur la perception simultanée d'un ensemble de rapports qui ne peuvent que successivement frapper l'attention du disciple, et d'où résulte un faisceau d'inductions auxquelles la raison doit se rendre, en l'absence d'une démonstration logique que la nature des choses ne permet pas d'organiser.

La philosophie des mathématiques consiste encore essentiellement à discerner l'ordre et la dépendance rationnelle de ces vérités abstraites dont l'esprit contemple le tableau ; à préférer tel enchaînement de propositions à tel autre aussi rigoureux, et, en ce sens, aussi irréprochable logiquement, parce que l'un satisfait mieux que l'autre à la condition de faire ressortir cet ordre et ces connexions, tels qu'ils sont donnés par la nature des choses, indépendamment des moyens que nous avons de transmettre et de démontrer la vérité. Il est évident que ce travail de l'esprit ne saurait se confondre avec celui qui a pour objet l'extension de la science positive, et que les raisons de préférer un ordre à un autre sont de la catégorie de celles qui ne s'imposent point par voie de démonstration logique.

Nous avons dit que les sciences mathématiques ont pour caractère essentiel de s'appuyer uniquement sur des principes que la raison saisit sans le secours de l'expérience, de manière pourtant que les conclusions de la théorie puissent être constamment contrôlées par l'expérience. Du moment qu'on invoque des principes, des lois ou des faits qui ne peuvent être donnés, ou qui, du moins, dans l'état de nos connaissances, ne sont donnés que par l'expérience, on sort du cadre des mathématiques pures, on entre dans le domaine de ces sciences mixtes, que l'on connaît sous le nom de sciences physico-mathématiques, ou sous toute autre dénomination analogue. Ainsi, les conditions qui fixent le cadre des mathématiques pures doivent tenir, d'une part, à la manière d'être des choses, d'autre part à l'organisation de l'esprit humain ; et dès lors il est peu probable, *a priori*, qu'on puisse soumettre les mathématiques pures à une classification systématique du genre de celles qui nous séduisent par leur simplicité et leur symétrie, quand il s'agit d'idées que l'esprit humain crée de toutes pièces et peut arranger à sa fantaisie. Chose remarquable ! les mathématiques, sciences exactes par excellence, sont du nombre de celles où il y a le plus de vague et d'indécision dans la classification des parties, où la plupart des termes qui l'expriment se prennent, tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, selon le contexte du discours et les idées propres à chaque auteur, sans qu'on soit parvenu à en fixer nettement et rigoureusement l'acception dans une langue commune : ce que n'auraient pas manqué de faire depuis longtemps, si la chose était possible, tant d'hommes éminents qui s'y sont appliqués. Toutes les fois qu'un rapport est parfaitement déterminé de sa nature, on tombe bientôt d'accord d'un signe précis pour l'exprimer. Le vague de la langue accuse souvent l'imperfection de notre connaissance, et alors l'effet disparaît avec la cause ; mais il accuse plus souvent encore l'impossibilité absolue d'exprimer avec les signes du langage, en leur conservant toujours la même

valeur fixe, des rapports dont nous ne disposons pas, et qui admettent, malgré nous, des modifications soumises à la loi de continuité, l'une des grandes lois de la nature. C'est ce qui arrive à l'égard des termes employés pour diviser en compartiments le domaine des mathématiques; et rien ne montre mieux que l'objet des mathématiques subsiste hors de l'esprit humain, et indépendamment des lois qui gouvernent notre intelligence.

Il n'est guère plus aisé de donner du système une définition proprement dite, uniquement tirée de l'essence de l'objet défini, qu'il ne l'est de définir et de classer les diverses parties du système. Les mathématiques pures ont pour objet les idées de nombre, de grandeur, d'ordre et de combinaison, d'étendue, de situation, de figure, et même les idées de temps et de forces, quoique, pour celles-ci, on ne puisse pousser bien loin la construction scientifique sans emprunter les données de l'expérience. Toutes ces idées s'enchaînent et se combinent de diverses manières et donnent lieu à des rapprochements souvent très-inattendus ; mais ont-elles un caractère commun qui rende philosophiquement raison de leur parenté scientifique, et dont l'idée soit l'idée même des mathématiques prises dans leur ensemble? On n'a pas eu de peine à apercevoir que les lignes, les surfaces, les angles, les forces, etc., sont des grandeurs mesurables, et l'on en a tiré cette définition vulgaire, aux termes de laquelle les mathématiques sont les sciences qui traitent de la mesure des grandeurs ; mais, avec un peu plus d'attention, on remarque qu'une foule de théorèmes sur les nombres peuvent être conçus indépendamment de la propriété qu'ont les nombres de servir à la mesure des grandeurs ; qu'une multitude de propriétés des figures (celles qu'on appelle *descriptives*, par opposition aux relations *métriques*) seraient parfaitement intelligibles, quand même on ne considérerait pas les lignes, les angles, etc., comme des grandeurs mesurables ; que dans l'algèbre, enfin, les symboles algébriques peuvent souvent dépouiller toute valeur représentative de quantités réelles ou de grandeurs, sans que les formules cessent d'avoir une signification. D'après ces considérations, on pourrait dire que les spéculations mathématiques ont pour caractère commun et essentiel de se rattacher à deux idées ou catégories fondamentales : l'idée d'ORDRE, sous laquelle il est permis de ranger, comme autant de variétés ou de modifications spécifiques, les idées de *situation*, de *configuration*, de *forme* et de *combinaison;* et l'idée de GRANDEUR, qui implique celle de *quantité*, de *proportion* et de *mesure*. Cette distinction catégorique, dont on a mal à propos cru trouver le germe dans un passage assez insignifiant d'Aristote (*Métaph.*, liv. XI, ch. III), et sur laquelle, de nos jours, les ingénieux écrits de M. Poinsot ont appelé l'attention des géomètres philosophes, a pour auteur Descartes, qui l'a exprimée avec une netteté parfaite dans les termes suivants :

« Atqui videmus neminem fere esse, si prima tantum scholarum limina tetigerit, qui non facile distinguat ex iis quæ occurrunt, quidnam ad mathesim pertineat, et quid ad alias disciplinas. Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ORDO vel MENSURA examinatur, ad mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto talis mensura quærenda sit ; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ORDINEM et MENSURAM nulli speciali materiæ addicta quæri potest, eademque, non adscititio vocabulo, sed jam inveterato atque usu recepto, mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiæ et mathematicæ partes appellantur. » (*Regulæ ad directionem ingenii*, reg. IV.)

Au lieu donc de cette unité systématique qu'il est dans la nature de l'esprit humain de rechercher, et que la définition vulgaire des mathématiques semble promettre, nous tombons sur un cas de *dualité*, à moins que nous ne nous élevions à des abstractions plus hautes et à des systèmes plus hardis, en considérant avec Leibniz l'espace comme l'ordre des phénomènes simultanés, le temps comme l'ordre des phénomènes successifs : auquel cas il semble que toute spéculation mathématique se rattachant médiatement et immédiatement à l'idée d'ordre, l'unité systématique serait rétablie.

Mais, sans faire de telles excursions dans la région de la métaphysique, en nous tenant à la distinction posée par Descartes, nous devons fixer l'attention sur une circonstance très-digne de remarque, à savoir, que, pour les applications aux phénomènes de la nature, les spéculations mathématiques dont l'importance est sans comparaison la plus grande, sont précisément celles qui se rattachent à notre seconde catégorie, ou qui portent sur la mesure des grandeurs. Aussi, tandis que les philosophes, depuis Pythagore jusqu'à Képler, avaient cherché vainement dans des idées d'ordre et d'harmonie, mystérieusement rattachées aux propriétés des nombres purs, la raison des grands phénomènes cosmiques, la vraie physique a été fondée le jour où Galilée, rejetant des spéculations depuis si longtemps stériles, a conçu l'idée, non-seulement d'interroger la nature par l'expérience, comme Bacon le proposait de son côté, mais en outre de préciser la forme générale à donner aux expériences, en leur assignant pour objet immédiat la mesure de tout ce qui est mesurable dans les phénomènes naturels. Et pareille révolution a été faite en chimie, un siècle et demi plus tard, quand Lavoisier s'est avisé de soumettre à la balance, c'est-à-dire à la mesure, des phénomènes dans lesquels on ne songeait généralement à étudier que ce par quoi ils se rattachent aux idées de combinaison et de forme. C'est cette même direction que l'on poursuit et que l'on poursuivra longtemps encore dans l'étude de phénomènes bien autrement compliqués, lorsqu'on tâche de mesurer par la statistique tout ce qu'ils peuvent offrir de mesurable.

Lors même que l'on considère les mathématiques comme un corps de doctrine abstraite, indépendamment de toute application aux lois des phénomènes physiques, il faut reconnaître que les parties dont l'organisation logique a reçu le plus de perfection, celles qui ont été soumises aux méthodes les plus générales et les plus uniformes, et qui, finalement, ont donné lieu à la construction d'une langue réputée avec raison la plus parfaite de toutes, sont aussi celles qui concernent la grandeur ou la quantité. Là est le fondement réel de la distinction entre la *synthèse* et l'*analyse*, telle que les géomètres l'entendent et doivent l'entendre, dans l'état présent de la doctrine. Nous devons renvoyer à d'autres articles pour l'exposition des théories des logiciens sur la nature et sur le contraste de ces deux opérations de l'esprit. Pour l'objet que nous avons en vue, il suffit de se reporter à la distinction que Kant a faite entre les jugements analytiques et synthétiques (voy. JUGEMENT) : distinction lumineuse et simple, si on la dégage des formes scolastiques dans lesquelles s'est trop complu ce grand logicien.

En effet, quand nous étudions un objet, nous pouvons partir de certaines propriétés de l'objet exprimées par des définitions ; puis, sans avoir besoin de fixer davantage notre attention sur l'objet, en ayant soin seulement de ne point enfreindre les règles de la logique, arriver à des conclusions ou à des jugements que Kant qualifie d'analytiques, qui éclaircissent et développent la connaissance de l'objet plutôt qu'ils ne l'étendent, à proprement parler : car on était censé nous donner implicitement, avec les notions exprimées par les définitions d'où nous sommes partis, toutes les conséquences que la logique est capable d'en tirer. Ou bien, au contraire, nous pouvons avoir besoin de laisser notre attention fixée sur l'objet même, pour trouver, soit par expérience, soit par quelque considération ou construction que la nature de l'objet suggère, une propriété de cet objet qui n'était pas implicitement contenue dans les termes de la définition, qui ne pouvait pas en être tirée par la force de la logique seule. Les jugements par lesquels nous affirmons l'existence de telles propriétés dans l'objet, sont ceux que Kant qualifie de synthétiques, et qui véritablement étendent la connaissance que nous avons de l'objet. La synthèse est empirique, s'il nous faut recourir à l'expérience pour obtenir cet accroissement de connaissance ; dans le cas contraire, la synthèse est dite *a priori;* et cette dernière synthèse est celle que l'on pratique en mathématiques pures.

Par exemple, je veux prouver que deux lignes droites A, B, situées dans l'espace de manière à ne pas se rencontrer, sont coupées par trois plans parallèles en parties proportionnelles ; et pour cela j'imagine ou je construis idéalement une troisième droite C, joignant un point de la droite A à un point de la droite B. On a déjà prouvé que les droites A et C qui se coupent, sont coupées par les trois plans parallèles en parties proportionnelles ; la même proposition est valable pour le système C et B ; et par l'intermédiaire de la droite C construite auxiliairement, la proposition se trouve aussi étendue au système des droites A et B qui ne se coupent point. Peu importe que la construction soit indiquée ou non par une figure ; l'essentiel est qu'elle se fasse par la pensée ; et pour cette construction ou synthèse idéale, d'où sort la démonstration, il faut la contemplation de l'objet même ; il ne suffit pas de se laisser aller aux déductions de la logique.

Or, si l'on a appelé procédé synthétique celui qui consiste à tirer successivement de la contemplation de la nature spéciale de l'objet, les constructions propres à manifester les vérités qu'on a en vue d'établir, il conviendra d'appeler, par opposition, procédé analytique celui qui consiste à définir l'objet une fois pour toutes, et à tirer ensuite de cette définition toutes les propriétés de l'objet, en appliquant des règles fournies par une théorie plus générale : par exemple, s'il s'agit d'un objet géométrique, en appliquant des règles qui conviennent, non-seulement aux grandeurs géométriques, mais à des grandeurs quelconques.

C'est dans ce sens que les géomètres modernes ont été amenés à faire usage des termes d'analyse et de synthèse, acception très-différente de celle que leur donnaient les géomètres de l'antiquité grecque, au rapport de Pappus et de Théon, qui attribue à Platon l'honneur de l'invention de l'analyse en géométrie. Cette acception moderne, qu'on n'a pas cru pouvoir justifier, parce qu'on n'en voyait pas bien la liaison avec le sens dans lequel les logiciens prennent les mêmes termes, montre, à notre avis, que, sans s'en rendre nettement compte, les géomètres modernes ont saisi, à la manière de Kant, le caractère important par lequel contrastent les deux procédés généraux que l'esprit peut suivre dans la recherche de vérités ignorées ou dans la démonstration de vérités acquises. En mathématiques, on entend maintenant, par analyse, l'algèbre et toutes les branches du calcul des grandeurs, opéré à l'aide de signes généraux qui ont fait disparaître toute trace de ce qu'il y avait de spécial et de particulier dans la nature de ces grandeurs. Les règles du calcul une fois assises sur un petit nombre de propriétés fondamentales des grandeurs, le calcul devient une langue, un instrument logique qui fonctionne, pour ainsi dire, de lui-même, sans que l'attention ait besoin d'être fixée sur autre chose que sur le maintien des règles du calcul.

On devra appeler en conséquence, et l'on appelle effectivement géométrie analytique, une méthode pour démontrer certaines séries de vérités géométriques, en exprimant d'abord, à l'aide d'une synthèse préliminaire, les propriétés caractéristiques de l'objet que l'on considère, de façon que toutes les autres propriétés puissent s'en déduire par les seules forces du calcul, et qu'on puisse ensuite faire abstraction de l'objet considéré, pour s'appliquer entièrement à surmonter les difficultés de calcul, s'il s'en présente. On appellera mécanique analytique une méthode pour traduire d'un seul coup, dans la langue du calcul, les conditions d'équilibre ou de mouvement tenant à la nature spéciale des grandeurs qui figurent en mécanique, de manière qu'après cette traduction préliminaire on n'ait plus qu'à appliquer les règles générales du calcul ; et ainsi de suite.

L'avantage de la méthode analytique ainsi définie consiste principalement dans la généralité et la régularité de ses procédés ; tandis que les procédés synthétiques, qui ne nous laissent jamais perdre de vue l'objet spécial de nos recherches, permettent de saisir le caractère le plus immédiatement applicable à la manifestation de la propriété qu'on veut établir, et ont souvent sur les procédés analytiques l'avantage de la simplicité et de la brièveté.

Maintenant que nous avons tâché de faire ressortir la valeur et le sens véritable de la distinction établie par Kant, il doit nous être permis de critiquer l'usage qu'il en a fait pour opposer les mathématiques, toujours fondées, suivant lui, sur une synthèse *a priori*, aux spéculations métaphysiques, qui ne consisteraient qu'en jugements analytiques. Il a méconnu, d'une part, que l'induction fournit au jugement, en fait de spéculations philosophiques, la base que lui fournit l'expérience ou la synthèse empirique, en fait de spéculations sur les lois du monde sensible ; d'autre part, que les mathématiques n'ont pas moins besoin de l'analyse que de la synthèse, dans l'acception même qu'il a donnée à ces termes. Le caractère distinctif du *corollaire*, c'est d'être implicitement donné avec la proposition dont il résulte, et d'en pouvoir être tiré logiquement, sans synthèse nouvelle ; mais la tâche de mettre en relief certains corollaires n'en est pas moins difficile et importante. Les résultats d'un calcul sont implicitement contenus dans les données du calcul. L'organisation des méthodes, en mathématiques comme dans les autres sciences, a pour but d'économiser le travail du jugement synthétique ; et c'est en mathématiques qu'on a les plus beaux exemples de telles méthodes.

Leibniz, aussi grand philosophe que Kant, et, de plus, grand géomètre, a voulu distinguer les

mathématiques de la métaphysique, en ce que, suivant lui, les démonstrations s'appuieraient, en mathématiques sur le principe d'identité, et en métaphysique sur le principe de la raison suffisante. Nous contestons encore cette distinction. Si, pour prouver la règle du parallélogramme des forces, on s'appuie sur cet axiome, que la résultante de deux forces égales est dirigée suivant la bissectrice de l'angle des forces, parce qu'il n'y aurait pas de raison pour qu'elle inclinât plus vers une composante que vers l'autre, on n'aura pas plus empiété sur le domaine de la métaphysique, que lorsqu'on s'appuie, en géométrie, sur cet axiome, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Nous persistons à penser que le caractère distinctif des mathématiques doit se tirer de ce qu'elles ont pour objet des vérités que la raison saisit sans le concours de l'expérience, et qui, néanmoins, comportent toujours la confirmation de l'expérience.

En voyant des personnages tels que Leibniz et Kant mettre ainsi en contraste, opposer l'un à l'autre les deux grands corps de doctrine qui sont l'objet des spéculations des géomètres et celles du philosophe, soit qu'on adopte ou qu'on rejette l'explication qu'ils ont donnée de cette dualité ou de cette symétrie contrastante, on est suffisamment averti qu'il doit y avoir pour le philosophe des raisons toutes spéciales de ne pas rester étranger aux théories de mathématiques pures. Il n'est pas mal, sans doute, qu'un philosophe soit astronome, chimiste, géologue, botaniste : car toutes nos connaissances s'enchaînent, toutes sont subordonnées dans leurs développements aux lois de l'esprit humain, qu'elles manifestent à leur manière; toutes, en conséquence, sont propres à fournir des exemples qui donnent du relief et du jour aux conceptions du philosophe; mais, pour cette utilité accessoire, l'astronomie, la géologie, la botanique sont des sciences qui peuvent très-bien se remplacer les unes les autres, ou être remplacées par d'autres. On connaît la fameuse inscription de Platon; et il ne viendrait à personne l'idée qu'un philosophe puisse écrire sur la porte de son école : « Que nul n'entre ici, s'il n'est botaniste ou géologue. » L'histoire des mathématiques offre une série de noms tels que ceux de Pythagore, de Platon, de Proclus, de Descartes, de Leibniz, série qui, pour la signification philosophique, n'a sa pareille dans les annales d'aucune autre branche des sciences positives. C'est que les spéculations du géomètre et celles du philosophe sont seules comparables pour la généralité; c'est que seules elles relèvent au même degré de la faculté dominante et régulatrice de l'esprit humain, c'est-à-dire de la raison. *Sophiæ germana mathesis*, a dit avec précision l'élégant auteur de l'*Anti-Lucrèce*. La philosophie a aussi son côté empirique, et par ce côté elle tient de très-près, quelque système que l'on adopte, à la science empirique qui traite du jeu des organes, de l'économie et du trouble des fonctions de la vie, en un mot, à l'histoire naturelle de l'homme; mais les spéculations philosophiques, dans ce qu'elles ont de rationnel et dans ce qui est le vrai fondement de leur prééminence, appellent, exigent (on peut le dire) la connaissance au moins sommaire de ces vastes découvertes que l'esprit humain a su faire dans le monde des idées, et qui ont amené d'autres découvertes si glorieuses dans les lois et dans les êtres du monde sensible. Les grands esprits, à qui ce secours a manqué, l'ont senti et vivement regretté.

On consultera avec fruit, sur plusieurs questions traitées ou indiquées dans cet article : A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1851, 2 vol. in-8; — H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, Paris, 1849, 2 vol. in-8; — A. Laugel, *les Problèmes de la nature*, Paris, 1864, in-12. A. C.

MATIÈRE. Le mot *matière* a, dans le langage philosophique, deux acceptions parfaitement distinctes : quelquefois, il indique l'être indéterminé en général, par opposition à la *forme*, qui marque la détermination : c'est l'ὕλη πρώτη de plusieurs philosophes anciens de la Grèce, la *substance* d'Aristote, τὸ ὑποκείμενον, devenue depuis la *causa materialis* de la scolastique; plus ordinairement, on appelle matière l'ensemble des corps qui composent l'univers visible : la matière alors s'oppose, non plus à la forme, mais à l'esprit, et, par suite, le matérialisme au spiritualisme. Nous ne nous étendrons pas longuement sur le problème de la matière considérée sous le premier point de vue, nous bornant à quelques aperçus historiques, et renvoyant pour le fond des choses à l'article SUBSTANCE. Nous traiterons, au contraire, avec une certaine étendue, les problèmes difficiles et considérables qui s'offrent nécessairement à la pensée, quand on envisage la matière comme l'opposé de l'esprit, soit dans la réalité de son être, soit dans ses qualités, soit dans son essence.

La plupart des systèmes philosophiques de l'antiquité s'accordent à reconnaître la matière comme un des premiers principes des choses; mais tandis que les uns lui refusent toute énergie propre et placent en face ou au-dessus d'elle un autre principe destiné à la féconder, les autres la croient capable de se féconder elle-même et de faire éclore, par sa seule vertu, tous les germes contenus en son sein. Les premiers de ces systèmes sont dualistes, les seconds sont panthéistes.

Une des plus anciennes écoles philosophiques de l'Inde, celle peut-être où le génie oriental s'est développé avec le plus de liberté et de puissance, l'école sânkhya, pose à l'origine des choses une matière primitive qu'elle appelle *prakriti*, ou *moula-prakriti*, ou encore *pradhâna* (voy. Colebrooke, *Premier essai sur la philosophie des Hindous*); c'est l'être, non encore déterminé, renfermant en soi toutes les formes de l'existence sans en revêtir aucune; c'est la substance sans attributs qui la circonscrivent, la cause sans effets où elle se précise et se déploie. La matière du système sânkhya, ce n'est point la nature visible, l'univers matériel, lequel est un univers parfaitement déterminé; c'est la nature invisible, la nature naturante, comme ont dit des panthéistes plus récents; c'est la matière indéterminée, antérieure à toutes les formes, soit corporelles, soit spirituelles. La preuve, c'est que le second principe placé par l'école sânkhya après la matière, c'est l'intelligence, *bouddhi;* et le troisième principe placé après l'intelligence, c'est la conscience, *akankara*, l'intelligence étant ici une première détermination de la matière, et la conscience une détermination de l'intelligence elle-même; de sorte que la loi suprême des choses fait passer sans cesse l'indéterminé au déterminé et la matière à la forme, par une série de déterminations de plus en plus concrètes et de formes de plus en plus précises.

Il faut entendre à peu près dans le même sens la première philosophie de la Grèce, la philosophie de Thalès, d'Anaximène, d'Héraclite, quand elle admet soit l'humide, soit l'air, soit le feu, comme la matière de toutes choses. La matière joue ici un double rôle : elle est à la fois la cause universelle et l'universelle substance, le principe mâle et le principe femelle, le germe de tous les êtres et la force qui les fait épanouir. Chez Anaxagore, au contraire, et chez Empédocle, les

deux principes se distinguent et se séparent. Toutes les formes sont contenues dans une matière primitive; mais il faut, selon Anaxagore, que l'*Intelligence* débrouille le chaos des *homœoméries*; il faut, selon Empédocle, que l'*Amitié* et la *Haine* unissent ou séparent les quatre éléments.

Platon et Aristote donnent à la théorie de la matière un degré supérieur de précision et de profondeur. Le disciple hardi de Socrate nous fait assister, dans le *Timée*, à la formation du monde. Il nous représente Dieu comme un artiste incomparable qui veut faire de l'univers le plus beau et le plus harmonieux des ouvrages. Or, il faut deux choses à un artiste, outre la puissance et le génie : il lui faut une matière à laquelle s'applique son art; il lui faut, de plus, un modèle, un idéal qu'il s'attache à réaliser. Platon admet donc trois principes des choses : Dieu, la matière, et les idées éternelles, exemplaires primitifs de tous les êtres. Sont-ce là pour Platon trois principes séparés, indépendants l'un de l'autre? On pourrait le croire, à s'en tenir à la lettre de certains dialogues; mais, pour peu qu'on pénètre dans l'esprit de la philosophie platonicienne, on reconnaît que les idées et Dieu se résolvent dans un seul et même principe, considéré sous deux points de vue : les idées ne pouvant exister par elles-mêmes et formant une hiérarchie qui trouve en Dieu son dernier sommet et son point d'appui nécessaire; Dieu ne pouvant lui-même être conçu sans les idées, lesquelles déterminent son essence absolue et font de lui, à la place d'une unité abstraite et morte, un principe de réalité, de mouvement et de vie. Restent maintenant en face l'un de l'autre le principe supérieur et divin et le principe matériel. Faut-il admettre leur indépendance absolue? Mais quoi! l'unité n'est-elle pas la loi suprême de la pensée et de l'existence? Comment d'ailleurs élever à la dignité de premier principe cette matière sans forme, sans puissance, sans règle et sans loi, *espèce difficile et obscure*, à peine saisissable à l'intelligence; car elle n'est atteinte ni par la pensée pure, ni par les sens, mais par une sorte de raisonnement bâtard? La perplexité de Platon est grande. On sent que le problème tourmente et surpasse presque son génie. Il appelle à son secours les métaphores les plus bizarres. La matière est la mère de toute chose sensible; elle est moins que la mère, elle est la nourrice de la génération. En général, on pense reconnaître dans toute la suite du *Timée* un effort constant de Platon pour atténuer l'importance de la matière, pour amoindrir sa réalité, sans toutefois la détruire complétement. C'est au point qu'elle semble quelquefois réduite à un récipient pur et simple, à l'espace vide, au lieu. Et il ne faut pas s'en étonner : l'existence de la matière, en effet, considérée comme principe distinct et indépendant, était en contradiction formelle avec l'esprit de la doctrine platonicienne. La clef de cette doctrine, c'est la dialectique, et le résultat de la dialectique, c'est la théorie des idées. Or, pour la dialectique, il n'y a d'être que dans le général; tout le reste n'est que négations et limites. Les idées et leur principe supérieur, l'unité, voilà la source et le fond de toute réalité. Que peut être la matière dans une pareille doctrine? Un principe purement logique. Aussi voyons-nous Platon, dans le *Sophiste*, la réduire au non-être, opposé à l'être; à l'*autre*, comme il dit, opposé au *même*. Les idées, suivant la doctrine subtile et profonde de ce dialogue, les idées sont plusieurs; par là même, elles sont différentes les unes des autres et, partant, imparfaites et relatives. Voilà donc deux principes nécessaires : un principe positif, le bien, l'être, le même; et un principe négatif, le non-être, l'autre; les idées résultent du commerce de ces deux principes, commerce obscur, mystérieux, ineffable, mais nécessaire. On voit que Platon, avant de toucher à l'explication du monde sensible, avait déjà rencontré, au sein même du monde idéal, ce problème épineux et redouté : Comment la variété sort-elle de l'unité, et de l'identité la différence? Et Platon avait cru résoudre ce problème. Le moyen maintenant de résister à l'entraînement de la logique, et de ne pas étendre et généraliser la solution entrevue? De Dieu à l'idée, de l'idée au monde sensible, même question, même mystère; Platon devait donner à la difficulté le même dénoûment.

C'est ce qui est confirmé par le témoignage si imposant d'Aristote. Au premier livre de la *Métaphysique*, le disciple intelligent, l'adversaire loyal de Platon, réduisant la doctrine de son maître à la forme la plus précise et la plus sévère, se charge de la construire tout entière avec deux principes : l'Un, identique au bien, comme forme; et comme matière, la dyade indéfinie du grand et du petit, principe de la différence. L'Un, c'est Dieu. Un premier commerce de l'Un et de la dyade produit les idées. Une nouvelle intervention de la dyade s'introduisant, non plus dans l'unité absolue, mais dans les idées, produit les choses sensibles.

Ainsi envisagé, le système de Platon devient un système tout logique et tout abstrait, d'où sont bannies à jamais la réalité et la vie, une sorte de panthéisme mathématique, où les êtres de la nature s'évanouissent dans les idées et les nombres, où les nombres eux-mêmes s'absorbent dans une creuse et vide unité.

Aristote rejeta ce système, et entreprit de restituer à la nature ses droits méconnus, à l'aide d'une théorie meilleure de la matière. L'auteur de la *Métaphysique* fait reposer toute sa doctrine sur l'opposition de la matière et de la forme, ou, ce qui est pour lui la même chose, de la puissance et de l'acte. Dieu est l'acte pur, séparé de toute matière, la forme parfaite et accomplie. En face de cette forme sublime existe une matière éternelle; mais il faut bien comprendre la nature de la matière aristotélicienne et ses conditions d'existence. Ce n'est point le chaos primitif rêvé par les poëtes; ce n'est pas, non plus, la matière sans forme du *Timée*, autre rêverie de l'imagination : c'est une matière réelle et substantielle, c'est-à-dire une matière qui, loin d'être séparée de la forme, ne peut être conçue sans elle que par l'abstraction.

Toute matière a une forme, et, qui plus est, une forme déterminée, laquelle exclut la présence actuelle de toute autre forme. C'est en ce sens qu'Aristote exige, pour composer un être réel, trois choses : premièrement, une matière ou, en d'autres termes, une substance renfermant en puissance un certain nombre de formes déterminées; secondement, une certaine forme actuelle; troisièmement, enfin, la privation de toutes les autres formes possibles.

Le monde péripatéticien est un ensemble d'êtres profondément distincts et individuels, qui sans cesse passent de la puissance à l'acte, d'une forme à une autre forme, dans un progrès d'actualisation sans fin. Rien ne manque à ce monde, à ce qu'il semble, pour se développer éternellement; il a l'existence, il a la force, il a même le mouvement. Que lui faut-il de plus, et en quoi Dieu est-il nécessaire? Il faut au mouvement du monde une fin et une loi, car nul être ne se meut que pour un but précis et suivant une direction déterminée. Or, toutes les fins particulières supposent une fin générale et suprême qui est le

bien. Dieu est le bien; c'est à ce titre qu'il meut le monde, ou plutôt qu'il l'attire à lui. Mais comme il ne l'a point fait, il ne le connaît pas, et il ne saurait l'aimer. Entre ces deux principes, la matière vivante, actualisant ses formes par un mouvement éternel, et l'acte pur, enfermé en lui-même et dirigeant ce mouvement sans le connaître et sans s'y intéresser, le système péripatéticien a creusé un abîme qu'il est impossible de combler.

On peut considérer la philosophie d'Aristote comme le dernier effort de la pensée grecque pour construire une théorie vraiment scientifique de la matière et donner une base rationnelle au dualisme. Depuis lors, le dualisme a presque entièrement disparu de la scène philosophique, et la spéculation moderne est entrée dans de nouvelles voies. Aucun philosophe ne serait reçu aujourd'hui à faire de la matière un premier principe, et le mot même de matière ne désigne plus autre chose que l'ensemble des corps. Sur ce nouveau terrain, nous allons voir paraître de nouveaux problèmes, dont la solution est l'objet propre de cet article.

Le premier problème que se sont proposé les philosophes modernes, problème parfaitement sérieux, dont l'énoncé n'étonnera que les esprits peu exercés aux méditations élevées, est celui-ci : « Peut-on affirmer l'existence des corps? » Descartes pensait que nous n'avons point de certitude immédiate de cette existence, et qu'elle resterait douteuse, si la véracité divine n'était là pour nous la garantir. Malebranche suivit son maître dans cette voie, et alla plus loin : pour lui, la véracité divine, telle que la raison naturelle nous l'atteste, ne suffit pas; il faut une autorité supérieure, il faut le témoignage surnaturel de la révélation. Sur cette pente idéaliste, le cartésianisme, continuant de glisser, Berkeley vint enfin dire qu'il n'existe point de corps, et qu'entre notre intelligence et Dieu, il est temps de supprimer cet intermédiaire inutile.

Supposons l'existence de la matière solidement établie, une autre question se présente : « Que savons-nous de la matière? Pouvons-nous atteindre ses qualités réelles et absolues? »

Sur ce point encore les philosophes se divisent. Suivant les cartésiens, il y a deux sortes de qualités dans ce que nous appelons matière : les unes, absolues, inhérentes au corps, indépendantes de nos sens : par exemple, l'étendue, la figure, la divisibilité, le mouvement ; ce sont les qualités premières de la matière. Les autres sont plutôt senties que perçues; elles sont moins des manières d'être des corps eux-mêmes que des modes de notre sensibilité ; elles sont variables, relatives, comme la chaleur, les odeurs, les saveurs, et autres semblables.

Cette distinction des qualités premières et secondes, des qualités absolues et relatives, acceptée par Locke, mise en grand honneur par la philosophie écossaise, a été rejetée par Kant. Suivant l'auteur de la *Critique de la raison pure*, l'étendue n'est point une qualité de la matière, mais une forme de la sensibilité. Nous ne connaissons point la matière en elle-même, mais seulement les phénomènes matériels, lesquels sont purement subjectifs et dépendants de la nature et des formes de notre sensibilité.

Le système de Kant nous conduit à une dernière question, étroitement liée à la précédente : « Connaissons-nous l'essence de la matière? » Pour Descartes, pour Spinoza, cette essence nous est parfaitement connue ; elle est tout entière dans l'étendue, comme l'essence de l'esprit est tout entière dans la pensée. Il n'y a rien dans l'univers physique qui ne soit explicable par les modalités de l'étendue ; rien dans l'univers moral qui ne se résolve en modalités de la pensée. C'est contre cette théorie que Leibniz s'inscrivit en faux, admettant, comme les cartésiens, que nous connaissons l'essence de la matière, mais ajoutant à l'étendue, la force, l'antitypie, comme un complément nécessaire. La philosophie critique rejette également ces deux théories ; elle établit une distinction profonde entre la matière visible et sensible, ou la matière comme *phénomène*, et la matière en soi, la matière comme *noumène*. Notre esprit saisit le phénomène relatif et divers, et, lui imposant les formes absolues de la sensibilité, complète ainsi la connaissance ; quant au noumène, il reste en dehors de nos idées ; il échappe à toutes nos prises ; il n'est qu'un inconnu, une x algébrique, tout ensemble nécessaire et inaccessible.

Que ferons-nous en présence de ces épineux problèmes, et des solutions si diverses qu'en ont données les plus grands esprits des temps modernes? Nous ferons une chose très-simple et à la fois très-nécessaire à notre faiblesse. Nous n'imaginerons pas un nouveau système ; nous observerons les faits, nous confronterons tous les systèmes avec la réalité que chacun d'eux prétend expliquer, et peut-être parviendrons-nous, à force d'exactitude et de soins, à quelques inductions certaines, à un petit nombre de conclusions bornées, mais inébranlables.

C'est une chose bien remarquable et qui ressortira clairement, nous l'espérons, de la suite de ce travail, que toutes les aberrations des philosophes sur la question de la matière, paralogismes célèbres de Descartes et de Malebranche, idéalisme absolu de Berkeley, scepticisme subjectif de Kant, tous ces systèmes, toutes ces conceptions bizarres qui ont mis la philosophie en contradiction avec le sens commun, viennent d'une même origine : nous voulons dire une analyse mal faite des données de la perception extérieure. L'école écossaise, si justement renommée par sa prudence et par son scrupuleux attachement à la méthode d'observation, a opposé avec force, et souvent avec bonheur, aux extravagances de l'idéalisme, le témoignage des faits et l'autorité de la conscience ; mais, elle-même, a-t-elle porté dans l'exploration des sens une exactitude parfaite? C'est ce que nous nous permettrons de contester.

Pour entrer tout de suite au fond du sujet, demandons-nous, l'œil fixé sur la conscience, s'il existe entre nos différents sens et leurs différentes données cette distinction ridicule admise par Reid, suivant laquelle certains sens, l'ouïe par exemple, ne nous feraient connaître certaines qualités de la matière que d'une façon indirecte et relative, à titre de causes inconnues de telles ou telles sensations ; tandis que d'autres sens, comme le toucher, auraient la vertu singulière de nous révéler par une perception immédiate et directe les qualités absolues, objectives des corps. On voit paraître ici la célèbre distinction des qualités premières et des qualités secondes, admise, avant Reid, par Descartes et par ses disciples les plus éminents ; mais oublions un instant la question métaphysique pour nous enfermer dans le domaine de la conscience.

Les données de nos sens, en gardant chacune leur caractère spécial et leurs innombrables différences, sont au fond essentiellement homogènes. Elles ne sont pas, les unes subjectives, les autres objectives, celles-ci absolues, celles-là relatives et indépendantes : tous nos sens agissent suivant une même loi et nous fournissent sur les corps des informations analogues. Pour le prouver, analysons attentivement les

données de l'ouïe et comparons-les à celles de la vue et du toucher.

Un son perçant vient tout à coup frapper mes oreilles. Qu'arrive-t-il, suivant l'école écossaise? J'éprouve une sensation très-vive, très-caractérisée, qui ne ressemble à aucune autre et qui m'affecte d'une manière très-désagréable. Jusque-là, nous ne sortons pas du *moi* et de la sphère de la sensibilité. Est-ce tout? Non ; c'est un fait qu'après avoir éprouvé une sensation, je la rapporte à une cause. Il y a une loi de mon esprit toujours présente, quoique inaperçue, et toujours agissante au plus profond de ma conscience, qui me fait supposer une cause à tout phénomène qui vient à se produire. Or, ici, la cause de la sensation éprouvée ne pouvant être ma propre activité, mon propre être, puisque je sens fort bien que mon rôle est purement passif dans le développement du phénomène, et que ma sensation n'est point mon ouvrage, je conçois nécessairement l'existence d'une cause étrangère qui agit sur moi. Cette cause est l'objet sonore ; et me voilà, grâce à ma raison guidée par le principe de causalité, me voilà sorti de moi-même et en possession du monde extérieur.

Nous venons de reproduire fidèlement l'analyse des données de l'ouïe, telle que l'ont faite les philosophes écossais, Reid, par exemple, et à sa suite M. Royer-Collard. Si cette analyse est exacte et complète, il s'ensuit que le sens de l'ouïe, et les sens analogues livrés à eux-mêmes et considérés avant l'intervention de la raison et du principe de causalité, ne nous font pas sortir du *moi*. Leurs données sont purement subjectives. Une modification particulière de la sensibilité, laquelle est plus ou moins agréable, je ne vois rien là qui fournisse la moindre idée d'un objet extérieur, d'un corps étendu et figuré. Il n'y a donc point pour l'ouïe de perception proprement dite. Quand la raison me fait rapporter ma sensation à une cause, ce n'est qu'une connaissance indirecte et médiate, une sorte de raisonnement rapide et spontané. Je ne me représente pas cette cause, je ne la perçois pas, je la conçois, je la déduis. A parler rigoureusement, je ne puis pas dire que ce soit une cause extérieure, l'extériorité supposant l'étendue ; c'est une cause autre que *moi*. C'est, comme dit l'Allemagne, le *non-moi* dans ce qu'il a de plus indéfini, de plus strictement négatif. Si donc mes mains ne me faisaient toucher ultérieurement l'objet sonore, je ne m'en formerais aucune idée ; le tact seul donne une base précise, un sujet fixe et déterminé aux vagues données de l'ouïe et des autres sens. Seul, il perçoit directement l'étendue ; seul, il fournit la notion claire et distincte d'une substance corporelle.

Nous ne pouvons accepter cette analyse des philosophes écossais comme l'expression complète de la réalité. Il n'est pas vrai que les données de l'ouïe, de l'odorat, du goût, soient purement subjectives ; il n'est pas vrai que la notion de l'étendue leur soit complétement étrangère, et qu'elle ne nous fournisse, en définitive, qu'un vague *non-moi* auquel il faudrait chercher un point d'appui ultérieur à l'aide du toucher. Reprenons, en effet, l'analyse du phénomène : un son perçant n'est-il autre chose qu'une modification plus ou moins agréable de ma sensibilité? Tant s'en faut. On doit soigneusement distinguer deux éléments dans ce phénomène : la sensation proprement dite et le son, et puis la peine ou le plaisir qu'elle me procure. Sans cela, les sensations de l'ouïe ressembleraient à toutes les sensations du monde. Or, elles ont un caractère spécial, *sui generis*, elles ne sont pas des sensations en général, mais bien des sons, tel ou tel son, le son aigu d'un coup de sifflet, par exemple. Maintenant, examinez de près ce son, et vous reconnaîtrez qu'il est toujours localisé dans une partie déterminée du corps, l'oreille droite par exemple, ou l'oreille gauche, ou toutes les deux ensemble. Oui, tout son m'est donné comme répandu, pour ainsi dire, sur toute la partie de mon corps affectée, sur toute la surface du tympan et des nerfs acoustiques. Il en est de même pour les autres sens. Qu'une senteur agréable vienne à se produire, je flaire avec force, et aussitôt je sens un chatouillement particulier dans les narines et sur toute la surface des ramifications extrêmes du nerf olfactif. Cette sensation, ce chatouillement ne sont pas de pures modifications subjectives, agréables ou désagréables, de ma sensibilité ; ce sont des impressions toutes spéciales, localisées par moi spontanément en un point précis de l'organisme. Or, le fait de la localisation suppose évidemment quelque idée d'étendue. Je ne sens pas seulement mon *moi*, je sens mon corps, je le perçois par l'ouïe, par l'odorat, comme par le tact. Nous accorderons maintenant que cette perception est vague, confuse ; qu'elle est infiniment éloignée de la précision et de la clarté qui sont le privilége du toucher ; que les sens de l'ouïe, de l'odorat et du goût m'occupent beaucoup plus de moi-même que des choses extérieures, tandis que le toucher, au contraire, m'intéresse aux choses du dehors beaucoup plus qu'à celles du dedans. Mais ce n'est pas là la question. Il s'agit de savoir si certains de nos sens ne nous fournissent que des données purement subjectives, dans une ignorance absolue de l'étendue et des corps proprement dits. Or, l'expérience, sévèrement interrogée, donne sur ce point un démenti formel aux philosophes écossais.

Nous n'avons parlé, jusqu'à présent, que de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Que sera-ce si nous considérons le sens de la vue? Ici, les Écossais éprouvent un embarras extrême dont ils ne se rendent pas compte et que nous n'avons aucune peine à expliquer. Où rangeront-ils le sens de la vue? Parmi les sens aux données purement subjectives, destitués de toute véritable perception? ou bien à côté du toucher, le sens objectif et perceptif par excellence? La difficulté n'est pas médiocre. L'objet propre de la vue, c'est en effet la couleur. Or, la couleur paraît bien n'être, au même titre que le son, qu'une sensation, c'est-à-dire une donnée toute subjective. Mais, d'un autre côté, la couleur n'est pas séparée de l'étendue : car ce que fournit la vue, ce n'est pas la couleur pure et simple, c'est la couleur étendue, c'est la surface colorée ; et, chose remarquable, ces deux éléments du phénomène, la couleur et l'étendue en surface, sont parfaitement indivisibles. Comment expliquer cela dans le système écossais? Si la couleur est une pure modification de l'âme, il y aura donc dans l'âme des modifications étendues, ce qui paraît absurde. Et, cependant, la couleur est certainement une chose sentie, et non pas une chose conçue par l'esprit, comme serait une figure géométrique. Le moyen de résoudre cette difficulté? La théorie écossaise n'en fournit aucun. Il faut donc abandonner cette théorie et reconnaître que la vue ainsi que le tact, que l'ouïe, l'odorat et le goût, ainsi que la vue, nous fournissent quelque idée de l'étendue et du corps ; que toutes les sensations, odeur, saveur, son, couleur, chaleur, résistance, ont ce point commun d'être localisées dans un point déterminé de l'organisme avec plus ou moins de netteté et de précision.

Considérons maintenant le sens du toucher, et voyons si l'analyse des Écossais se soutiendra mieux en cette rencontre devant le spectacle attentivement observé des faits.

Je promène ma main sur une table de marbre; la première sensation que j'éprouve est celle du froid. Jusque-là, suivant Reid et Royer-Collard, il n'y a rien dans les données du toucher qui diffère de celles des autres sens. Le chaud et le froid sont, avant tout, des modifications de l'âme, n'impliquant aucune idée d'étendue ou de figure corporelles; considérés hors de l'âme, le chaud et le froid ne sont que les causes inconnues de certaines sensations; nous ne les percevons pas, à ce titre, nous les concevons, nous les concluons. Mais voici de nouveaux phénomènes qui vont se produire : je ne sens pas seulement le froid en touchant la table de marbre, je sens la dureté, et avec elle l'étendue, la figure étroitement liées à la dureté. C'est ici que le fait de la perception se manifeste dans toute sa richesse et dans tout son éclat. Les Écossais distinguent bien, à la vérité, dans l'analyse du sens de l'ouïe, la sensation proprement dite et la perception, le son-sensation, qui n'est qu'une modification de l'âme, du son-qualité, qui appartient à l'objet sonore; mais ce son, considéré comme extérieur, n'est pas, suivant eux, véritablement perçu : il n'est que la cause inconnue, la cause vague, indéterminée de la sensation correspondante. Il est donc conçu par la raison d'une manière indirecte plutôt que perçu par le sens. Les choses se passent tout autrement dans l'exercice du toucher. A la suite d'une sensation déterminée, je perçois directement un objet dur, étendu, figuré. Il n'y a point ici de raisonnement, mais bien une intuition immédiate, une perception véritable. Je n'ai plus affaire à une cause vague, indéterminée, dont je ne sais rien autre chose, sinon qu'elle doit exister et qu'elle est autre que *moi*. Le principe de causalité n'est plus de mise en ce moment. Entre la sensation éprouvée et les objets perçus, il n'y a aucun lien logique. Je suis affecté par la sensation; aussitôt, par la loi de ma nature, inexplicable peut-être, mais certaine et irrésistible, je perçois sans intermédiaire un objet déterminé qui a telle ou telle solidité, telle ou telle étendue, telle ou telle figure. Cet objet, c'est proprement le corps. Le toucher est donc le sens chargé de me révéler l'existence du corps, de me fournir la donnée fondamentale autour de laquelle viennent ensuite se réunir toutes les autres. Ces qualités obscures, ces causes inconnues qui flottaient au hasard dans une indétermination absolue, se fixent tour à tour, à l'aide de l'expérience et de l'induction, sur l'objet précis que le toucher m'a immédiatement livré. La connaissance du monde extérieur est complète.

Pour la seconde fois, nous sommes forcés de nous inscrire en faux contre une analyse essentiellement défectueuse. Et d'abord, il serait parfaitement inexact de prétendre que le chaud et le froid, psychologiquement considérés, ne soient que des modifications de l'âme, sans rapport à l'étendue et la figure. C'est un fait aussi clair que le jour, que toute sensation de chaleur est localisée dans une partie déterminée du corps, et cela d'une façon assez précise. Que je sois placé devant un foyer, je sens parfaitement toute la surface de mon corps affectée par la chaleur; en certains cas, je serais en état de la décrire avec une précision presque géométrique. La sensation de chaleur est ici tout à fait séparée de toute sensation de dureté ou de mollesse. Mais revenons au premier fait, à l'expérience de la table de marbre. Suivant les Écossais, la sensation de dureté a un merveilleux privilége. Tandis que la sensation d'odeur me laissait dans une parfaite ignorance de sa cause, dans un oubli profond de l'étendue et des corps, la sensation de dureté me révèle une qualité précise, déterminée du monde extérieur. Voilà une sorte de miracle. Les Écossais déguisent ce qu'il y a d'extraordinaire dans leur théorie en invoquant leur ressource habituelle, leur *Deus ex machina*, une loi de notre nature; mais rien ne saurait pallier l'inexactitude et la faiblesse de leur analyse. Il est visible que la dureté, prise en soi, considérée comme qualité objective des corps, abstraction faite de l'étendue et de la figure, est quelque chose d'aussi obscur, d'aussi vague, d'aussi relatif que l'odeur, le son, la saveur, envisagés sous le même aspect. Ce qui donne à la dureté ou solidité un degré éminent de clarté et de précision, c'est qu'elle est indivisiblement unie à la perception d'une étendue et d'une figure déterminées. Mais la perception de l'étendue n'est pas, nous l'avons prouvé, le privilége mystérieux d'un sens unique, le toucher; l'étendue nous est donnée, à quelque degré, de quelque manière, par tous nos sens. La seule différence qui existe entre le toucher et les autres, c'est que les sensations du toucher se localisent dans différentes parties de notre corps avec une force et une précision particulières. Après avoir perçu de la sorte quelques-uns de nos organes, tels que nos mains et nos pieds, nous y trouvons des unités de mesure à l'aide desquelles nous pouvons apprécier l'étendue des corps environnants, et, de proche en proche, celle de tous les objets de la nature. Le toucher est donc éminemment propre à la perception distincte de l'étendue; mais cela n'empêche pas que la vue n'entre en partage de cette faculté d'une manière notable, et que tous nos autres sens ne la possèdent dans une certaine mesure.

Si cette esquisse des données de nos sens est, comme nous le croyons, plus exacte et plus complète que l'analyse des philosophes écossais, laquelle était déjà beaucoup plus exacte et beaucoup plus complète que celle des psychologues antérieurs, on peut, en fécondant ces résultats de l'expérience par le raisonnement et l'induction, en déduire un certain nombre de conséquences vainement combattues par une fausse psychologie, et que nous allons établir tour à tour. En premier lieu, nous disons que l'existence des corps est une donnée commune de tous nos sens, laquelle n'a pas besoin d'être démontrée et ne saurait sérieusement être mise en doute, quoi qu'en aient dit Descartes, Malebranche et Berkeley. Nous prétendons, en second lieu, que toutes les qualités du corps sont relatives et non absolues, et que la distinction célèbre imaginée par Descartes, acceptée par Locke, et hautement proclamée par Reid, entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière, ne saurait être admise à aucun des titres sur lesquels ces trois écoles prétendent l'établir. Nous affirmons enfin que l'essence de la matière est inaccessible à la raison humaine, en dépit des prétentions de la plupart des métaphysiciens. Sur ce point, nous sommes d'accord avec Kant, dont nous nous séparons seulement quand il refuse toute objectivité aux phénomènes matériels.

Qu'on examine attentivement chacun de nos sens, on se convaincra qu'il n'en est pas un seul dont les données n'impliquent l'existence de la matière. En effet, la perception de l'étendue n'est pas, comme le croit l'école de Reid, le privilége d'un sens unique, savoir, le toucher, mais une loi générale de tous les sens. L'ouïe localise

les sons, et l'odorat les senteurs, tout comme le toucher localise les résistances. Chaque fois que j'exerce un de mes sens, je perçois donc une partie de mon propre corps ; et c'est après avoir ainsi perçu directement tel ou tel organe, tel ou tel membre, que j'arrive à percevoir indirectement les corps environnants. Ce fait de la localisation, mal connu de la plupart des philosophes, est un argument décisif contre l'idéalisme. Il s'ensuit, en effet, que ces phénomènes, si simples et si clairs pour le vulgaire, tels que l'odeur, la saveur, la chaleur, la couleur, ces phénomènes tant de fois obscurcis et dénaturés par une psychologie infidèle, et présentés comme de pures impressions de l'âme, comme des modifications vagues d'une sorte de faculté abstraite de jouir et de souffrir, sont, en réalité, des phénomènes à la fois subjectifs et objectifs, des perceptions tout ensemble et des sensations, affectant le *moi*, et en même temps révélant le *non-moi ;* non pas un *moi* idéal et solitaire, mais un *moi* étroitement lié à l'organisme ; non pas un *non-moi* abstrait, mais un corps vivant, déterminé, qui est mien, parce que je sens en lui et par lui.

Si les choses se passent de la sorte, si l'existence de la matière est une donnée commune de tous nos sens et n'a, par conséquent, nul besoin d'être démontrée, comment certains philosophes ont-ils été conduits à cette première aberration plus choquante encore, de révoquer la matière en doute ou de la nier? Tant d'extravagances illustres, où sont tombés les plus grands génies du monde, s'expliquent toutes par un défaut primitif dans l'observation des faits ; et il suffit d'en appeler à une expérience plus attentive pour expliquer le doute bizarre de Descartes et de Malebranche, comme aussi pour triompher de l'idéalisme de Berkeley.

Descartes établit entre les données de nos sens une ligne de démarcation profonde : d'une part, l'étendue, la figure, le mouvement ; de l'autre, les couleurs, les saveurs, les odeurs et autres semblables. L'étendue et la figure, voilà des notions claires et distinctes ; rien de plus inconnu, au contraire, que l'odeur, par exemple, ou la saveur : ce sont des modifications obscures de l'âme que nous attribuons faussement aux objets extérieurs, par une sorte d'illusion naturelle, par un préjugé d'enfance que la raison a plus tard beaucoup de peine à corriger. Partant de là, Descartes réduit les qualités de la matière à celles qui seules, suivant lui, sont clairement et distinctement connues : étendue, figure, divisibilité, mouvement ; et ces qualités elles-mêmes, il les réduit à l'étendue, dont toutes les autres ne sont que des modes. La matière n'est plus désormais que l'étendue diversement modifiée, comme l'esprit n'est plus que la pensée avec les divers modes qui la spécifient.

Il est clair que ce système est parfaitement artificiel. Descartes, par un procédé tout arbitraire, isole l'étendue des autres données des sens. Or, en fait, s'il est vrai que tous nos sens nous fournissent quelque notion de l'étendue, il ne l'est pas moins que cette notion est toujours étroitement unie avec une autre notion, qui même la précède : c'est le son pour l'ouïe, c'est la couleur pour la vue, c'est la résistance pour le toucher. Si vous séparez ces deux éléments, si vous considérez l'étendue, abstraction faite de la résistance, de la couleur et des autres choses sensibles, vous n'avez plus affaire à une étendue concrète et réelle, mais à une étendue abstraite et géométrique. Votre étendue n'est plus une donnée des sens, mais une conception de la raison.

Voilà une des erreurs fondamentales de Descartes : il considère l'étendue en géomètre et non en psychologue et en physicien ; sa matière n'est pas celle que voient et touchent les sens du vulgaire, mais une matière toute mathématique. Faut-il s'étonner maintenant que Descartes ait accusé nos sens d'illusion et de tromperie ; qu'il ait sérieusement douté de l'existence des corps ; que, ne trouvant pas dans l'analyse des sens, faute de l'avoir faite exacte et fidèle, la preuve de la réalité de la matière, il ait demandé cette preuve au raisonnement?

De là cette fameuse démonstration de l'existence des corps par la véracité divine ; argument subtil et désespéré dont personne n'a mieux fait sentir la faiblesse qu'un disciple de Descartes, le plus ingénieux de tous, Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité*, recueillant et exagérant encore la fausse analyse de son maître, distingue deux points de vue sous lesquels on peut envisager un corps, le soleil, par exemple. Il y a d'abord le soleil sensible, celui qui nous apparaît comme un globe de lumière et de chaleur ; ce soleil n'a rien de réel, absolument parlant : car la chaleur et la lumière ne sont autre chose que des modes de la pensée, et si nous les attribuons aux objets, c'est par une illusion qui tient à l'imperfection de notre nature déchue. Si donc il y a un soleil réel, ce n'est pas celui que nous voyons, c'est un soleil invisible, doué, non plus de qualités illusoires, mais d'attributs véritables : l'étendue, la figure, le mouvement. Mais qui nous assure qu'il existe un pareil soleil ? Évidemment ce ne sont pas les sens, qui nous trompent et nous abusent ; ce n'est pas la conscience, qui ne nous révèle que nos états intérieurs ; sera-ce la raison ou, comme dit Malebranche, l'esprit pur? L'objet propre de l'esprit pur, c'est Dieu. Or, il peut bien y avoir en Dieu une étendue intelligible ; mais comment savoir s'il a plu à Dieu de réaliser cette étendue, de créer des corps particuliers et distincts ? Le raisonnement n'est point ici de mise, puisque cette création n'a rien de nécessaire, puisqu'elle dépend de la volonté libre de Dieu. Invoquer, en désespoir de cause, la véracité divine, c'est une ressource parfaitement vaine. Dieu ne nous obligeant d'affirmer d'autres réalités que celles qui nous sont prouvées clairement par la raison. Il suit de là que toutes nos facultés sont impuissantes pour nous assurer de l'existence réelle des corps. D'où enfin cette conclusion, qui a paru monstrueuse, qui est assurément fort extravagante, mais à laquelle un chrétien élevé à l'école de Descartes devait aboutir assez naturellement, savoir : que s'il y a un moyen d'être certain que la matière n'est pas une illusion, c'est la *Genèse* qui seule peut nous le fournir.

En partant de la théorie cartésienne des sens, et en déduisant les conséquences qui en dérivent, une voie s'ouvrait cependant pour échapper au scepticisme touchant les objets extérieurs, voie extraordinaire, inouïe, où s'engagea intrépidement Berkeley. Il ne s'agissait que d'avoir le courage de nier positivement l'existence des corps : c'était sortir du doute par la négation, et d'une extravagance de la spéculation par une sorte de folie. Berkeley s'emporta jusqu'à cet excès, et soutint avec force, et, qui plus est, avec infiniment de sagacité, de dialectique et d'esprit, que les substances corporelles sont une invention des métaphysiciens, et qu'il n'existe, en réalité, pour le sens commun comme pour la vraie philosophie, que des esprits et Dieu.

Berkeley pose en principe, au début des *Entretiens d'Hylas et de Philonous*, que la chaleur n'est autre chose qu'une modification de l'âme, laquelle n'implique aucune idée de chose éten-

due et corporelle ; modification variable et relative qui appartient si bien à l'âme, qu'il suffit de la porter à un degré un peu élevé d'intensité pour qu'elle se transforme en douleur. Ce point une fois accepté, il faut convenir que l'argumentation de Berkeley est très-forte, et je ne sais pas, en vérité, ce que Descartes ou Malebranche aurait pu lui répondre. Si la chaleur n'est rien d'extérieur et d'objectif, comme on dirait aujourd'hui, la saveur, le son, la couleur, ne seront pas, non plus, des données objectives. Si la couleur, qui implique pourtant l'étendue d'une manière si claire, est chose toute subjective, pourquoi n'en serait-il pas de même de la solidité, de la dureté, qualités évidemment relatives et variables? Berkeley arrive ainsi par degrés à détruire pièce à pièce toutes les données des sens, toutes les prétendues qualités des objets extérieurs, jusqu'à ce qu'allant des qualités à la substance, et triomphant aisément de celle-ci après avoir détruit celles-là, il porte enfin à la matière le dernier coup.

Une observation très-simple ruine par la base tout l'artifice ingénieux de cette subtile dialectique : c'est qu'aucun objet sensible, j'entends parler de la chaleur, de la couleur, etc., ne m'est donné comme une pure modification de l'âme. J'accorde à Berkeley que toute qualité corporelle m'est révélée par une sensation ; j'accorde qu'à ce titre, elle est toujours plus ou moins variable et relative ; mais suit-il de là qu'elle n'ait aucune réalité objective? Tant s'en faut. La couleur est chose variable et relative, j'en conviens ; mais la couleur, c'est l'étendue colorée, et l'étendue est quelque chose d'objectif. A plus forte raison en est-il de même de la solidité, qui, à tous les degrés, implique l'étendue à trois dimensions. Nul doute que le dur et le mou ne soient, comme le froid et le chaud, choses variables et relatives ; mais elles ont une incontestable objectivité. Je me sens un, indivisible, identique, partant quelque chose de fixe et d'inétendu, et je localise ma sensation musculaire dans une chose étendue, figurée, multiple, divisible, changeante, qui est mienne sans être *moi*, et que j'appelle mon corps. De mon corps, je passe aux corps étrangers, et je finis par étendre mes sens à toute la nature. Voilà les faits incontestables, mal connus et défigurés par l'école cartésienne, contre lesquels expire l'idéalisme de Berkeley.

Une fois assurés de l'existence des corps, il s'agit de savoir au juste ce que renferme la notion que la nature nous en donne. Connaissons-nous, pouvons-nous connaître les qualités absolues de la matière et pénétrer même jusqu'à son essence?

Nous savons quelle est la doctrine de Descartes sur les propriétés de la matière, les unes, conçues clairement et indistinctement par l'esprit, absolues et indépendantes de nos sensations ; les autres, obscures, relatives et variables. Locke accepta cette distinction, en ajoutant que les qualités premières sont inséparables de chaque partie de la matière, quelque changement qu'elle vienne à éprouver, et lors même qu'elle serait trop petite pour que nos sens la pussent apercevoir. Seulement, il réclama le titre de qualité première pour la solidité, que Descartes avait séparée de l'étendue, et il proposa d'ajouter à la liste une qualité assez inattendue en cette rencontre, le nombre.

Nous ne pouvons trop nous étonner que Reid, observateur beaucoup plus exact de la conscience que ses deux illustres devanciers, Reid, qui a consacré tant de soins et de recherches à construire une théorie vraie de la perception extérieure, ait admis et même signalé comme une vérité importante cette artificielle et fausse distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière. Si l'on en croit le père de l'école écossaise, la différence est capitale : nous connaissons les qualités premières, nous ne connaissons pas proprement les qualités secondes: celles-là sont directement saisies et perçues; celles-ci sont indirectement conçues, ou, pour mieux dire, conclues à l'aide d'un raisonnement ; les qualités secondes ne sont autre chose pour nous que des causes inconnues de certaines sensations, et partant elles sont relatives et variables comme ces sensations elles-mêmes; les qualités premières, au contraire, sont connues indépendamment des sensations, et elles sont, à cause de cela, fixes et absolues.

Toute cette théorie est chimérique et ne saurait résister à une confrontation un peu précise et un peu sévère avec les données de l'observation. Reid nous dira-t-il que la solidité est connue clairement en soi, tandis que le son, l'odeur ne le sont pas? Nous répondrons que la solidité est connue et mesurée, comme toutes les autres qualités de la matière, à l'aide d'une sensation. Séparer la sensation de résistance de la perception de telle ou telle solidité, c'est se méprendre complétement. La dureté ou la mollesse d'un corps n'est pour nous que la puissance que nous lui supposons de résister plus ou moins à la pression de nos organes, c'est-à-dire de lutter à tel ou tel degré avec notre énergie musculaire. Ce qui est dur pour la main d'un enfant paraîtra mou à un athlète ; ce qui est liquide pour certains animaux est probablement solide pour des animaux plus petits et plus faibles. En un mot, et sans faire de conjectures, sans sortir du cercle de l'observation psychologique, il est incontestable que la dureté, la mollesse, le rude, le poli, et toutes les qualités semblables perçues par le toucher, ne nous sont donnés qu'à travers une sensation dont le mode et le degré précis mesurent et déterminent la qualité correspondante. Il suit de là que nous ne connaissons pas plus la solidité en soi que la chaleur en soi ou le son. Reid dira peut-être qu'à la notion de solidité vient se joindre naturellement une autre notion, celle d'étendue, qui éclaircit et précise la première ; que si la solidité est chose obscure et relative, l'étendue et la figure, du moins, sont choses claires et absolues. Nous rappellerons d'abord que cette perception de l'étendue n'est pas propre à un seul sens, et qu'elle accompagne les sensations d'odeur, de saveur, de chaleur et de son, comme celle de solidité, quoique d'une manière moins précise et moins complète. Que dirons-nous de la couleur? Les Écossais ne conviennent-ils pas qu'elle n'est jamais séparée de l'étendue? Et cependant ils n'osent pas en faire une qualité première, par une inconséquence manifeste qui trahit le vice de leur théorie.

Nous demanderons ensuite si l'on considère ici l'étendue et la figure à la façon des géomètres, c'est-à-dire d'une manière abstraite, ou si l'on entend parler de ces qualités telles qu'elles nous sont données par les sens. Le premier point de vue est celui de Descartes ; son étendue est l'étendue mathématique, conçue par la raison, indépendamment de toute sensation. L'étendue, ainsi envisagée, se confond avec l'espace pur, et j'admettrai jusqu'à un certain point que la notion de l'espace est quelque chose d'absolu. Mais nous voilà dans le pays de l'abstraction et de la géométrie, et non sur le terrain des faits. Or, Reid lui-même a fort bien vu, après Hutcheson, que le toucher ne nous donne jamais l'étendue en soi, mais l'étendue avec la solidité, avec tel ou tel corps solide. S'il en est ainsi, l'étendue et

la figure d'un corps nous sont données dans un certain rapport avec la solidité, laquelle dépend, comme nous l'avons reconnu, du degré et du mode précis de la résistance qu'il nous oppose, c'est-à-dire de telle ou telle sensation. En ce sens, l'étendue et la figure des corps dépendent, jusqu'à un certain point, de notre sensibilité ; elles n'ont pas le caractère absolu et précis de l'étendue géométrique, elles participent, jusqu'à un certain point, aux vicissitudes du monde sensible ; elles sont, elles aussi, relatives et variables.

Nous ne pouvons donc admettre la distinction établie par Reid entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Déjà le défaut de cette théorie avait été aperçu par un des plus habiles successeurs du père de l'école écossaise. Dans son remarquable *Essai sur l'idéalisme de Berkeley*, Dugald Stewart reconnaît que la solidité des corps ne saurait être considérée comme une qualité absolue, indépendante de nos sensations. Il propose donc de classer les qualités de la matière en trois catégories : 1° les qualités mathématiques, comme l'étendue, la figure et la divisibilité, lesquelles sont claires, absolues, indépendantes de nos sensations ; 2° les qualités premières, comme la solidité avec tous ses degrés, dureté, mollesse, fluidité, rudesse, poli, etc., dont le caractère propre est d'être inséparablement liées avec l'étendue ; 3° enfin, les qualités secondes, telles que la saveur, l'odeur, le son, qualités purement subjectives, qui ne sont que les causes inconnues de certaines modifications de l'âme attestées par la conscience.

Cette théorie de Dugald Stewart ne se soutient pas mieux que ses devancières, et l'on peut même dire qu'elle en réunit tous les défauts. D'abord, séparer l'étendue des autres qualités de la matière, c'est ramener l'erreur de Descartes, c'est confondre l'étendue abstraite et géométrique, laquelle a quelque chose, en effet, d'absolu et d'indépendant, avec l'étendue réelle et concrète qui nous est toujours donnée dans un certain rapport avec telle ou telle solidité, telle ou telle couleur, c'est-à-dire telle ou telle sensation. De plus, il n'est pas vrai que la dureté, la mollesse et autres qualités perçues par le toucher aient le privilége exclusif d'être liées avec la perception de l'étendue, toute donnée de nos sens étant localisée dans un certain point de l'organisme et impliquant par là même quelque notion vague de figure et d'étendue. En outre, dans quelle catégorie Dugald Stewart placera-t-il la couleur? Elle n'est pas une qualité mathématique, puisqu'elle n'a rien d'absolu et nous est donnée avant tout comme une sensation ; elle n'est pas une qualité seconde, puisqu'elle implique l'étendue, la couleur nous apparaissant toujours comme répandue sur une surface dont elle est inséparable : il faudra donc dire que la couleur est une qualité première. Mais, si elle ne porte ce titre qu'à cause de son rapport avec l'étendue, comment le refuser à la chaleur, qui, toujours localisée en un certain point de notre corps, implique la perception de surface échauffée tout aussi bien que la vue implique celle de surface colorée? Et si la couleur, la chaleur deviennent des qualités premières, le son, les senteurs et les saveurs réclamant à leur tour le même droit, il ne restera plus rien sur la liste des qualités secondes. Concluons donc, contre Descartes, contre Locke, contre Reid, contre Dugald Stewart, que toute distinction absolue entre les qualités de la matière est arbitraire et inconciliable avec les faits bien observés ; que les données de nos sens sont essentiellement homogènes, toutes également objectives, mais toutes également relatives.

Par là se trouve presque entièrement résolue la troisième et dernière question que nous nous sommes proposé de traiter, celle de l'essence de la matière. S'il est vrai que toute qualité corporelle nous soit donnée dans un rapport intime avec une sensation dont l'intensité relative, dont le degré et le mode variables dépendent de notre organisation, il s'ensuit que la matière en soi, telle qu'elle peut être pour un pur esprit dégagé de toute condition sensible, la matière dans son essence absolue, est au-dessus de la connaissance humaine. Cette conséquence, humiliante peut-être pour notre orgueil, et fort opposée, il est vrai, aux prétentions d'une ambitieuse métaphysique, nous l'acceptons sans peine, et il ne sera pas nécessaire de longs développements pour démontrer qu'elle est pure de tout mauvais levain d'idéalisme et parfaitement d'accord avec les suggestions naturelles du sens commun.

Descartes est de tous les philosophes celui qui a proclamé le plus hautement et suivi avec le plus de hardiesse et de constance la prétention altière de connaître l'essence des choses. Il était convaincu que chaque espèce d'être possède une qualité essentielle qui est comme le dernier fond de sa nature, où viennent se résoudre toutes ses propriétés et tous ses modes. Or, les objets de l'univers se divisent en deux grandes classes : l'existence matérielle et l'existence spirituelle, les âmes et les corps. L'essence de l'esprit, c'est la pensée ; l'essence du corps, c'est l'étendue.

Cela posé, Descartes conclut que toutes les qualités et actions de la matière devaient nécessairement se résoudre en des modalités de l'étendue, et, réciproquement, que l'étendue étant donnée, il devait être possible d'en déduire toutes les qualités de la matière, toutes les formes possibles des corps, toutes les lois nécessaires du mouvement, et, de proche en proche, tous les phénomènes de l'univers, depuis les sphères immenses qui roulent dans les cieux jusqu'aux plus subtiles parties de l'organisation. De là cette gigantesque entreprise dont les *principes* restent l'immortel monument, et qui se caractérise si bien dans le mot superbe de Descartes : « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement, et je ferai le monde. »

Cette doctrine fit au XVII[e] siècle la plus étonnante fortune ; mais il était réservé à un cartésien de lui porter un coup mortel. Leibniz démontra avec une force admirable que l'étendue cartésienne est quelque chose d'abstrait et d'inerte, qui ne peut servir de base à de véritables existences. Pour que l'étendue devienne sensible et réelle, il faut y joindre une autre notion, celle de résistance ou d'antitypie, qui n'est elle-même qu'une forme particulière de la notion fondamentale de la métaphysique, la notion de force. Selon Leibniz, la force est l'essence de l'être, soit de l'être matériel, soit de l'être spirituel, et la matière, comme l'esprit, se ramène à un ensemble de forces simples ou monades. Sur ce principe, Leibniz se flatta de fonder une physique dynamique qu'il pourrait opposer avec avantage aux atomes et au vide de la physique newtonienne.

Les choses en étaient là et la querelle durait toujours entre les newtoniens et cartésiens, cartésiens purs et leibnitiens, dynamistes mécanistes, partisans du plein et partisans du vide, lorsque parut un philosophe qui résolut de mettre fin pour jamais à ces inutiles combats. Ce philosophe fut Emmanuel Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* remarqua que depuis des milliers d'années les philosophes se consument en disputes interminables sur l'essence de la matière, sur le plein et le vide, tandis que la physique expérimentale voit chaque jour accroître ses

progrès et ses découvertes fécondes. Pourquoi cela? C'est qu'elle reste étrangère à ces mystérieux problèmes de l'essence et de l'origine des choses; c'est qu'elle se propose pour unique objet de connaître les phénomènes de ce monde visible et d'en découvrir les lois.

Kant fut ainsi conduit à sa grande et radicale distinction entre les questions accessibles à la raison et celles qui lui sont interdites, entre les objets considérés dans leurs qualités sensibles et les objets considérés en soi, d'un seul mot, entre les phénomènes et les noumènes. Et pour appliquer cette distinction au problème qui nous occupe, Kant déclara que nous ne pouvons connaître les corps qu'à titre de phénomènes; mais qu'à titre d'objets en soi, de noumènes, ils nous restent à jamais inaccessibles.

Dans ces limites, nous adhérons pleinement à la doctrine de Kant, et nous croyons l'avoir assez justifiée, en ce qui touche les corps, par les recherches qui précèdent. Mais Kant ne s'arrêta pas à cette sage réserve dogmatique où il nous a paru jusqu'à ce moment se contenir; il prétendit refuser à la matière toute espèce d'objectivité, c'est-à-dire toute espèce de réalité distincte du sujet, s'engageant ainsi dans une voie pleine de périls, et préparant à son insu le scepticisme le plus absolu qui fut jamais. Ici encore, nous nous déclarons les serviteurs dociles des faits, et nous invoquons leur autorité pour repousser l'étrange et chimérique théorie du père de la philosophie critique.

Suivant Kant, l'étendue n'est pas une qualité de la matière, une donnée des sens; elle est une forme pure de la sensibilité. A ce titre, elle s'impose à toutes les perceptions des sens; les sens donnent la matière de la connaissance; l'esprit y ajoute la forme nécessaire de l'espace, et, de la sorte, la connaissance est complète.

Sur quoi repose une théorie aussi extraordinaire? Comment admettre que l'étendue qui nous est donnée comme une forme des choses, soit une forme de notre esprit? Comment comprendre que le *moi*, qui s'aperçoit lui-même comme parfaitement un, comme le type de l'unité, renferme en soi l'espace, l'espace multiple et divisible? Quel renversement de toutes les notions et de tous les faits? Pour faire admettre une conception aussi étrange, il faudrait des arguments décisifs, des preuves irrécusables. Examinons celles de Kant, et nous verrons qu'examinées sans prestige, elles sont de la plus extrême faiblesse.

Kant soutient que si l'on ne reconnaît pas l'étendue comme une forme de la sensibilité, si on lui donne une réalité objective, on est forcé de choisir entre deux alternatives également fausses : ou bien d'admettre l'espace infini et absolu des newtoniens, lequel est une sorte de Dieu ou une propriété de Dieu, hypothèse fertile en contradictions et en absurdités; ou bien de considérer l'espace comme une propriété et une détermination des choses contingentes, ce qui rend inexplicable le caractère absolu de la géométrie, science fondée sur la notion de l'étendue, et dont toutes les propositions ont le caractère de la nécessité.

Acceptons l'alternative de Kant, et repoussons comme lui la théorie de l'espace absolu et nécessaire. Admettons que l'étendue est une propriété de la matière; est-ce à dire pour cela que la géométrie soit inexplicable? Pour rendre compte du caractère nécessaire de toutes les propositions géométriques, il suffit d'une distinction bien simple entre l'étendue concrète et réelle perçue par les sens, et l'étendue abstraite et idéale, qui est l'objet propre des géomètres. Considérez cette étendue abstraite dans la diversité de ses déterminations possibles, et raisonnez sur ces notions à l'aide du principe de contradiction, vous arriverez à une série de théorèmes qui emprunteront à ce principe un caractère absolu de nécessité. Voilà le dénoûment très-simple de cette difficulté imaginaire soulevée par Kant contre l'objectivité de l'étendue.

Dans son exposition des antinomies, Kant a présenté une autre objection : « Si vous concevez, dit-il, la matière comme objet en soi, si vous la supposez objectivement étendue, il faudra dire de deux choses l'une : qu'elle est divisible à l'infini, ou composée de parties simples. Or, la thèse et l'antithèse se prouvent aussi bien l'une que l'autre. Il faut donc tomber dans une contradiction inévitable, à moins qu'on ne rejette à la fois la thèse et l'antithèse en retranchant l'hypothèse qui leur a donné naissance, l'hypothèse d'une matière existant en soi. » Nous répondons en emprutant à Kant lui-même une distinction qu'il a très-heureusement appliquée à la résolution de plusieurs antinomies. On peut considérer la matière au point de vue des sens, comme phénomène, ou au point de vue de la raison, comme cause inconnue de nos sensations. A titre de cause, la matière est pour moi cet ensemble de forces inconnues qui produisent les phénomènes de l'univers; sous ce point de vue, la matière n'est pas étendue, ni partant divisible. Comme chose sensible, au contraire, la matière est étendue et par suite divisible à l'infini. Il n'y a là aucune contradiction, la matière étant considérée sous deux points de vue essentiellement différents.

On demandera peut-être comment il se fait que des forces sans étendue se manifestent à nos sens sous la condition de l'étendue, à ce point qu'en séparant les deux notions d'étendue et de matière, on a l'air de faire violence au sens commun et de se perdre dans des raffinements métaphysiques. Je réponds que cette question ne peut être embarrassante que pour ceux qui se piquent de tout expliquer et de connaître à fond l'essence des choses. Pour nous, il nous en coûte peu de reconnaître un mystère de plus dans la science, et nous dirons avec un vrai philosophe : *Multa nescire meæ magna pars sapientiæ.*

Nous croyons qu'il ne reste absolument rien des objections élevées par Kant contre l'objectivité des phénomènes corporels, et nous avons le droit de poser, en terminant, les conclusions suivantes :

1° L'existence objective et réelle de la matière est une donnée immédiate et commune de tous nos sens.

2° Toutes les qualités des corps sont à la fois objectives et relatives : objectives, parce qu'elles impliquent l'étendue; relatives, parce qu'elles sont indivisiblement liées à une sensation.

3° La ligne de démarcation tracée diversement par Descartes, par Locke, par Reid, par Dugald Stewart, entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière, est plus ou moins arbitraire et inconciliable avec les faits.

4° L'essence des corps nous est inconnue : pour les sens, les corps sont des phénomènes relatifs et variables perçus sous la condition générale de l'étendue; pour la raison, ce sont les causes de nos sensations, causes réelles, mais en soi absolument inaccessibles à notre connaissance. Si nous ne nous faisons pas d'illusion, ces conclusions forment dans leur ensemble systématique une sorte de dogmatisme tempéré, également éloigné d'un idéalisme extravagant et d'une métaphysique ambitieuse, et qui se borne à donner une forme précise aux inspirations naturelles du sens commun.

Il est impossible de donner ici une liste des

ouvrages que l'on aurait à consulter sur le sujet de cet article. Nous indiquerons seulement les plus importants ; pour l'antiquité : Platon, *le Timée* : — Aristote, *la Métaphysique* ; *les Philosophes atomistes*. Pour les temps modernes : Descartes, 6e *Méditation* ; *Traité des principes* ; — Malebranche, *Recherches de la vérité* ; *Entretiens métaphysiques* ; — Leibniz, *la Monadologie* ; — Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* ; — Th. Reid, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme* ; — Kant, *Critique de la raison pure*. Parmi les ouvrages contemporains : H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, Paris, 1849, 2 vol. in-8 ; — A. Laugel, *les Problèmes de la nature*, Paris, 1864, in-12. Enfin nous renvoyons le lecteur aux articles : SUBSTANCE, SENS, DYNAMISME, MÉCANISME, ATOMISME, etc.

EM. S.

MATTER (Jacques), philosophe français, né à Alt-Eckendorf (Bas-Rhin), en 1791, mort en 1864, était le fils d'un cultivateur protestant qui, après lui avoir fait apprendre le français, l'envoya achever ses études au gymnase de Strasbourg. Matter voulut ensuite profiter de l'enseignement des universités allemandes, et suivit les cours de celle de Gœttingue où il eut pour maître le sceptique Schulze et le mystique Bouterweck, qui eut alors une grande influence sur un esprit tout plein du sentiment religieux. Revenu à Paris après les Cent jours, il présenta au concours de l'Académie des inscriptions, en 1817, un mémoire sur l'École d'Alexandrie, qui fut couronné et qui appela l'attention sur cette philosophie depuis lors si profondément étudiée. En 1820, après avoir pris le grade de docteur ès lettres, il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, et directeur du gymnase où il avait commencé ses études. Dès lors ses ouvrages se multiplient, et ses succès se continuent dans de nombreux concours ; il devient inspecteur général de l'université, membre du conseil supérieur, inspecteur des bibliothèques ; mais il ne cesse pas de publier des livres de doctrine et d'histoire dont voici la liste : *Commentatio de principiis rationum philosophicarum Pythagoræ, Platonis et Philonis*, Strasbourg, 1817 ; c'est celle de ses deux thèses qui traite un sujet philosophique ; la conclusion en est un peu hasardée ; suivant l'auteur, ces trois grands hommes ont aperçu la même vérité, et de la même manière. *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1828, 2 vol. ; réimprimée en 3 vol., Paris, 1840. *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1828, 2e édition en 1845. Cet ouvrage, couronné comme le précédent, est peut-être l'œuvre principale de Matter. Les sectes gnostiques, aujourd'hui à peine connues, même après les travaux de Baur, y sont pour la première fois étudiées dans leur origine, distinguées dans leurs variétés ; on en trouve la substance à l'article GNOSTICISME de ce dictionnaire. *De l'influence des mœurs sur les lois et des lois sur les mœurs*, Paris, 1832 et 1843 ; cette œuvre a été honorée par l'Académie française d'un prix extraordinaire de dix mille francs. *Histoire des idées morales et politiques des trois derniers siècles*, Paris, 1836. *De l'affaiblissement des idées morales*, Paris, 1841. *Schelling, la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation*, Paris, 1842. *Une excursion gnostique en Italie*, Paris, 1851. *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec la religion*, Paris, 1854. *Philosophie de la religion*, Paris, 1857. *La morale, philosophie des mœurs*, Paris, 1860. *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinez et leurs groupes*, Paris, 1862. *Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Paris, 1863. Cet infatigable écrivain a en outre publié quelques ouvrages d'histoire, des traductions, des articles dans les revues et dans les dictionnaires. Cette activité n'a pas été perdue, et si ses livres ne sont pas de ceux qu'on lit volontiers, ils sont de ceux que l'on consulte et dont on profite beaucoup ; ils se recommandent par un fond d'érudition que le lecteur doit dégager de la diffusion du style et des incohérences de la méthode. Il manque évidemment une qualité à cet historien d'ailleurs si remarquable ; ses analyses semblent souvent faire évaporer la substance même des pensées qu'elles devraient dégager ; ses critiques sont difficiles à saisir et se perdent en complications ; quant à ses doctrines, il est à peine possible de les caractériser, ni même d'assurer qu'il en ait eu de bien arrêtées ; il les remplace volontiers par des convictions. Par son éducation il pouvait réunir en lui ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit français et dans l'esprit allemand : avec un peu de sévérité, on jugerait qu'il en a combiné les défauts et qu'il a su être superficiel avec lourdeur, et souvent peu instructif avec une grande érudition. Mais il se relève par le sentiment moral ; alors même qu'on s'impatiente de l'indécision de sa pensée et de l'imprévu de ses digressions, on admire toujours la noble gravité d'un caractère profondément moral et religieux jusqu'à la mysticité.

E. C.

MATTHIÆ (Auguste), né à Gœttingue en 1769, mort en 1835 à Altenbourg, directeur du gymnase de cette ville, s'est fait connaître par un excellent manuel de philosophie, rédigé dans l'esprit de la philosophie de Kant, et par quelques autres ouvrages philosophiques dont voici les titres : *Commentatio de rationibus ac momentis quibus virtus, nullo religionis præsidio munita, sese commendare ac tueri possit*, in-4, Gœttingue, 1789 ; — *De la philosophie de l'histoire*, traduction allemande de l'italien de l'abbé Bertola, in-8, Neuwied, 1789 et 1793 ; — *Essai sur les causes de la diversité des caractères nationaux*, ouvrage couronné, d'abord écrit en latin, puis traduit en allemand par l'auteur, in-8, Leipzig, 1802 ; — *Œuvres mêlées*, en latin et en allemand, in-8, Altenbourg, 1833 ; — *Manuel pour servir à l'enseignement élémentaire de la philosophie*, in-8, ib., 1823, 1827 et 1833 (all.), traduit en français par M. Poret, sous le titre de *Manuel de philosophie*, in-8, Paris 1837.

X.

MAUCHART (Emmanuel David), né à Tubingue en 1764, mort à Neuffen, dans le royaume de Wurtemberg, pendant les premières années de ce siècle, a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand et consacrés à la psychologie expérimentale : *Phénomènes de l'âme humaine, collection de matériaux pour servir à une théorie de l'âme, fondée sur l'expérience*, in-8, Stuttgart, 1789 ; — *Aphorismes sur la faculté de la réminiscence*, Tubingue, 1791 (anonyme). — *Répertoire général pour servir à la psychologie empyrique et aux sciences qui en dépendent*, 6 vol. in-8, Nuremberg, 1792-1801, continué jusqu'en 1802, avec la collaboration de Tzschirner ; — *Supplément au Magasin de la science expérimentale de l'âme*, in-8, Stuttgart, 1789.

X.

MAUPERTUIS. Le nom de Maupertuis est un exemple des faveurs et des retours capricieux de la renommée. Élevé à la présidence de l'Académie de Berlin et admis dans l'intimité de Frédéric le Grand, Maupertuis passa, vers 1750, pour le savant le plus heureux et le plus puissant. Peu d'années après, même avant sa mort, il n'était plus qu'un géomètre du second ordre, qu'un philosophe insignifiant, qu'un écrivain sans force et

sans grâce. Un historien des sciences, biographe enthousiaste de Voltaire, Condorcet, ne fut que l'organe de ses contemporains en le présentant comme un mathématicien médiocre et un médiocre penseur. Cependant Maupertuis ne méritait ni un tel honneur, ni un tel mépris. Bien que ses travaux et son incontestable influence regardent les mathématiques et l'astronomie plutôt que les sciences morales, il est digne d'occuper décidément une place distinguée dans l'histoire de la philosophie.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis naquit à Saint-Malo le 17 juillet 1698. Très-jeune mousquetaire, puis capitaine de dragons, il quitta de bonne heure le service pour se livrer uniquement à l'étude des sciences et des lettres. Le penchant qui l'avait poussé dans cette carrière lui fit faire des progrès si rapides en géométrie, qu'à l'âge de vingt-cinq ans il fut reçu à l'Académie des sciences (1723). Dans cette compagnie, il se fit bientôt remarquer par son habileté à combattre la physique de Descartes, que Fontenelle y protégeait, et à la remplacer par celle de Newton. Pour prix d'un attachement si vif et si heureux, il fut reçu, en 1727, membre de la Société royale de Londres. C'est à l'instigation de Maupertuis, son maître, que Voltaire publia, en 1728, ses *Lettres sur les Anglais*, qui, transportant cette lutte devant le grand public, aidèrent si puissamment le physicien anglais à détrôner le métaphysicien français. Mais les cartésiens étaient encore en majorité; ils s'émurent beaucoup, crièrent au scandale, et firent si bien que les *Lettres* furent déférées au Parlement. Le Pacifique cardinal Fleury, pour calmer leur irritation, annonça sagement qu'il allait faire vérifier une des hypothèses les plus hardies du novateur britannique, celle de l'aplatissement du globe terrestre aux pôles. Deux commissions furent désignées pour aller mesurer deux degrés de longitude : l'une en Laponie, au cercle polaire; l'autre au Pérou, sur la ligne équinoxiale. Maupertuis, nommé chef de l'expédition du Nord, partit de Paris pour la Suède, au printemps de 1736, accompagné de Clairaut, Camus, Lemonnier et de l'abbé Outhier. Après une longue suite d'aventures et de fatigues, après seize mois d'absence, les académiciens étaient de retour à Paris le 20 août 1737. Un cri d'admiration retentit à travers l'Europe, lorsqu'on apprit que ces opérations avaient pleinement confirmé la conjecture de Newton. Mais le véritable héros de cette universelle ovation, ce fut Maupertuis. Homme d'un esprit vif, original, agréable, sensible jusqu'à l'excès à la plaisanterie, répandu dans le monde et accueilli chez les ministres, il fut, après son séjour en Laponie, l'objet de l'engouement public, l'idole d'une popularité enviée même par Voltaire.

Cependant, peu d'années plus tard, dégoûté de Paris, où la mesure du méridien passa vite de mode, et où il trouva beaucoup d'égaux et quelques supérieurs, Maupertuis accepta avec empressement l'offre que Frédéric II, récemment monté sur le trône, lui fit de concourir à la réorganisation de l'Académie fondée par Leibniz. Au bout de quelques voyages en France et en Allemagne, après avoir accompagné même le monarque dans les campagnes de la Silésie et avoir été fait prisonnier à la bataille de Mollwitz, il fixa son séjour à Berlin en 1745. Pour l'y attacher davantage, Frédéric le maria à une femme de l'une des premières familles de la Poméranie, parente du ministre de Bourcke; il lui accorda des pensions considérables et lui remit, avec le titre de *président perpétuel*, la haute et absolue direction de l'Académie renouvelée.

Il est juste de rappeler à la gloire du président comme du protecteur, que le règlement de l'Académie de Prusse fut le plus libéral et le plus philosophique que l'on connût alors. Il fonda une classe de philosophie unique en Europe pendant cinquante ans, et seule devancière de la classe des Sciences morales et politiques créée en 1793 dans l'Institut national de France. Cette classe avait pour objet l'avancement de la métaphysique et de la morale; et par métaphysique, on entendait la psychologie, la logique et la métaphysique proprement dite. La morale comprenait la philosophie morale et le droit naturel. La dernière partie des travaux que la classe de philosophie devait se proposer n'est pas la moins importante : c'est l'histoire et la critique des systèmes philosophiques. Quand on se rappelle combien de services cette classe rendit en Allemagne, où elle régnait dans l'intervalle qui s'étend de Leibniz à Kant, et en Europe, à laquelle elle s'adressait dans la langue de la France; quand on se souvient que, d'accord avec l'école écossaise, elle balança l'empire excessif de Locke et de Hume; quand on songe qu'elle dut cette impulsion salutaire en grande partie à Maupertuis, on est forcé de payer à celui-ci un légitime tribut de reconnaissance.

Au reste, la conduite de Maupertuis, au sein de l'Académie comme à la cour de Prusse, ne fut pas toujours exempte de reproche ni de ridicule. Il se prévalait de sa position, de son crédit sur Frédéric, de ses nombreuses relations en France et en Angleterre, pour lever sur ses confrères le tribut de perpétuelles et fades louanges; et lui-même en donnait l'exemple, tantôt en s'encensant lui-même, tantôt en prodiguant les éloges, non-seulement au génie de Frédéric, mais à Louis XV, ce qu'explique mais ne peut excuser la pension de 4000 livres que ce roi lui conserva jusqu'à sa mort. Dans les harangues officielles des académiciens, c'était chose reçue d'appeler Maupertuis *un autre Leibniz*. Entre le premier Leibniz et le second il n'y aurait eu d'autre différence que celle-ci : le premier était né en Allemagne, le second avait été enlevé à la France par l'Allemagne. Les académiciens de France, quelquefois, pour être agrégés à l'Institut de Prusse, surpassèrent les collègues de Maupertuis en protestations de déférence et d'admiration. Parmi les membres étrangers de l'Académie de Berlin, il s'en trouva un cependant qui osa faire exception à ce concert unanime : ce fut Kœnig.

Venu à Berlin vers 1750, Kœnig présenta à Maupertuis quelques objections sur son *Essai de cosmologie* et sur un mémoire lu à l'Académie, où se trouvait expliqué le principe de la moindre action, dont Maupertuis se faisait honneur comme d'une immense découverte dans les sciences. Ces critiques furent si mal accueillies, que Kœnig prit le parti de les publier dans les *Actes* de Leipzig. Il adressa à Maupertuis deux reproches : il soutint que le principe de la moindre action n'est fondé ni dans l'expérience, ni dans la raison, et que, s'il a quelque portée, quelque valeur, c'est à Leibniz qu'en revient l'honneur. Il cita un fragment de lettre de Leibniz, d'où l'on pouvait conclure que ce principe lui appartenait.

La dissertation de Kœnig produisit parmi les savants une vive sensation et souleva contre lui un orage à la suite duquel, accusé d'avoir supposé la lettre de Leibniz, dont il ne pouvait produire l'original, il fut exclu de l'Académie prussienne. Ce n'est pas ici le lieu de raconter les divers incidents de cette lutte ardente, où intervinrent avec une égale passion les plus grands esprits de l'époque ; pour Maupertuis, Mérian,

Euler, l'Académie de Berlin tout entière et le grand Frédéric lui-même, jouant tour à tour le personnage d'écrivain et de roi ; pour Kœnig, Voltaire répondant aux savants mémoires d'Euler par une mordante satire, la *Diatribe du docteur Akakia, médecin du pape.* Disons seulement que Maupertuis fut tellement blessé de ce pamphlet, quoique Frédéric l'eût fait brûler par la main du bourreau sur toutes les places publiques de Berlin, que, dès ce moment, sa santé fut profondément ébranlée. Ce fut en vain qu'il demanda sa guérison à l'air natal. Après avoir erré pendant trois ans, triste et fatigué du fardeau de la vie, en Bretagne et dans le midi de la France, puis en Suisse, il vint mourir à Bâle, le 27 juillet 1759, chez MM. Bernouilli, avec lesquels il avait conservé d'intimes liaisons. Il demanda, à ses derniers moments, les consolations de la religion ; ce qui suggéra à Voltaire cette odieuse plaisanterie : « Il mourut entre deux capucins. » Maupertuis s'était toujours montré respectueux envers la religion, sans jamais tomber dans les petitesses de la dévotion vulgaire ; il avait toujours dédaigné les froides et stériles railleries des esprits forts, sans craindre la liberté de conscience.

Ce qu'on appelle les *Œuvres* de Maupertuis forme 4 vol. in-8, publiés à Lyon en 1756 ; mais cette collection est loin d'embrasser tout ce que Maupertuis a écrit, soit à Paris, soit à Berlin. Les recueils des mémoires des différentes académies dont il était membre contiennent plus d'une dissertation, plus d'un discours qu'il faudrait en tirer, si l'on voulait donner une édition complète de ses ouvrages. Nous n'avons ici à caractériser que les écrits où Maupertuis a déposé ses vues philosophiques ; nous n'avons à relever que celles de ses idées qui ont autrefois éveillé l'attention du monde savant, ou qui auraient mérité de la fixer.

Ses deux principaux ouvrages de philosophie sont l'*Essai de cosmologie* et l'*Essai de philosophie morale.*

L'*Essai de cosmologie* se divise en trois livres. Dans le premier, l'auteur examine les preuves de l'existence de Dieu, tirées des merveilles de la nature. Dans le second, il cherche à expliquer, à justifier l'argument qu'il voudrait mettre à la place des preuves critiquées au livre précédent ; cette justification, il la fonde sur la possibilité de déduire les lois du mouvement, les principes de la mécanique céleste et terrestre, des attributs de la suprême intelligence. Le troisième livre, enfin, est destiné à présenter le spectacle de l'univers, à tracer un tableau parfois éloquent du monde, et particulièrement de notre globe.

Dès le début de l'*Essai de cosmologie,* Maupertuis déclare qu'il n'a pas la prétention d'expliquer le système du monde. « Si un Descartes, dit-il, y a si peu réussi, si un Newton y a laissé tant de choses à désirer, quel sera l'homme qui osera l'entreprendre ? Ces voies si simples qu'a suivies dans ses productions le Créateur, deviennent pour nous des labyrinthes dès que nous y voulons porter nos pas. » Il se propose un but moins élevé, moins périlleux. « Je ne me suis attaché qu'aux premières lois de la nature, à ces lois que nous voyons constamment observées dans tous les phénomènes, et que nous ne pouvons pas douter qui ne soient celles que l'Être suprême s'est proposées dans la formation de l'univers. Ce sont ces lois que je m'applique à découvrir et à puiser dans la source infinie de sagesse d'où elles sont émanées. » Maupertuis ne veut pas suivre l'ordre de toutes les parties de l'univers ni développer les preuves que fournit la spéculation purement abstraite. Il n'examinera que les preuves de l'existence de Dieu puisées dans la contemplation du monde.

Au sujet de ces preuves, dites physiques, Maupertuis fait le premier, peut-être, une remarque excellente. Il les trouve en si grand nombre, ayant des marques d'évidence si différentes, qu'on devrait les classer selon leur véritable degré de force, et non suivant une valeur imaginaire. « Le système entier de la nature, dit-il, suffit pour nous convaincre qu'un être infiniment puissant et infiniment sage en est l'auteur et y préside. Mais si l'on s'attache seulement à quelques parties, on sera forcé d'avouer que ces arguments n'ont pas toute la portée que les philosophes pensent. Il y a assez de *bon* et assez de *beau* dans l'univers pour qu'on ne puisse y méconnaître la main de Dieu ; mais chaque chose, prise à part, n'est pas toujours assez bonne ni assez belle pour nous la faire reconnaître. Ce n'est point par ces petits détails de la construction d'une plante ou d'un insecte, par des parties détachées dont nous ne voyons pas assez le rapport avec le tout, qu'il faut prouver la puissance et la sagesse du Créateur : c'est par des phénomènes dont la simplicité et l'universalité ne souffrent aucune exception et ne laissent aucune équivoque. »

Parmi les preuves physiques que Maupertuis examine dans la première partie de son *Essai,* il s'attache particulièrement à celles de son maître (voyez l'*Optica,* III, quæst. 31). Il ne traite pas avec la même indulgence les imitateurs de Newton, tels que Derham, Lesser, Fabricius, dont il discute rapidement, et parfois en plaisantant, les théories et les conclusions. Il leur reproche ou de donner à certains faits particuliers plus de force qu'ils n'en ont, ou de multiplier les preuves établies sur des phénomènes isolés et controversables. Ces reproches étaient fondés à une époque où l'on prétendait sérieusement que Dieu avait donné des plis à la peau du rhinocéros pour que cette peau si dure ne l'empêchât pas de remuer ; qu'il avait créé le liége pour que les hommes eussent des bouchons à mettre sur les bouteilles ; qu'il avait donné au nez la conformation qui le distingue pour que les myopes pussent porter des lunettes.

Mais si Maupertuis est peu touché de la plupart des arguments *physico-théologiques* ou *téléologiques,* il est l'adversaire ardent des auteurs qui voudraient bannir de la nature toutes les causes finales. Il combat plus énergiquement ceux qui ne voient la suprême intelligence nulle part, que ceux qui la voient partout ; ceux qui croient qu'une mécanique aveugle a pu former les corps organisés, que ceux qui s'extasient devant chaque détail de la création. Il craint qu'en exagérant les idées d'ordre et de convenance, on n'excite et on n'encourage l'incrédulité. Il blâme, en ce sens, l'optimisme de Leibniz et même celui de Pope.

Où faut-il donc chercher les véritables preuves de l'existence de Dieu ? ce n'est ni dans les petits détails, ni dans les parties de l'univers, parce que nous connaissons trop peu leurs rapports avec l'ensemble ; mais dans les phénomènes où l'universalité ne souffre aucune exception, dans les lois dont la simplicité s'expose entièrement à notre vue. La simplicité absolue et l'universalité, voilà les deux caractères de l'évidence, et une évidence si complète ne se rencontre qu'en géométrie. C'est donc la géométrie, c'est l'astronomie qui doit fournir les meilleures preuves de l'existence de Dieu, de l'existence du géomètre suprême et du constructeur des mondes.

Le point de départ de cette sorte d'argument,

c'est le fait du mouvement. Maupertuis ne s'arrête pas à démontrer le mouvement ; il se contente de faire observer que nier le mouvement, ce serait supprimer ou rendre douteuse l'existence de tous les objets extérieurs, ce serait réduire l'univers à notre propre être, et tous les phénomènes à nos perceptions.

Le second point, c'est que le mouvement de la matière suppose un moteur ; car le mouvement n'est pas une propriété essentielle de la matière, c'est un état dans lequel elle peut se trouver, ou ne pas se trouver, et que nous ne voyons pas qu'elle puisse se procurer d'elle-même. Les parties de la matière qui se meuvent ont donc reçu leur mouvement d'une cause étrangère.

Beaucoup d'autres philosophes depuis Aristote avaient cherché en Dieu la cause du mouvement ; mais Maupertuis prétend se séparer d'eux, en ce qu'il fonde la nécessité de cette opinion, non pas sur la pensée que la matière n'a aucune puissance pour produire, distribuer et détruire le mouvement, mais sur ce qu'il appelle le principe du *mieux*, principe qui, dit-il, le mène à supposer « un être tout-puissant et tout sage, soit que cet être agisse immédiatement, soit qu'il ait donné aux corps le pouvoir d'agir les uns sur les autres, soit qu'il ait employé quelque autre moyen qui nous soit encore inconnu ou moins connu. »

Ce principe du *mieux*, il lui donne le titre de loi *de la moindre quantité d'action*, qu'il énonce ainsi : « La quantité d'action nécessaire pour produire un changement dans le mouvement des corps est toujours un *minimum*. » Par quantité d'action, Maupertuis entend le produit d'une masse par sa vitesse et par l'espace qu'elle parcourt. Ce principe seul répond, suivant l'auteur, à l'idée que nous avons de l'Être suprême, en tant que cet être doit toujours agir de la manière la plus sage, et qu'il doit toujours tout tenir sous sa dépendance. Ce principe réunit les avantages qu'on peut reconnaître aux principes de Descartes et de Leibniz, et il n'est pas, comme ceux-ci, exposé à heurter, soit l'expérience, soit la raison. Le principe de Descartes semblait soustraire le monde à l'empire de la Divinité : il établissait que quelques changements qui arrivassent dans la nature, *la même quantité de mouvement* s'y conserverait toujours. Le principe de la conservation de la *force vive*, imaginé par Leibniz, semblerait encore mettre le monde dans une espèce d'indépendance. Le principe de *la moindre quantité d'action* laisse le monde dans le besoin continuel de la puissance du Créateur, et est une suite nécessaire de l'emploi le plus sage de cette puissance. Il s'applique à tous les phénomènes du monde, au mouvement des animaux, à la végétation des plantes, à la révolution des astres.

Comme cette loi établit qu'entre le but et les moyens, pour tous les changements qui arrivent dans le monde, il existe toujours une convenance telle, qu'on n'y voit jamais employée une plus grande quantité d'action que le changement n'en requiert, cette loi a été appelée depuis *loi de l'économie*. Elle peut, en effet, servir à justifier, à éclairer la croyance à l'existence de Dieu. L'expérience la confirme maintes fois ; mais ni Maupertuis, ni aucun de ses partisans, n'ont montré qu'elle est une loi nécessaire de la nature et de l'univers. L'induction ne nous autorise pas même à soutenir, dans tous les cas, qu'on n'aurait pu concevoir une plus petite quantité d'action que celle qu'on a réellement rencontrée dans la nature. Il faut ajouter que cette prétendue découverte n'est, au fond, qu'une variante des preuves physiques et téléologiques, si vivement attaquées par Maupertuis.

A la partie de l'*Essai de cosmologie* où cette loi du *minimum* se trouve exposée, il faut rattacher un mémoire de l'Académie de Berlin (année 1756), intitulé : *Examen de la preuve de l'existence de Dieu, employée dans l'Essai de cosmologie*. Ce mémoire, qui se divise en deux parties, l'une consacrée *à l'évidence et à la certitude mathématiques*, l'autre *à l'examen des lois de la nature*, a une véritable importance dans l'histoire des opinions philosophiques. Il a été l'occasion, pour l'Académie de Berlin, quelques années après, de mettre au concours la question suivante : « Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur certitude ? » Le résultat de ce brillant concours est très-connu. Moïse Mendelssohn fut jugé digne du prix, et Kant de l'accessit. L'influence du mémoire de Maupertuis sur les deux ouvrages couronnés est parfaitement visible ; et lorsque l'on compare ces ouvrages à ceux que Mendelssohn et Kant composèrent plus tard, et où ils ne les démentirent pas, on est forcé d'avouer que Maupertuis a été un des maîtres des deux philosophes allemands.

Pourquoi Maupertuis fut-il obligé d'examiner l'évidence mathématique, à la suite du principe *de la moindre quantité d'action ?* C'est qu'il avait donné pour base à ce principe les lois mathématiques du mouvement, les fondements de la mécanique et de l'astronomie ; c'est qu'on lui avait reproché, d'un autre côté, que la démonstration de son principe n'était pas géométrique, et n'entraînait pas la conviction que produisent les vérités géométriques ; c'est qu'enfin on lui avait objecté que les lois du mouvement n'avaient pas ce caractère de nécessité qu'exige une démonstration rigoureuse ; et que, si elles présentaient ce caractère, on en conclurait plutôt la fatalité physique que l'action de la sagesse et de la puissance divine.

A cette dernière objection, Maupertuis répondit ingénieusement que, si les choses se trouvaient dans le monde tellement combinées que la nécessité y exécutât ce que l'intelligence prescrit, la souveraine sagesse et la souveraine puissance n'en seraient que plus fortement établies. Afin d'expliquer ensuite pourquoi les lois du mouvement doivent se présenter à notre esprit avec un caractère de nécessité, Maupertuis remonte jusqu'aux premiers principes de nos connaissances, s'efforçant de marquer ce qui les distingue entre elles par rapport à leur certitude, et d'établir pourquoi les unes sont plus susceptibles d'évidence que les autres. A la tête des sciences absolument évidentes, ou plutôt comme seules absolument évidentes, il considère les sciences mathématiques. Ces sciences, dit-il, ont un caractère distinctif auquel est due l'évidence qu'elles portent partout avec elles : ce caractère, il le rend par un mot barbare, la *réplicabilité*. Par idées réplicables, il entend celles qui se présentent à nous à la fois comme sensations et comme notions simples, celles qui sont au fond des impressions les plus confuses, au fond des expériences les plus compliquées, et qui en même temps sont les plus abstraites, les plus claires, les moins liées aux sens ; celles enfin qui sont introduites et éveillées dans notre entendement par plus d'un sens. Les idées réplicables se distinguent néanmoins des notions simples, en prenant celles-ci dans l'acception de l'école de Locke. Si chaque notion simple ne doit son origine qu'à un seul sens, qui ne dépend en rien des autres, les notions réplicables, au

contraire, naissent à la suite de toutes les sensations dont notre nature est susceptible. Or, il n'y a que les idées de nombre et d'étendue, de temps et d'espace, qui soient réplicables, et ce sont ces deux ordres d'idées qui donnent naissance à l'arithmétique et à la géométrie. Le repos d'esprit qui suit l'évidence de la géométrie et de l'arithmétique est le résultat de la nécessité de ces deux sciences. Elles sont nécessaires, en effet, pour nous, parce que nous ne pouvons pas concevoir qu'elles ne puissent pas être.

Dans ce mémoire, où Maupertuis explique à sa façon l'origine des idées, il se rallie à l'opinion dominante de son siècle, l'empirisme. Cependant, là même on est frappé d'une certaine dissidence. On remarque qu'il accorde beaucoup plus que ses contemporains n'avaient coutume de faire à la partie nécessaire, immuable, éternelle de notre connaissance; et quoiqu'il restreigne cette catégorie d'idées dans les limites des sciences mathématiques, on voit qu'il n'est absolument ni empirique, ni matérialiste. D'autres écrits mettent, en effet, hors de doute que Maupertuis penchait vers les systèmes que Berkeley et Hume ont tirés de la doctrine de Locke. Parmi ces écrits, nous citerons les *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots*, et ses *Lettres*.

Dans les *Réflexions*, souvent écrites en langage algébrique, et réfutées par Turgot, qui était encore sur les bancs de la Sorbonne, Maupertuis se place ouvertement sous l'autorité de Berkeley. Il y soutient l'impossibilité où nous sommes de mesurer la durée et de découvrir la cause de la liaison et de la succession de nos idées; il réduit à peu près tout ce que nous voyons, soit à nos perceptions, soit à des phénomènes. « Toute réalité dans les objets n'est, dit-il, et ne peut être que ce que j'énonce, lorsque je suis parvenu à dire *il y a*. » Phrase curieuse, qu'on dirait extraite de la *Critique de la raison pure*.

Maupertuis appelle ses *Lettres* « le journal de ses pensées ». C'est là, en effet, qu'il s'abandonne complétement à l'idéalisme de Berkeley, particulièrement dans la lettre III, intitulée : *Sur la manière dont nous apercevons*. On y trouve entre autres cette proposition, que l'étendue n'appartient pas aux corps mêmes; qu'elle n'est qu'une perception de l'âme transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet rien qui puisse ressembler à ce que mon esprit aperçoit. Les objets et l'étendue elle-même ne sont donc que de simples phénomènes. Par quoi sont produits ces phénomènes? « Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve, et, sans ressembler à aucune des choses que nous apercevons, nous les représentent toutes. » Ces *êtres inconnus* ne sont-ils pas les *choses en soi* de Kant, l'*inconnu* ou l'*x* de la philosophie critique? Plus loin, dans la même lettre, se découvre le germe d'une autre théorie de Kant, celle qui concerne le temps : « Si l'on regarde, dit Maupertuis, comme une objection contre ce système, la difficulté d'assigner la cause de la succession et de l'ordre des perceptions, on peut répondre que cette cause est *dans la nature même de l'âme*. » Arrivé au terme de ces développements, Maupertuis s'écrie : « Rester seul dans l'univers, c'est une idée bien triste! » N'est-ce pas ce sentiment aussi qu'inspire l'expression la plus rigoureuse du système de Kant, l'*égoïsme* de Fichte?

Dans d'autres *Lettres*, cependant, Maupertuis retourne jusqu'à Descartes et à la distinction cartésienne de la substance pensante et de la substance étendue. Ailleurs, il proteste en général contre l'esprit de système et n'hésite pas à déclarer que « les systèmes sont de vrais malheurs pour les sciences ». L'esprit qui a dicté ces mots est devenu l'esprit de l'Académie de Berlin, où le goût de l'expérience et d'un choix réfléchi a toujours prédominé sur les idées systématiques.

L'indépendance qu'on observe dans les opinions métaphysiques de Maupertuis se remarque au même degré dans la partie morale de sa doctrine, si toutefois on peut lui attribuer une doctrine. Ce qui ne caractérise pas moins son *Essai de philosophie morale*, c'est le langage du géomètre et du physicien employé à la discussion des idées de bien et de bonheur.

L'épigraphe de ce livre, primitivement adressé au président Hénault : *Risum reputavi errorem; et gaudio dixi : Quid frustra deciperis?* (*Ecclesiast.*, c. II) fait prendre d'abord toute cette production pour « un fruit amer de la mélancolie. » Cependant l'auteur annonce qu'il se propose de faire, non pas une élégie, mais un calcul, le calcul des biens et des maux. Il veut chercher ensuite des moyens d'augmenter la somme des uns, et de diminuer la somme des autres. Comparer les plaisirs des sens avec les plaisirs intellectuels; ne pas distinguer des plaisirs d'une nature moins noble les uns que les autres, les plaisirs les plus nobles étant ceux qui sont les plus grands : voilà la méthode qu'il se propose d'employer. Le bonheur ne doit pas être confondu avec le plaisir; le bonheur est la somme des biens qui reste après qu'on a retranché la somme des maux. Les plaisirs du corps sont réels; le bonheur qu'on y cherche l'est moins; cependant ils peuvent être comparés aux plaisirs de l'âme, et peuvent même les surpasser. Il y a donc deux genres de plaisirs et de peines : les plaisirs et les peines du corps sont toutes les perceptions que l'âme reçoit de l'impression des corps étrangers sur le nôtre; les plaisirs et les peines de l'âme sont toutes les perceptions que l'âme reçoit sans l'entremise des sens. Les plaisirs de l'âme ont deux objets : la pratique de la justice et la vue de la vérité; les peines de l'âme consistent à manquer de l'un ou de l'autre de ces objets. Le temps que dure la perception d'un plaisir, c'est-à-dire de ce dont l'âme ne souhaite pas l'absence, est un *moment heureux*. Le temps que dure la perception d'une peine, c'est-à-dire de ce dont l'âme souhaite l'absence, est un *moment malheureux*. Dans chaque moment heureux ou malheureux ce n'est pas assez de considérer la *durée*, il faut avoir égard à la grandeur du plaisir ou de la peine, à l'*intensité*. L'estimation des moments heureux ou malheureux est le produit de l'intensité du plaisir ou de la peine par la durée. Le bien, c'est la somme des moments heureux; le mal, la somme des moments malheureux. Le bonheur, c'est la somme des biens, après qu'on a retranché tous les maux; le malheur, la somme des maux qui reste après qu'on a retranché tous les biens. Le talent de comparer les biens et les maux s'appelle la *prudence*. Dans la vie ordinaire, la somme des maux surpasse celle des biens : ce qui rend l'immortalité de l'âme sinon nécessaire et indubitable, du moins désirable et conforme à l'idée de justice.

Des pages remarquables sur les stoïciens et les épicuriens, puis, une belle comparaison entre la morale stoïcienne et la morale de l'Évangile : voilà ce qui faisait rechercher et distinguer l'*Essai de philosophie morale* par le petit nombre de philosophes religieux que possédait le XVIIIe siècle. L'auteur s'appuie d'ailleurs fréquemment contre les esprits forts sur les ré-

ponses que leur avaient faites Malebranche et Leibniz. Il montre avec succès et chaleur que le Dieu-univers, ou un univers-Dieu, n'est pas plus facile à concevoir que le Dieu-esprit. L'article du suicide, dans ce même livre, a excité de vives critiques. Maupertuis, mettant d'abord à part la crainte et l'espérance d'une autre vie, l'avait regardé comme un remède utile et permis ; l'envisageant ensuite comme chrétien, il le regarde comme l'action la plus criminelle et la plus insensée.

Ses vues religieuses sont ce qu'on a le plus vivement attaqué. On lui reprochait d'avoir dit que la religion n'était pas rigoureusement démontrable, et, à cette objection, il répondait que, si la religion était démontrable, tout le monde y acquiescerait comme on adhère à une vérité géométrique. « Il n'est pas nécessaire que les vérités religieuses soient prouvées, il suffit qu'elles soient possibles : le moindre degré de possibilité rend insensé ce qu'on dit contre. »

On lui reprochait encore de penser que l'esprit ne consiste pas à secouer le joug de la religion ; qu'on a tort de s'en moquer sans l'entendre, comme on a tort d'adorer sans examiner.

On lui reprochait même d'avoir cherché partout à établir, jusque dans son *Système de la nature*, ou *Essai sur la formation des corps organisés*, la nécessité d'une première cause intelligente et active ; comme si l'explication de la création pouvait se passer de l'idée du créateur.

Au lieu de semblables critiques, il fallait blâmer le principe même de la philosophie morale de Maupertuis, le *désir d'être heureux*. « Le désir d'être heureux est, dit-il, un principe plus universel encore que ce qu'on appelle la lumière naturelle, plus uniforme encore pour tous les hommes, aussi présent au plus stupide qu'au plus subtil. » Il interprétait, il est vrai, l'idée de bonheur dans un sens spiritualiste et profondément religieux, en supposant que « tout ce qu'il faut faire dans cette vie pour y trouver le plus grand bonheur dont notre nature soit capable, est sans doute cela même qui doit nous conduire au bonheur éternel. » Mais un principe qui a besoin d'interprétations et de modifications, ne paraît pas propre à devenir une loi universelle. C'est aussi cette erreur qui explique le pessimisme où l'on voit tomber sans cesse l'auteur de l'*Essai de philosophie morale*.

Toutefois, on n'a pas assez bien apprécié cet ouvrage, ni ceux qui s'y rapportent. On n'a pas assez reconnu que, par son spiritualisme, Maupertuis fut disciple de Newton. Au lieu de dégager ses véritables convictions des paradoxes auxquels elles sont mêlées çà et là, on n'a insisté que sur ces paradoxes mêmes. Ainsi, l'on ne cesse de rappeler que Maupertuis, voulant aider au progrès des sciences, avait proposé de se procurer des songes instructifs au moyen de l'opium ; d'observer les hommes condamnés à la peine capitale, ou souffrant de blessures singulières, de disséquer même leurs cerveaux vivants ; d'étudier la construction des crânes gigantesques des Patagons, parce qu'ils sont plus développés que les nôtres ; d'isoler plusieurs enfants et de les élever ensemble dès le plus bas âge, afin de voir quelle langue ils se seraient faite, etc., etc.

C'est par son caractère moral et spiritualiste que Maupertuis se distingue parmi les philosophes du XVIIIe siècle ; c'est pour avoir soutenu ce caractère, à la cour de Frédéric II, contre Lamettrie et d'autres matérialistes ; c'est pour l'avoir imprimé à l'Académie de Berlin et l'avoir transmis à d'autres penseurs d'Allemagne ; c'est pour tous ces graves motifs que Maupertuis méritait l'espèce de réhabilitation que nous venons d'entreprendre.

M. Damiron a publié un Mémoire sur Maupertuis dans le tome XLIII du Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques. C. Bs.

MAXIME DE TYR, rhéteur et philosophe platonicien, florissait pendant la dernière moitié du second siècle. Il parcourut la Phrygie, l'Arabie, où il dit avoir vu la pierre carrée qu'adoraient les Arabes ; il vint à Rome sous le règne de Commode et mourut en Grèce. Il nous reste de lui quarante et un discours ou dissertations sur divers sujets de philosophie, de morale et de littérature. Son style se distingue généralement par la clarté et l'élégance ; mais le fond des idées n'a rien d'original. Trop souvent les sujets qu'il traite rentrent dans ces lieux communs sur lesquels un rhéteur fait parade de son talent de bien dire, en soutenant alternativement le pour et le contre. C'est ainsi qu'il recherche tour à tour si la vie active l'emporte sur la vie contemplative, ou la vie contemplative sur la vie active ; si les militaires sont plus utiles à la république que les cultivateurs, et réciproquement ; si un bien n'est pas plus grand qu'un autre bien, ou s'il est des biens plus grands que d'autres biens, etc. Ailleurs, il fera le tour de force de prouver que Socrate, Diogène, Léonidas enduraient toutes sortes de privations en vue du plaisir. Malgré tout l'esprit que l'auteur dépense dans ce genre de compositions, on sent qu'elles n'ont rien de sérieux, et que c'est un jeu d'esprit, une sorte d'escrime intellectuelle, où tous les coups portent sur un plastron, sans jamais toucher les fibres du cœur. Cependant, il aborde aussi des sujets sérieux, et l'on peut reconnaître en lui le disciple des doctrines platoniciennes. Il a même des notions assez saines sur la Divinité. Ainsi, dans les onzième, quatorzième et dix-septième dissertations, où il examine *s'il faut adresser des prières aux dieux : — qu'est-ce que le démon de Socrate ?— qu'est-ce que Dieu selon Platon ?* il fait intervenir plus d'une fois l'idée du *Dieu unique*, du *Dieu suprême*, de l'*intelligence universelle :* « Il ne me vient pas dans l'esprit, dit-il, de peindre Dieu sous aucune image empruntée de l'ordre sensible.... Rien de mauvais, rien de vicieux n'entre dans la notion de la Divinité.... Changer de volonté, passer d'une affection à une autre, ne convient pas plus aux dieux qu'à l'homme de bien. » Toutefois, au-dessous du Dieu suprême, il admet un grand nombre de dieux, ses ministres et ses enfants. Ces êtres intermédiaires, qu'il appelle aussi démons ou génies, prêtent leur assistance à des hommes privilégiés. Homère lui fournit des exemples de ce commerce des mortels avec les dieux : par exemple, Minerve arrêtant le bras d'Achille ou dissipant les ténèbres qui offusquent les yeux de Diomède.

La Vertu tourmentée par la Fortune, cette puissance aveugle et instable, a besoin qu'un dieu vienne à son secours, combattre pour elle et se constitue son champion et son auxiliaire. Or, Dieu lui-même reste immobile à sa place, d'où il gouverne le ciel et l'ordre des cieux ; mais il y a des êtres immortels de second ordre appelés dieux inférieurs, établis dans l'intervalle qui sépare la terre des cieux, moins puissants que Dieu, mais plus forts que l'homme, ministres des dieux, mais supérieurs aux hommes, rapprochés des dieux, mais veillant avec soin sur les hommes. Car l'intervalle immense qui sépare le mortel de l'immortel l'aurait complétement privé de la contemplation et du commerce des

choses célestes, si ces êtres de second ordre, que nous appelons *démons*, semblables à une harmonie, n'avaient rattaché par le lien de leur affinité réciproque la faiblesse humaine à la bonté divine. Tout comme les interprètes qui servent de truchements aux Grecs avec les étrangers, la race intermédiaire des démons, τὸ δαιμόνων γένος, est en commerce à la fois avec les dieux et avec les hommes. Tels sont ceux qui apparaissent aux hommes, qui conversent avec eux, en contact continuel avec la nature humaine, et qui fournissent aux mortels tout ce qu'ils ont besoin de demander aux dieux.

C'est ainsi que Maxime de Tyr explique le démon de Socrate. Ce sage n'était-il pas digne d'avoir un esprit familier? Rien d'étonnant donc qu'il eût un démon qui l'aimait, qui lui faisait prévoir l'avenir, qui l'accompagnait partout, et qui était de moitié avec lui dans toutes ses pensées.

Dans sa seizième dissertation, il développe avec soin l'hypothèse de la réminiscence et de l'existence antérieure de l'âme. On voit qu'il est possible de trouver chez lui d'utiles renseignements sur quelques points de la doctrine platonicienne, et particulièrement sur la démonologie. Néanmoins, tout porte à regarder Maxime de Tyr comme antérieur à la fusion du platonisme avec le mysticisme oriental ; mais on reconnaît déjà en lui cette tendance sympathique qui devait la préparer et la faciliter.

Les Discours de Maxime de Tyr ont été édités et traduits en latin par D. Heinsius, Leyde, 1614. Il en existe une traduction française de M. Combe-Dounous, Paris, 1802. A....D.

MAYRONIS (François de), le disciple le plus célèbre de Jean Duns-Scot, a reçu de ses contemporains le surnom de Docteur illuminé et pénétrant, *illuminati et acuti*, quelquefois celui de maître des abstractions, *Magistri abstractionum*. Né à Digne, en Provence, il entra dans l'ordre des Frères mineurs et fut reçu bachelier en théologie à Paris. Son penchant, son aptitude pour la discussion scolastique était telle qu'il fit adopter, en 1315, dans cette université, la coutume de discuter en été chaque vendredi, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, sans s'arrêter, sans boire ni manger. En 1323, Mayronis reçut, par ordre du pape Jean XXII, le chapeau de docteur en théologie et la faculté d'enseigner cette science; mais il ne jouit pas longtemps de ce double honneur : il mourut deux ans après à Plaisance.

L'ouvrage principal de Mayronis est un commentaire du *Maître des sentences* (*Scriptum in Magistrum sententiarum*, Bâle, 1489). Dans ce commentaire, il est question tour à tour d'ontologie, de psychologie et de théologie. Les doctrines qui excitèrent le plus vivement l'attention du XIVe siècle et qui y sont exposées, non sans quelque originalité, concernent les points suivants : Principe souverain de la science humaine; Genre suprême; Nature de la réalité, des différences et des relations; Caractères de l'universel et du général; Certitude des sens; Propositions évidentes par elles-mêmes et indémontrables; Connaissance claire et distincte; Démonstration *a priori* de l'existence de Dieu; Différence des attributs divins.

Le principe souverain de la science consiste, selon Mayronis, dans cette proposition : l'*Être est*, c'est-à-dire l'Être est le fond identiquement le même de tout ce qui existe, du Créateur et de la création.

Si l'Être, *Ens*, est la base et le dernier principe de tout, il est aussi le germe suprême, celui qui embrasse toutes les formes d'existence, tous les modes et accidents.

Si les notions suprêmes du savoir et de l'Être sont unes, elles sont absolument simples. Si elles sont absolument simples, peut-il y avoir des différences réelles, c'est-à-dire des différences primitives? Oui : il y a autant de diversités de ce genre qu'il y a de variétés fondamentales dans nos sensations : odeurs, couleurs, sons, impressions de froid ou de chaud, de dureté ou de mollesse. Mayronis appelle différences originaires les qualités différentes de la matière; et il soutient que ces diversités n'ont rien de commun entre elles. Il admet, du reste, dans les choses mêmes, quatre sortes de différences, différences objectives, et qui ne sont pas seulement l'œuvre de l'intelligence (*fabricatæ ab anima vel intellectu*).

1° Différences *essentielles*, comme Dieu distinct de la création.

2° Différences *réelles*, comme père et fils.

3° Différences *formelles*, comme homme et âne.

4° Différences entre l'être et son mode intérieur, différences *modales*, comme la blancheur et ses divers degrés.

Ces différences sont successives, de manière que les différences *essentielles* sont les plus marquées, les plus fortes, et les différences *modales* les moins fortes.

Quant à la théorie du général et de l'universel, Mayronis suit les traces de son maître. A ses yeux, l'universel n'est *en soi*, ni dans la nature extérieure ni dans l'esprit humain, et en même temps il se trouve dans l'une et dans l'autre par accident : c'est-à-dire que l'existence en général n'est essentielle ni dans l'esprit humain ni hors de l'esprit humain. Si elle était essentielle dans l'esprit humain, l'homme cesserait d'exister dès qu'il cesserait d'être conçu ou représenté ; si elle était essentielle hors de l'esprit humain l'homme aurait une existence nécessaire.

Cette solution assez subtile montre toutefois que Mayronis se livrait à des méditations psychologiques. Il eut le mérite de tirer d'un oubli complet le problème de la certitude des sens Les sens nous trompent-ils? A cette question il répondit négativement, s'attachant à prouver, comme Épicure l'avait fait dans l'antiquité, que nous percevons bien, que nous sentons ce que nous devons sentir et percevoir, mais que nous apprécions souvent mal ce que nous avons perçu, que nous jugeons de travers nos sensations. Les sens et le *sens commun*, auquel les sens servent et aboutissent, sont donc irréprochables.

Mayronis n'a pas porté son examen sur la notion même de l'évidence ; mais il a écrit plusieurs pages curieuses sur les propositions évidentes par elles-mêmes et qui n'ont pas besoin d'être démontrées par d'autres propositions. Tout ce qui existe et tout ce qui comporte une démonstration n'est pas évident de soi ; bien que ce qui de soi est évident pour les sens puisse être prouvé par l'entendement.

On a aussi remarqué les idées de Mayronis sur la connaissance distincte, *cognitio distincta*. Ce n'est pas seulement connaître clairement, c'est connaître distinctement, que de se représenter les parties d'un objet, ses éléments et ses rapports. On connaît de cette façon toutes les fois qu'on peut définir une chose avec détail.

On a reproché avec raison à Mayronis d'avoir rejeté la preuve de l'existence de Dieu qu'on attribue à saint Anselme. Il l'a rejetée uniquement parce que, dit-il, elle suppose toujours une définition de la Divinité ; or, la Divinité, à cause de sa simplicité suprême et absolue, ne saurait être définie.

Il a cherché à établir, contre l'avis de la plu-

part des scolastiques, que les attributs de Dieu sont séparés les uns des autres par des différences, non pas idéales, mais réelles et indubitables. L'intelligence divine pense, la volonté divine veut; il est faux que ce soit l'intelligence qui veuille, ou la volonté qui pense : par conséquent, ces deux attributs sont distincts. L'entendement peut tout concevoir, le bien comme le mal; mais la volonté ne peut vouloir que le bien : par conséquent, ces deux qualités doivent être distinguées.

Mayronis a aussi fait quelques tentatives pour concilier l'omniscience de Dieu avec la contingence et l'*accidence* des événements du monde. Dieu étant la cause de toutes choses par sa volonté toute-puissante, connaît d'avance cette volonté, et par elle il sait donc tout ce qui arrivera : solution incomplète, puisque le philosophe n'y tient compte que d'une seule face du problème, et néglige les difficultés que soulève l'immutabilité des lois de la nature. C. Bs.

MAZZONI (Jacques), né à Césène en 1548, d'une famille noble, et élevé avec soin à Padoue où il se fit remarquer par une mémoire devenue proverbiale, a été l'un des principaux fondateurs de l'Académie *della Crusca*, et un des plus savants philosophes italiens de la seconde moitié du XVI[e] siècle. Il professa la philosophie à Macérata, à Césène, à Pise et à Rome. Les villes, les princes se disputaient l'honneur de le posséder; ce fut enfin le cardinal Aldobrandini qui parvint à l'attacher à sa fortune. Mazzoni le suivit à Rome, puis à Ferrare, et mourut dans cette ville en 1603. Mêlé à toutes les luttes de la science et de la littérature de son temps, il a attaché particulièrement son nom, en littérature, à la défense de Dante; en philosophie, à ses constants efforts pour concilier Aristote et Platon.

Dans sa *Difesa della comedia di Dante* (in-4, 1587), on rencontre, après un brillant exposé des beautés philosophiques de cet admirable poëme, une multitude d'observations, aussi fines que justes, sur la nature même du beau et du sublime, sur l'origine et le but des arts et des lettres, sur la véritable destination des poëtes et des artistes. Ces aperçus nouveaux, plus philosophiques que littéraires, ont singulièrement contribué à étendre l'horizon de la critique, et l'on en aperçoit les traces fécondes chez Dubos et Muratori.

Mazzoni a consacré à la conciliation d'Aristote et de Platon deux ouvrages qui firent une grande sensation, mais dont le mérite est inégal. L'un, publié en 1576, est intitulé : *De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa et religiosa, methodi tres;* l'autre, publié en 1597, a pour titre : *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam prœludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis.*

Dans l'un et l'autre ouvrage, les différences, les contrastes profonds du platonisme et du péripatétisme sont énumérés avec une rare fidélité. L'érudition s'y montre aussi scrupuleuse que variée et sûre; mais le jugement, la critique n'a pas autant de part au second écrit qu'au premier. Les moyens proposés pour accorder l'idéalisme et le réalisme, pour fondre ensemble les *archétypes* et le savoir fourni par l'expérience, annoncent un esprit exercé aux discussions philosophiques, plutôt qu'une intelligence propre à la spéculation. Mazzoni, d'ailleurs, ne cache pas sa prédilection pour l'Académie, et laisse même entrevoir un goût vif pour le pythagorisme, qu'il enseigna à Galilée. La comparaison si détaillée qu'il institue entre ces deux grandes écoles est bien supérieure à celles que Georges de Trébizonde, Gémiste Pléthon et Gaudentius avaient tentées avant lui; elle laisse aussi loin derrière elle le parallèle tracé à la même époque par Charpentier, l'antagoniste de Ramus. Bachmann et Rapin, qui ont repris la même tâche au XVII[e] siècle, ne firent pas oublier les travaux de Mazzoni, restés dignes des éloges de Leibniz.

Dans le premier de ces travaux, il est question, en outre, de toute une encyclopédie des sciences et des arts, rapportée aux trois états que l'auteur assigne successivement à l'activité humaine. La vie est ou *active*, ou *contemplative*, ou *religieuse*. La dernière phase embrasse et couronne celles qui la précèdent. La loi commune de ces trois formes de développement, c'est la loi d'un progrès continu, c'est une perfectibilité indéfinie. Une sagacité remarquable, une foule de connaissances en tout genre, un précieux amour de la liberté et du bonheur des hommes, un sentiment religieux aussi éclairé que sincère, voilà les traits qui distinguent le livre *De triplici hominum vita*.

Ces tentatives ne passèrent pas inaperçues. Mazzoni eut de longues et d'instructives querelles avec Patricius, son ancien ami, avec Campanella et Muti, disciples de Telesio contre lequel Mazzoni avait aussi écrit. C. Bs.

MÉCANIQUE, MÉCANISTE, voy. DYNAMISME et VITALISME.

MÉGARIQUE (ÉCOLE). Cette école, ainsi nommée de la patrie de son fondateur, Euclide de Mégare, prit naissance quelques années avant la mort de Socrate, dont Euclide était le disciple, et dura environ un siècle. Dans les derniers jours de son existence, elle put voir naître l'épicurisme, et en même temps le stoïcisme, dont le fondateur, Zénon de Cittium, se rattachait aux philosophes de Mégare par Stilpon, l'un de ses maîtres.

La série des philosophes mégariques est assez nombreuse. Elle contient, outre le nom d'Euclide, le fondateur, ceux d'Ichthyas, de Pasiclès, de Thrasymaque, de Clinomaque, d'Eubulide, de Stilpon, d'Apollonius Cronus, d'Euphante, de Bryson, d'Alexinus, enfin de Diodore Cronus.

Les recherches philosophiques de l'école de Mégare embrassèrent la morale, la métaphysique, la logique, et surtout la dialectique. La morale ne tient qu'une très-petite place dans l'ensemble des doctrines mégariques, et elle n'a guère d'autre organe que Stilpon. Ce philosophe paraît avoir fait consister le souverain bien dans l'impassibilité, *animus impatiens*, suivant l'expression de Sénèque : doctrine analogue à ce que devait être plus tard le stoïcisme. Stilpon en donna lui-même l'exemple et le précepte lorsque, sur la demande de Démétrius Poliorcète, il répondit qu'il n'avait rien perdu, au moment même où le saccagement de sa ville natale par les troupes de Démétrius venait de lui ravir sa femme, ses enfants et ses biens. Aussi Sénèque s'écrie-t-il à ce propos : « Ecce vir fortis et strenuus; ipsam hostis sui victoriam vicit. »

La dialectique, comme on vient de le dire, occupa une place très-considérable dans les travaux de cette école; aussi les philosophes qu'elle comptait dans son sein furent-ils appelés du surnom de *dialecticiens*, et même de celui d'*éristiques*, c'est-à-dire disputeurs, parce que la science du raisonnement avait fini, chez eux, par devenir celle de la dispute. Cet esprit, qu'ils tenaient tout à la fois des sophistes et des éléates, eut pour principaux représentants Eubulide, Alexinus et Diodore Cronus. D'autre part, Clinomaque, dès l'année 350 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire antérieurement à Aristote, porta ses recherches sur les axiomes, les catégorèmes et autres matières de ce genre. Euclide lui-même, au rapport de Diogène Laërce, avait traité du raisonnement

et le dernier des mégariques dans l'ordre des temps, Diodore Cronus, discuta la question de la légitimité du jugement conditionnel.

Un problème très-important dans la logique mégarique était celui de la certitude des sens. Il reçut une solution sceptique des philosophes de Mégare, héritiers, en ce point, des philosophes d'Élée. Parménide et Mélissus avaient dit qu'il faut renier les sens et l'apparence, et n'avoir foi qu'en la raison. Telle est aussi la doctrine des philosophes de Mégare.

De ce principe sortaient inévitablement certaines conséquences métaphysiques, communes aux éléates et aux disciples d'Euclide. S'il est vrai que les sens soient des témoins trompeurs, il faut rejeter leur déposition. Or, quels sont les objets de leur témoignage? La pluralité, le mouvement, le changement, phénomènes illusoires, auxquels il faut, au nom de la raison, substituer l'unité, l'immobilité, l'immutabilité absolue. Et remarquons ici comment tout s'enchaîne dans la doctrine mégarique ainsi que dans celle d'Élée. La négation du changement s'explique par la négation du mouvement, attendu que le mouvement est le principe du changement. La négation du mouvement, à son tour, s'explique par la négation de la pluralité, attendu qu'à la condition seule de la pluralité le mouvement est possible, et qu'il ne saurait y avoir de mouvement au sein d'une unité absolue. L'immutabilité se conclut donc de l'immobilité; l'immobilité, à son tour, se conclut de l'unité. Quant à celle-ci, elle ne se conclut de rien d'antérieur : car elle est le véritable principe des choses, et, à ce titre, elle s'affirme, tant au nom de l'infidélité des sens qui semblent attester son contraire, qu'au nom de la certitude de la raison qui la proclame. Cette similitude des deux écoles a conduit Cicéron à les confondre et à leur donner Xénophane pour père commun : « Nobilis quidem fuit Megaricorum disciplina, cujus, ut scriptum video, princeps Xenophanes. »

A l'occasion du principe de l'unité absolue qui domine toute la philosophie mégarique, quelques critiques se sont demandé comment, dans ce système, la doctrine de l'unité de l'être pouvait se concilier avec celle de la pluralité des *idées* prises dans le sens platonicien. Mais l'école de Mégare a-t-elle réellement admis les *idées*? L'opinion affirmative a pour principaux organes, en Allemagne, Schleiermacher (*in Sophist.*), Deycks (*de Megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*), chez nous, M. Cousin (*Œuvres complètes de Platon*, trad. en fr., t. XI, p. 517, *notes*). Ces savants critiques se sont accordés à croire que c'est des mégariques qu'il est question dans un passage du *Sophiste*, dans lequel Platon, après avoir parlé de certains philosophes (les ioniens indubitablement) « qui, rabaissant jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible, affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher, » leur oppose une école toute différente, « qui, se réfugiant dans un monde supérieur et invisible, s'efforce de prouver que ce sont des espèces intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être. » La solution négative apportée à cette même question a pour principaux représentants Socher (*Sur les ouvrages de Platon*, all.), qui estime que Platon a voulu désigner sa propre école ; puis Ritter, qui, d'abord dans son *Histoire de la philosophie ionienne*, et plus tard dans des *Remarques* insérées dans le *Musée du Rhin*, *sur la philosophie de l'école de Mégare*, tantôt pense qu'il est question des héraclitéens, tantôt déclare « qu'il n'ose se flatter de contribuer beaucoup à éclairer ce passage, et que son seul but a été de montrer qu'il n'est pas facile de reconnaître la doctrine mégarique. » Peut-être ne sont-ce ni les mégariques, ni les partisans d'Héraclite, que Platon désigne ainsi, mais bien l'école pythagoricienne, et implicitement aussi sa propre philosophie, qui avait tant emprunté aux pythagoriciens. Pythagore, d'après le témoignage de Diogène Laërce, avait enseigné que « les choses sensibles n'ont que le *devenir*, et que l'*être* n'appartient qu'aux choses intelligibles. » Or, n'est-ce pas là précisément la doctrine que, dans le passage des *Sophistes*, Platon oppose à ceux qui affirment que cela seul est l'*être*, qui se laisse approcher et toucher?

On rencontre encore, dans la doctrine mégarique, la question *du possible*. Cette question fut traitée par Diodore Cronus dans un sens opposé à celui du stoïcien Chrysippe. Le stoïcisme, avec Chrysippe, admettait qu'il y a du possible dans ce qui n'est pas arrivé, et même dans ce qui ne doit jamais arriver. L'école de Mégare, avec Diodore, soutenait qu'en dehors de la réalité présente ou future rien n'est possible. Ce même Diodore, que nous voyons ici combattre Chrysippe sur la question *du possible*, adopte également, dans la question logique du jugement conditionnel, des conclusions diamétralement opposées à celles du stoïcisme.

Un dernier élément qui nous reste à signaler dans la doctrine mégarique, c'est l'identification opérée par Euclide entre l'*être* et le *bien*. C'est ici un élément original. En effet, sur plusieurs autres points, à savoir, l'unité, l'immobilité, l'immutabilité, la doctrine mégarique paraît, sauf quelques arguments de détail, n'offrir qu'une imitation des doctrines d'Élée. Il n'en est pas de même de ce nouvel élément, car nous ne voyons pas que cette doctrine de l'identification de l'*être* et du *bien* ait jamais été celle du Parménide, ou de Mélissus, ou de Zénon. En revanche, elle fut adoptée plus tard par la philosophie d'Alexandrie : « L'unité, dit Plotin (*Ennéad.* VI et IX), est le principe de toutes choses; elle est le *bien* et la perfection absolue; elle est l'*être* pur; elle est *Dieu* ». Et, plus tard, au XVIIe siècle, ces mêmes idées furent encore reproduites par Malebranche, Leibniz et surtout Fénelon : « On n'arrive à la réalité de l'être (dit l'auteur de la *Démonstration de l'existence de Dieu*, 2e partie, ch. III) que quand on parvient à la véritable unité de quelque être. Il en est de l'unité comme de la bonté et de l'être; ces trois choses n'en font qu'une. Ce qui existe moins est moins bon et moins un; ce qui existe davantage est davantage bon et un; ce qui existe souverainement est souverainement bon et un. »

Dans l'histoire de la philosophie rien n'est isolé, tout se tient et s'enchaîne. Par sa dialectique, l'école mégarique se rattache aux sophistes; par sa métaphysique, à l'école d'Élée. Tels sont ses liens avec le passé. Dans les âges qui suivirent, le stoïcisme fit quelques emprunts tant à la morale qu'à la dialectique des disciples d'Euclide, et le néo-platonisme à leur métaphysique.

On peut consulter les auteurs suivants: Platon, *Théétète*, *Phédon*, *Sophiste*; — Aristote, *Métaphysique*, liv. IX; — Diogène Laërce, *Vies d'Euclide et de Stilpon*. — Gunther, *Dissertatio de methodo disputandi megarica*, in-4, Iéna, 1707; — Walch, *Commentatio de philosophis veterum criticis*, in-4, *ib.*, 1755; — G. Lud. Spalding, *Vindiciae philosophorum megaricorum*, in-8, Berlin, 1793; — Fer. Deycks, *de Megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, in-8, Bonn, 1827; — Schleiermacher, *Introduction au Sophiste de Platon*, Berlin, in-8; — Ritter, *Remarques sur la philosophie de l'école megarique*, dans le *Musée*

du Rhin, deuxième année, 3e cah., in-8, *ib.*, 1828; — *L'École de Mégare*, par D. Henne, in-8, Paris, 1843; — *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*, par C. Mallet, in-8, Paris, 1845. Voy. les articles consacrés aux principaux philosophes mégariques. C. M.

MEIER (Georges-Frédéric), disciple du wolfien Baumgarten, naquit en 1718 à Ammendorf, dans le cercle de la Saal, fit ses études à Halle et obtint, en 1746, une chaire de philosophie dans cette université. Il composa beaucoup d'ouvrages célèbres dans leur temps; mais ce qui lui valut principalement la réputation dont il jouit longtemps, c'est l'éclat de son enseignement. Il eut encore un autre mérite : il écrivait en allemand, d'un style clair, pur, intéressant et fort supérieur à celui des philosophes ses prédécesseurs ou ses contemporains. On a divisé ses travaux, qui sont au nombre de vingt à trente, en trois classes. La première embrasse les manuels destinés à résumer, ou quelquefois à commenter les principes de ses maîtres, c'est-à-dire de Leibniz, de Wolf, et principalement de Baumgarten. La seconde renferme une suite de traités consacrés à différentes matières philosophiques dont on s'était très-peu occupé jusqu'alors. La troisième comprend les écrits où Meier expose les résultats de ses recherches personnelles.

Parmi les manuels de Meier, il faut citer, outre ceux qui ont pour objet la métaphysique, le droit naturel et la morale philosophique, ses *Éléments des belles-lettres*. A ces *Éléments* se rattachent ses nombreuses compositions sur les beaux-arts ou l'*esthétique*, expression inventée par Baumgarten. Ces compositions se distinguent par l'heureux choix et la prodigieuse variété des exemples que l'auteur a su y réunir; Meier n'y remonte pas seulement à la nature intime et aux éléments primitifs du goût et du génie dans les arts; il recherche les caractères et les causes du bon et du mauvais goût, des époques de décadence et des époques de splendeur dans les œuvres d'imagination.

Ceux de ses écrits qui ont fait le plus de sensation, ce sont les ouvrages où il examine la nature de l'âme humaine, et même en général la nature de ce qu'on peut appeler âme et esprit, jusque dans les animaux et le monde matériel. Tels sont l'*Essai d'un nouveau système sur les âmes des bêtes*; puis les *Mémoires et écrits polémiques concernant la spiritualité de l'âme, sa survivance et son état après la mort*.

Dans l'*Essai d'un nouveau système sur les âmes des bêtes*, Meier combat en particulier l'opinion cartésienne que les animaux sont de simples machines. Mais il tombe dans un autre excès en accordant aux bêtes presque toutes nos facultés. Les animaux, à l'en croire, ont non-seulement sensibilité, imagination et mémoire, mais jugement et esprit; ils éprouvent du plaisir et de la peine, conçoivent le beau et le laid, prévoient et conjecturent, expriment tout ce qu'ils sentent et pensent. La principale différence entre eux et l'homme, c'est qu'il ne se trouve pas parmi eux autant de fous. Aussi sont-ils plus heureux que l'homme. Toutefois, Meier n'ose point leur accorder l'usage de la raison, c'est-à-dire de la faculté de connaître clairement la dépendance mutuelle et l'enchaînement des choses. Les animaux parviennent à connaître la liaison des choses individuelles, mais ils ne réussissent pas à saisir la liaison des choses générales; ils sont incapables de tirer de véritables conclusions. Malgré cette infériorité, leur âme est absolument simple comme la nôtre, et ils possèdent comme nous la conscience. C'est la monadologie leibnitienne poussée à ses conséquences les plus exagérées.

Dans ses *Traités sur l'âme de l'homme et son immortalité*, Meier cherche à prouver que cette immortalité est moralement certaine, mais qu'on ne peut la démontrer par des arguments spéculatifs. Plus tard, dans un mémoire intitulé *Preuve que l'âme vit éternellement*, il essaya d'ajouter à la preuve morale une autre preuve ainsi conçue : tout esprit fini conçoit une partie du monde d'une manière qui lui est propre; cette idée du monde est un moyen d'honorer Dieu; par conséquent, toute substance finie doit vivre éternellement, parce que, dans le cas contraire, il resterait un côté du monde qui ne contribuerait en rien à la gloire de Dieu. On le voit, cette prétendue démonstration est encore une application de la monadologie. On le cite parfois, pour rappeler que Meier a été le devancier de Kant, en ce sens que lui aussi, après avoir essayé de ruiner les preuves spéculatives de l'immortalité de l'âme, s'est appliqué ensuite à soutenir ce dogme à l'aide d'arguments tirés de la morale.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, semble s'être rappelé un autre écrit de Meier, celui où ce philosophe s'attache à prouver, contre Voltaire et l'école de Locke, *que la matière ne peut pas penser*. L'assertion qu'il s'efforce de combattre dans cet ouvrage, c'est que nos pensées ne sont autre chose que des mouvements. Elles ne sauraient être des mouvements, selon Meier, parce que chaque mouvement exprime un rapport extérieur; ce que ne fait pas la pensée, qui est uniquement une détermination intérieure de l'être pensant. Lorsqu'une personne se considère elle-même au fond de la conscience, elle ne songe à rien de ce qui se passe hors d'elle, elle sent seulement en elle-même qu'elle pense. Il est donc non-seulement possible, mais il est nécessaire que les pensées soient des déterminations intérieures, sans nulle relation à des mouvements corporels. Dans les substances matérielles, au contraire, il ne peut absolument pas y avoir d'autres déterminations que celles qui expriment des rapports. Nulle substance composée et corporelle n'est apte à penser, et une substance pensante doit, de sa nature, être spirituelle et simple.

Il est digne de remarque que la *Logique* de Meier a été considérée et vantée par Kant comme la plus solide et la plus complète du XVIIIe siècle. Kant s'en servait lui-même comme base de ses leçons publiques.

Le mérite le plus durable de Meier consiste à avoir appris à la philosophie allemande à parler avec facilité et pureté la langue nationale; et par ce service il a contribué à préparer l'empire que cette philosophie exerça depuis Kant.

Voici les titres des ouvrages de Meier : *Essai d'une méthode d'explication universelle*, Halle, 1756, in-8; — *Métaphysique*, ib., 1756, 4 vol. in-8; — *Preuve que l'âme vit éternellement*, ib., 1754, in-8; — *Défense de l'ouvrage précédent*, ib., 1755; — *Preuve que la matière ne peut pas penser*; *Preuve de l'harmonie préétablie*, ib., 1740, in-8; — *Théorie des mouvements de l'âme*, ib., 1744, in-8; — *Essai d'un nouveau système sur l'âme des bêtes*, ib., 1756, in-8; — *Pensées sur l'état des âmes après la mort*; *Jugement sur le nouveau système de théodicée*; *Pensées sur la religion*; *Éléments des belles-lettres*, ib., 1754, 3 vol. in-8; — *Morale philosophique*, ib., 1753-1761, 5 vol. in-8; — *Considérations sur le penchant naturel à la vertu et au vice*, ib., 1776, in-8; — *Droit naturel*, ib., 1767, in-8; — *Essai sur la nécessité d'une révé-*

lation spéciale, ib., 1747, in-8; — *Examen de diverses matières appartenant à la philosophie*, ib., 1768-1771, 4 vol. in-8. C. Bs

MEINERS (Christophe) naquit en 1747 à Warstade, village du Hanovre. Son père était maître de poste, et sa mère une femme distinguée par son esprit et sa piété. Ses premières études se firent à Otterndorf, et au gymnase de Brême, où il se fit remarquer par un caractère ardent, porté à l'exagération. C'est à l'université de Gœttingue qu'il acheva son éducation, et c'est là aussi qu'en 1771 il fut nommé professeur de philosophie. Si, comme étudiant, il ne voulut jamais se ranger sous la bannière d'aucun de ses maîtres, quelque illustres qu'ils fussent, comme professeur, il eut à son tour peu d'empire et de succès. De fréquents voyages en Allemagne et en Suisse furent l'unique distraction de sa vie laborieuse. Membre très-assidu et très-actif de la Société royale de Gœttingue, récemment fondée par le grand Haller; intime ami de l'historien Spitler et du philosophe Feder, avec qui il publia plusieurs écrits, ce fut principalement par ses savants et curieux travaux sur l'histoire des universités qu'il fixa sur lui l'attention. Il leur dut l'honneur d'être invité par l'empereur Alexandre à perfectionner les universités russes et à en fonder de nouvelles dans ce vaste empire. Une des plus vives joies qu'éprouva Meiners, ce fut de voir toutes ses propositions accueillies à Saint-Pétersbourg et promptement réalisées. Il mourut le 1er mai 1810.

Meiners fut toute sa vie ce qu'il s'était montré dans son enfance. De bonne heure, en effet, il se signala par un goût prononcé pour l'indépendance. Apprendre toutes choses par lui-même, ne suivre d'autre direction que son propre jugement, son penchant personnel, voilà quelle fut sa constante ambition. A Gœttingue, au lieu d'assister aux cours de professeurs célèbres alors, il passait ses journées et ses nuits à épuiser toutes les richesses de la fameuse bibliothèque de cette université, et devint, par cette occupation ardente, un des érudits les plus étonnants de son époque. Son indépendance, néanmoins, fut plus apparente que réelle, et son immense lecture ne l'empêcha pas de se tromper dans la plupart de ses conjectures, et de hasarder des rapprochements réprouvés par le bon goût. Ce qui a fait le succès de ses nombreux écrits, c'est d'abord le style. Le langage de Meiners se distingue par la clarté, par la méthode, par un mélange de bon sens et de bonne foi qui attache et séduit le lecteur. Ce sont ces mérites qui nous expliquent comment ses ouvrages les plus érudits exercèrent de l'influence sur ses contemporains. De même que son opinion sur l'infériorité physique et morale des nègres fut invoquée en Angleterre par les défenseurs du trafic de la race noire, ainsi ses idées sur l'institut de Pythagore guidèrent plusieurs associations secrètes qui se formaient en Allemagne vers la fin du XVIIIe siècle.

Une seconde cause de l'espèce de popularité dont Meiners jouit longtemps, c'est le caractère pratique de ses productions. Dans toutes on remarque le désir de ramener les questions les plus spéculatives à une expression usuelle et sociale. Grâce à cet instinct d'application, Meiners devint l'un des adversaires, sinon les plus redoutables, du moins les plus persévérants de la philosophie spéculative du temps. Les derniers disciples de Leibniz et de Wolf, ensuite Kant et ses divers partisans, furent successivement l'objet de ses critiques, qu'il transporta en même temps dans le passé, en faisant une guerre acharnée à la scolastique, au mysticisme, en général à tout ce qui lui paraissait trop abstrait. Le philosophe du XVIIIe siècle, dont il avoua l'ascendant et la supériorité, dont il chercha à propager les doctrines et à pallier les erreurs, c'est J. J. Rousseau : et c'est comme un des disciples du philosophe génevois qu'il faut le considérer, à plusieurs égards.

Nous ne mentionnerons ici que les services rendus par Meiners à l'histoire de la philosophie et à la philosophie même. Comme historien, Meiners s'applique à montrer que l'unique, l'éternelle source du bonheur public et privé, c'est la vertu éclairée ; ou que la pierre de touche des opinions et des systèmes sur le bonheur et la vertu, consiste dans le progrès moral et l'accroissement de tous les genres de bien-être. C'est de ce point de vue qu'il juge le christianisme dans sa *Révision de la philosophie*, Gœttingue et Gotha, 1770, in-8; la philosophie de Kant dans son *Esquisse de la Psychologie*, 1786, ainsi que dans son *Histoire universelle de la morale*, 1801, 2 vol. in-8; les doctrines de Gall dans ses *Recherches sur l'entendement et la volonté de l'homme*, 1806, 2 vol. in-8.

Dans d'autres travaux historiques, Meiners fait preuve d'une intelligence plus vaste, plus compréhensive. Sous ce rapport il convient de citer son *Histoire des beaux-arts*, 1787 ; puis différents mémoires lus à l'Académie de Gœttingue, tels que trois *Dissertations sur la vie, la doctrine et les écrits de Zoroastre*, 1777 (en latin) ; l'*Histoire des réalistes et des nominalistes* (en latin), dans le tome XII des *Mémoires de l'Académie de Gœttingue;* plusieurs mémoires sur la religion des anciens peuples, particulièrement des Égyptiens, 1775 à 1790, *ib.*; mais principalement les deux écrits, qui le recommanderont toujours à l'estime de la postérité, à savoir, son *Historia doctrinæ de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore*, Lemgo, 1780, in-8, et son *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez les Grecs et les Romains*, Lemgo, 1781, 2 vol. in-8. Dans l'*Historia de vero Deo*, Meiners marque avec une ingénieuse précision les phases et les degrés par lesquels les sages de la Grèce se sont élevés jusqu'à la notion d'une intelligence suprême, à la fois distincte de la nature et de l'humanité ; et c'est à Anaxagore qu'il fait honneur de la découverte de ce fondement du spiritualisme ancien.

L'*Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez les Grecs et les Romains* est malheureusement restée inachevée. Elle s'arrête à Platon, dont Meiners méconnut la grandeur et le rôle historique. Toutefois elle a éclairé d'un jour nouveau plusieurs points essentiels et difficiles de la philosophie hellénique, en particulier le système moral et politique des pythagoriciens.

Comme philosophe, Meiners manque de force, de rigueur même, mais surtout de profondeur. Il se borne à une observation judicieuse, à une critique exercée. Habile à démêler, à dévoiler les parties faibles des systèmes connus, il semble incapable de pousser ses propres recherches jusqu'aux véritables problèmes de la science. Dès que les faits cessent d'être nombreux et positifs, Meiners chancelle et se trouble, parce qu'il n'a pas assez de foi dans le fait absolu de la pensée même et dans l'empire des idées antérieures ou supérieures aux données de nos sens. Cependant Meiners a enrichi la philosophie allemande d'une série d'études intéressantes sur l'anthropologie et la philosophie de l'histoire. Parmi ces études il n'est pas permis d'oublier le mémoire qui remporta devant l'Académie de Berlin le second ac-

cessit sur la question suivante : *S'il est possible de détruire les inclinations naturelles ou d'en réveiller que la nature ne nous a pas données, et quels seraient les meilleurs moyens d'affaiblir les mauvais penchants et de fortifier les bons?* Trois volumes de *Mélanges de philosophie* (1775-76), des *Éléments d'esthétique* (1787), des *Principes de morale* (1801), contiennent également bon nombre de morceaux de psychologie que l'historien de la philosophie n'est pas autorisé à dédaigner, et qu'on lirait encore aujourd'hui avec fruit. Enfin on peut citer encore : une *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, Lemgo, 1786, in-8 ; des *Mémoires sur l'histoire des opinions répandues pendant les premiers siècles après la naissance de J. C.*, Leipzig, 1782, in-8, et une *Biographie des savants célèbres*, 2 vol. in-8.

On peut consulter sur Meiners l'ouvrage de Reidel : *Mémoire sur Meiners*, in-8, Vienne, 1811.

C. Bs.

MELISSUS, né à Samos, florissait vers 444 avant J. C. Tout ce qu'on sait de sa vie, c'est qu'il joua un grand rôle politique dans sa patrie, et que même une fois ses concitoyens lui donnèrent le commandement d'une armée navale. Comme presque tous les philosophes de cette époque, il composa un ouvrage sur l'être et la nature, Περὶ φύσεως.

Par ses doctrines, Melissus se rattache entièrement à l'école éléatique. Vivant au milieu des populations ioniennes, il sentit vivement la nécessité de fortifier par la discussion les points de la doctrine éléatique qui étaient le plus en opposition avec la philosophie empirique des ioniens. On sait que pour Parménide les sens ne donnent rien de certain, partant rien de vrai ; que la seule conception rationnelle de l'être est digne d'occuper le philosophe, et que cet être intelligible est essentiellement et absolument un et immobile. Zénon, de son côté, démontrait aux ioniens qu'admettre la matière c'est admettre la divisibilité qui est la condition de l'étendue. Or, l'être est indivisible ; donc, la matière n'existe pas et n'est qu'une simple apparence. Melissus trouva ainsi la lutte engagée entre les empiriques et les éléates. Selon la conjecture ingénieuse et fort vraisemblable de M. Brandis (*Com. éléat.*, p. 208), on peut croire que Leucippe et Anaxagore avaient publié leurs écrits avant ceux de Melissus ; de sorte qu'entre les mains de ces deux hommes, le sensualisme avait repris une vigueur nouvelle, et pour détruire l'argument des éléates, tiré de la divisibilité de la matière à l'infini, Leucippe avait inventé l'hypothèse des atomes indivisibles.

Melissus crut pouvoir élargir la base de l'école d'Elée en faisant un emprunt aux notions de temps et d'espace, admises par les ioniens, notions que Parménide avait complétement négligées. Il déclare donc l'être infini, et applique cette idée d'infini au temps et à l'espace. Il ajoute que l'infini est un, et la première conséquence du principe qu'il pose, est que le temps et l'espace infinis sont identiques l'un à l'autre.

Rien ne peut être éternel, selon lui, sans être en même temps infini en étendue, et sans être tout. Il démontrait ensuite (Aristote, *de Gen. et corr.*, lib. I, c. VIII) que l'être est immuable ; qu'il n'y a de vide que parce que le vide n'est rien, par conséquent pas de mouvement puisque le mouvement implique le vide, s'éloignant ainsi de la pure doctrine de Parménide, aux yeux duquel la distinction du vide et du plein n'est qu'une affaire d'*opinion* et non de *science*.

Melissus va plus loin encore. Il distingue l'être de la matière, celle-ci étant multiple, variable, divisible, et celui-là étant éternel, immobile, indivisible. Il oublie ainsi, en se servant de l'indivisibilité de l'être pour nier l'existence de la matière, qu'il a donné l'étendue à l'être, puisqu'il l'a identifié avec l'espace infini, et qu'il a nié le vide. Il y avait donc là au fond une contradiction assez palpable, et il n'est pas étonnant qu'Aristote, qui d'ailleurs place Melissus bien au-dessous de Parménide, ait confondu l'être de Melissus avec la matière. L'auteur de la *Métaphysique* avait été ainsi plus frappé de l'admission de l'espace par Melissus, laquelle lui semblait entraîner l'existence des corps, que de la négation formelle de la matière par le même philosophe.

Sur la question de l'existence des dieux, Melissus, fidèle en cela aux traditions de son école depuis Xénophane, déclarait qu'il était impossible de rien savoir de certain, continuant sous la forme du doute les attaques de Xénophane contre les croyances aveugles de l'anthropomorphisme et de la mythologie d'Homère et d'Hésiode.

Les changements introduits par Melissus dans la doctrine éléatique, loin de fortifier cette doctrine, aboutirent donc à des contradictions qui devaient la ruiner. Aussi fut-il le dernier représentant de ce système. — Voy. les *Fragments de Melissus*, recueillis par Brandis, et l'*Essai sur Parménide*, par Fr. Riaux.

F. R.

MELLIN (Georges-Samuel-Alban), né à Halle, en 1755, mort à Magdebourg vers 1820, a contribué, par ses ouvrages, à faire comprendre et à populariser en Allemagne la philosophie de Kant. Voici la liste de ses écrits, tous publiés en allemand : *Sommaires et tables pour la Critique de la faculté de connaître*, de Kant, in-8, 2 parties, Zullichau, 1794-95 ; — *Fondements de la métaphysique du droit ou de la législation positive*, in-8, ib., 1796-98 ; — *Sommaires et tables pour les Principes métaphysiques de la science du droit*, de Kant, in-8, Iéna et Leipzig, 1800 ; — *Dictionnaire encyclopédique de la philosophie critique*, 6 vol. ou 12 livraisons in-8, Zullichau et Leipzig, 1797-1804 ; — *Langue technique de la philosophie critique, en forme de répertoire alphabétique*, in-8, Iéna et Leipzig, 1798 ; — *Supplément à la langue technique*, in-8, ib., 1800 ; — *Dictionnaire universel de la philosophie*, in-8, Magdebourg, 1805-7.

X.

MÉMOIRE, voy. ASSOCIATION DES IDÉES et INTELLIGENCE.

MENCIUS, voy. MENG-TSEU.

MENDELSSOHN (Moïse), philosophe allemand et écrivain distingué, naquit le 10 septembre 1729, à Dessau ; il était fils de Mendel, maître d'école juif (Mendel's sohn, fils de Mendel). Il puisa sa première instruction dans le Talmud, dans les livres saints, dans les écrits de Maimonide. La pauvreté de son père l'obligea de chercher, fort jeune encore, à gagner sa vie par lui-même en se livrant au commerce de colportage. En 1745 il se rendit à Berlin, où un israélite bienfaisant lui donna un logement dans une mansarde et l'admit gratuitement à sa table. Entré au service du grand rabbin Frænkel, il se mit à étudier Euclide et à apprendre le latin dans une grammaire et un dictionnaire qu'il avait acquis de ses épargnes laborieusement amassées. Après six mois d'étude il put lire une traduction latine de l'*Essai sur l'entendement humain*, par Locke. Enfin, le riche fabricant juif Bernard le reçut dans sa maison comme précepteur de ses enfants, puis comme surveillant de ses ouvriers, et assura sa fortune en l'associant à son industrie. Désormais il partagea son temps entre l'étude et le commerce. En 1754, grâce à son habileté au jeu des échecs, il fit la connaissance de Lessing, qui l'initia dans la

connaissance de la littérature allemande, dont il ne tarda pas à devenir un des organes les plus distingués. Il se lia aussi d'une grande amitié avec le jeune Thomas Abbt, qui mourut à vingt-huit ans avec la réputation d'un des premiers moralistes de sa nation. Sa liaison avec Lavater fut moins heureuse. L'insistance que mit celui-ci à le convertir au christianisme occasionna à Mendelssohn une maladie grave qui interrompit pour longtemps son activité littéraire. Quinze années plus tard il eut, au sujet du spinozisme de Lessing, avec Jacobi une vive discussion que l'on trouvera rapportée ailleurs (voy. Jacobi), et qui, jointe à un refroidissement, lui causa une maladie dont il mourut le 4 janvier 1786. Parti de si bas, il était devenu, à force de génie, de travail et de probité, un des philosophes les plus estimés de l'époque, un des meilleurs écrivains allemands, et le fondateur d'une noble famille encore florissante aujourd'hui.

Mendelssohn n'avait aucun de ces avantages extérieurs qui souvent mènent à la fortune. Il était petit, maigre, contrefait même ; mais dans ce corps chétif vivait une âme aussi grande par les qualités du cœur que par celles de l'esprit, qualités qu'annonçaient au dehors une bouche gracieuse, un front élevé et les plus nobles traits du visage. On l'a quelquefois surnommé le Socrate de l'Allemagne, comparaison ambitieuse qu'il n'aurait pas admise lui-même, mais que justifiaient la haute raison dont il a toujours fait preuve, et surtout cette satire fine et sans aigreur, cette noble ironie qui le distinguaient.

Nous ne saurions mieux faire, pour caractériser Mendelssohn comme écrivain et comme philosophe, que de citer le jugement qu'a porté sur lui Bouterweck, placé à une égale distance de l'admiration quelque peu exagérée de ses contemporains et de la critique orgueilleuse de nos jours. « Mendelssohn, dit Bouterweck, ne fut, pas plus que Sulzer, un de ces grands penseurs et de ces grands écrivains qui produisent dans les sciences des changements extraordinaires, ou impriment à l'art littéraire une direction nouvelle ; mais, ainsi que Sulzer, seulement avec un plus grand talent de métaphysicien, il savait à l'intérêt philosophique unir l'intérêt esthétique. Son éclectisme, qui le préservait de tout esprit exclusif dans ses jugements, le préservait aussi de toute imitation servile comme écrivain. Alors même qu'il s'empare des pensées d'autrui, il se montre original par la manière dont il les met en œuvre. Il était surtout attaché à l'école de Wolf, parce qu'il croyait y trouver la solidité et la précision dans le développement des idées, dont la philosophie française lui paraissait manquer ; il en faut d'autant plus admirer cette élégance et cette facilité de langage qu'il prête à la philosophie de Wolf, qualités entièrement étrangères à cette philosophie, et que l'on ne devait pas s'attendre à rencontrer chez lui, si l'on se rappelle l'éducation qu'il avait reçue. Nul autre écrivain allemand ne savait alors revêtir la pensée philosophique d'une élégance si simple et si noble à la fois sous la forme épistolaire ou du dialogue. . . »

Mendelssohn partagea ses veilles entre la philosophie et l'étude du judaïsme, qu'il avait à cœur de présenter dans toute sa pureté. Nous n'avons pas ici à apprécier ses travaux sur la religion de ses pères, bien que là encore il se montrât philosophe autant qu[illegible]. Ses principaux écrits philosophiques sont : *Lettres sur les sentiments*, in-8, Berlin, 17[illegible] ; — *Traité sur l'évidence dans les sciences métaphysiques*, Berlin, 1764, in-4, 2e édit., 1786 ; ouvrage couronné par l'Académie de Berlin ; — *Phédon*, dialogues sur l'immortalité de l'âme, in-8, ib., 1767 ; 6e édit., 1821 ; ouvrage traduit en presque toutes les langues de l'Europe, et notamment en français, par L. Haassmann, in-8, Paris, 1830 ; — *Matinées* ou *Entretiens sur l'existence de Dieu*, in-8, Berlin, 1785.

Le sujet principal des *Lettres sur les sentiments* est la nature du plaisir en général, et de celui qui résulte de la présence du beau en particulier. Le plus jeune des deux correspondants soutient que l'analyse de la beauté en détruit le plaisir, et que nous serions malheureux si nous réduisions nos sentiments à des notions claires et distinctes ; que le beau consiste en une idée confuse de quelque perfection, et que la réflexion la fait évanouir ; que la raison, sans doute, doit nous guider dans le choix de nos plaisirs, mais qu'il faut les goûter sans trop les raisonner. Son ami, plus mûr, rectifie cette manière de voir. Selon lui, le sentiment du beau n'admet ni des idées parfaitement claires, ni des idées tout à fait obscures ; l'objet du plaisir doit pouvoir supporter l'analyse, mais à l'analyse doit se joindre la synthèse, qui saisit un tout comme un ensemble plein de convenance et d'harmonie. Quoi de plus admirable que l'idée de l'univers, lorsqu'elle est fondée sur la connaissance des parties qui le composent, des lois qui le constituent ? Il distingue, du reste, entre le beau sensible et le beau intellectuel ou la perfection. Le premier suppose l'unité dans la variété, et le plaisir qui en résulte a son principe dans notre nature bornée ; Dieu ne le connaît point. La perfection, au contraire, ce n'est pas l'unité, mais l'harmonie dans la variété, et la satisfaction qu'elle donne à sa source dans notre nature supérieure, dans la force positive de l'âme ; Dieu en jouit éminemment. Le beau se transmet à la raison par les sens. La perfection, beauté supérieure et toute divine, est une intuition de la raison. Le beau possible est superficiel et relatif ; la perfection est absolue et au fond même des choses. La beauté est l'imitation sensible de la perfection, l'image terrestre de la beauté divine. Tout plaisir, en définitive, se fonde sur l'idée d'une perfection soit sensible, soit intellectuelle, et le plaisir a une triple source : l'unité dans la variété, ou le beau sensible ; l'harmonie dans la variété, ou la perfection intellectuelle ; enfin une amélioration dans notre état physique, le plaisir sensuel. La musique seule réunit les trois genres de plaisirs. Les dernières lettres traitent du suicide et n'offrent rien de bien remarquable.

Le traité de l'*Évidence* est une réponse à la question proposée par l'Académie de Berlin : « Les vérités philosophiques sont-elles susceptibles d'une évidence pareille à celle des sciences mathématiques ? » Selon Mendelssohn, l'évidence se compose de la certitude qui résulte de la démonstration et de la clarté qui impose la conviction et la rend facile. Il ne s'agit donc pas seulement de savoir si les vérités de la métaphysique peuvent être démontrées comme les propositions de la géométrie, mais encore si elles sont susceptibles d'être présentées avec la même clarté. Selon lui, les vérités philosophiques sont tout aussi certaines ; mais elles ne sont pas aussi évidentes que les propositions des mathématiques, en tant que l'évidence suppose un tel degré de clarté qu'il est impossible de se refuser à sa lumière et d'éprouver la moindre répugnance à l'accepter. Il se fait fort de prouver que les vérités de la métaphysique peuvent être ramenées à des principes tout aussi certains

que les axiomes de la géométrie; seulement le raisonnement par lequel se fait cette réduction n'a pas le même degré de clarté et d'évidence invincible que les vérités mathématiques; et il expose ici, sur la nature de ce genre de connaissance, des idées encore dignes d'attention. Toute la géométrie, dit-il, n'est que le développement de la notion de l'étendue, au moyen du principe de contradiction ou de l'identité : toutes ses propositions sont démontrées identiques avec l'idée primitive d'étendue. La certitude géométrique est fondée uniquement sur l'identité invariable d'une notion donnée avec les idées qui y sont implicitement renfermées et que l'analyse en fait sortir.

Recherchant ensuite le degré d'évidence dont est susceptible la métaphysique, il dit qu'en général la philosophie est la science des *qualités* des choses, tandis que les mathématiques sont la science des *quantités*. La métaphysique générale ne considère que les qualités et leurs rapports, abstraction faite des choses. Elle fait l'analyse des notions données, et développe les richesses infinies qui y sont renfermées; et les propositions que l'analyse produit ainsi sont aussi certaines que les vérités mathématiques; seulement elles ne s'imposent pas aux esprits avec la même force que celles-ci. Ce désavantage provient de trois causes : d'abord la philosophie n'a pas à sa disposition des signes aussi exacts que la science mathématique; son langage est plus ou moins arbitraire. Ensuite les qualités des choses sont si intimement liées entre elles, qu'il est impossible d'en expliquer une sans connaître toutes les autres. De là, la nécessité, à chaque pas, de revenir sur les principes, les éléments. Enfin, les qualités étant déterminées, il s'agit d'entrer dans le domaine de la réalité, chose facile pour la géométrie, qui peut s'en rapporter au témoignage des sens, tandis que pour la philosophie, ce témoignage est lui-même soumis à la critique, et que sa tâche est précisément de se tenir en garde contre les simples apparences. Un autre avantage que les mathématiques ont sur la philosophie, c'est qu'elles trouvent toujours les esprits disposés à accepter le résultat de la discussion, quel qu'il soit. La vérité géométrique n'a d'autre ennemi à vaincre que l'ignorance; nul préjugé, nul intérêt, nulle passion ne vient résister à son évidence. En philosophie, au contraire, chacun a pris parti d'avance et oppose à la démonstration de la vérité ses opinions préconçues.

Dans la troisième partie de son traité, Mendelssohn recherche le degré d'évidence que comporte la théologie naturelle. Quelle fécondité merveilleuse, s'écrie-t-il, que celle des idées de Dieu et de ses attributs? L'idée de Dieu étant donnée, l'analyse en fait sortir par un développement nécessaire toutes les perfections divines. L'athée même accepte le résultat de cette analyse, comme l'idéaliste admet la géométrie, mais sans en reconnaître l'objet pour réel. C'est là qu'est la difficulté : il faut établir la réalité objective de l'idée de Dieu. Le meilleur argument pour cela, c'est l'argument ontologique, fondé sur le principe de la *raison suffisante*, instrument merveilleux qui sert à lier entre elles toutes les vérités, qui en fait l'harmonie et l'unité.

Les principes généraux de la morale sont susceptibles d'une évidence entière. Les lois morales ont, selon Mendelssohn, la même universalité et la même certitude que les lois de la nature, parce qu'elles sont l'expression authentique de notre nature raisonnable. Aussi, théoriquement, tous les hommes cultivés les reconnaissent; mais dans la pratique, on le sait trop, c'est autre chose.

Le *Phédon* est une imitation de Platon; c'est peut-être l'ouvrage le plus solide, sous la forme la plus attrayante, sur la grande question de l'immortalité de l'âme avant Kant. Mendelssohn le publia pour répondre aux doutes dont le jeune Abbt lui avait fait confidence sur la destinée humaine. A l'exemple de Platon, il met dans la bouche de Socrate, s'entretenant à sa dernière heure avec ses disciples, les arguments qui doivent établir l'immortalité de l'âme. Dans le premier dialogue, il suit Platon assez fidèlement, ne modifiant guère que l'expression de ses arguments. Seulement il a beaucoup adouci la violente diatribe de Platon contre le corps et ses besoins, comme trop peu conforme aux idées actuelles. Dans le second dialogue, Mendelssohn a substitué à la faible argumentation de Platon concernant l'immatérialité de l'âme, une démonstration meilleure et plus moderne. Dans le troisième dialogue enfin, Socrate ne s'exprime plus comme il l'a fait dans le *Phédon*, mais il pense et raisonne, comme il l'aurait fait s'il avait vécu au XVIIIe siècle, et s'il avait pu connaître Descartes et Leibniz. Mendelssohn n'aspire pas à l'originalité; ce qui lui importe, dit-il, ce n'est pas d'être neuf, mais vrai. Il revendique cependant comme lui appartenant en propre ce qu'il fait dire à Socrate sur l'harmonie des vérités morales, sur le système de nos droits et de nos devoirs. La perfectibilité infinie de nos facultés intellectuelles, les devoirs infinis que la conscience nous impose, cette soif de félicité que rien sur la terre ne peut satisfaire, assurent à l'homme une durée continue et infinie. Il y a des devoirs qui seraient déraisonnables, si la mort était le dernier terme de son existence. Sans l'immortalité, la mort par dévouement, qui est, au jugement de tous, l'action la plus sublime et le devoir suprême serait une absurdité.

L'ouvrage intitulé *Matinées*, et qui parut en 1785, expose les entretiens que Mendelssohn eut réellement avec son fils, son gendre et un de leurs amis, sur l'existence de Dieu. Après des discussions préliminaires sur des questions de critique et d'ontologie, notamment sur les caractères de la vérité et de l'évidence, où l'on retrouve partout le disciple de Leibniz, quelque peu ébranlé cependant par les objections de Kant, Mendelssohn établit les axiomes suivants : « Ce qui est vrai doit pouvoir être connu comme tel par une intelligence positive. » — « Ce dont l'existence ne peut être reconnue par aucune intelligence positive n'existe pas réellement; c'est ou une illusion, ou une erreur. » — « Ce dont la non-existence ne peut être conçue par aucun être raisonnable, existe nécessairement. Une idée qui ne peut être conçue sans réalité objective doit être, par là même, considérée comme réelle. » Mendelssohn passe ensuite en revue les diverses méthodes d'établir l'existence de Dieu. La théorie des attributs de Dieu, l'idée en étant donnée, est de toute évidence; mais, pour en établir la réalité, plusieurs raisonnements ont été proposés sans entraîner l'assentiment universel. Ou bien l'on conclut *a posteriori* de l'existence du monde ou de l'existence du *moi* à celle de Dieu, comme en étant la cause nécessaire; ou bien, procédant *a priori*, l'on conclut de l'idée même d'un être nécessaire et infini à son existence réelle et objective. Mendelssohn apprécie ces divers arguments à la lumière du bon sens, du sens commun, qu'il considère comme une faculté ou une autorité supérieure à la raison individuelle, et sur lequel

il importe de s'orienter lorsque la spéculation nous a trop écartés de la route battue. C'est ici que se trouve ce passage remarquable qui a fourni à Kant le sujet de son petit écrit : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* « Toutes les fois, dit Mendelssohn (*Matinées*, § 10), que la spéculation paraît trop m'éloigner de la grande route du sens commun, je m'arrête et cherche à m'orienter. Je reporte mes regards vers le point d'où je suis parti, et je cherche à mettre d'accord mes deux guides, le sens commun et la spéculation individuelle. L'expérience m'a appris que le plus souvent le droit est du côté du sens commun, et il faut que la raison se prononce avec beaucoup de force pour le résultat de la spéculation pour que je me décide à m'en rapporter à celle-ci. Il faut même, dans ce cas, qu'elle me montre avec évidence comment le sens commun a pu s'égarer de la bonne route, et qu'elle me convainque que la persistance de celui-ci dans un avis contraire est pure obstination. »

L'idéalisme ne réussira jamais à faire revenir le sens commun de sa croyance à la réalité du monde extérieur; mais il fait naître des doutes qui affaiblissent la démonstration de l'existence de Dieu, fondée sur la contemplation de l'univers. Au lieu donc de s'engager dans de subtiles discussions avec les idéalistes, il vaut mieux fonder cette existence sur la mienne, qui est indubitable. Mendelssohn réfute ensuite la philosophie atomistique, qui fait naître l'univers du hasard et qui admet une série infinie de causes et d'effets sans commencement et sans fin, et il reproduit l'optimisme de la *Théodicée* de Leibniz. Mais la partie la plus importante de ces entretiens est la réfutation du panthéisme, et particulièrement du spinozisme. Il admet cependant un panthéisme plus pur qui, au point de vue pratique, peut se concilier parfaitement avec la piété et la vraie moralité, et à cette occasion il prend la défense de son ami Lessing, que Jacobi venait d'accuser de spinozisme. Il termine cette partie de l'argumentation, qui a pour objet d'établir l'existence de Dieu, comme être nécessaire, sur les faits donnés dans l'expérience, par un argument de son invention. Se fondant sur l'axiome que tout ce qui est doit être l'objet d'une intelligence quelconque, Mendelssohn conclut de l'imperfection de la connaissance que nous avons de nous-mêmes à l'existence d'un entendement infini. Il doit y avoir nécessairement un être pensant qui connaisse de la manière la plus parfaite et avec le plus haut degré d'évidence, non-seulement moi même avec tout ce que je suis, mais encore l'ensemble de toutes les possibilités, et l'ensemble de toutes les réalités comme réelles, en un mot, l'ensemble et l'harmonie de toutes les vérités : il existe donc une intelligence infinie.

Le traité se termine par l'examen des arguments proposés pour prouver *a priori* l'existence d'un être tout parfait, nécessaire, absolu. Mendelssohn s'applique ici à justifier et à perfectionner l'argument d'Anselme de Cantorbery, reproduit sous une autre forme par Descartes, et attaqué par Kant comme concluant de la simple possibilité à la réalité. Il convient que de la seule possibilité logique d'un être fini l'on ne pourrait conclure légitimement à son existence réelle, parce qu'il pourrait n'être qu'une simple modification de soi-même, un être idéal, imaginaire. Mais l'idée d'un être nécessaire, infini, ne saurait être considérée comme une modification de moi; ou je ne puis la concevoir, ou bien elle est l'expression d'un être réel. Pour en établir la réalité, il suffit donc d'en prouver la possibilité logique. L'être infini existe par cela seul que je puis le concevoir comme tel. Or, cette possibilité logique a été établie par Leibniz, et Mendelssohn abonde entièrement dans son sens, même après les objections de Kant. L'être nécessaire, dit-il, réunit tous les caractères affirmatifs ou positifs au degré le plus éminent. On ne peut concevoir l'un sans l'autre. Il impliquerait donc de concevoir l'être infini sans le prédicat affirmatif de l'existence. L'idée en est absurde et contradictoire, tant qu'on la conçoit sans l'attribut de l'existence réelle. Sans le caractère de la réalité, cette idée s'évanouit. La raison produit avec nécessité l'idée d'un être infini, absolu, nécessaire : donc il existe; il existe aussi sûrement que la raison elle-même : il faut renoncer à celle-ci, la nier, ou admettre avec elle l'existence de Dieu. Il est incontestable que Mendelssohn a ajouté une grande force à l'argumentation de saint Anselme, de Descartes et de Leibniz. Deux volumes de *Mélanges philosophiques* ont été publiés avec une notice sur la vie de Mendelssohn par Jenisch, Berlin, 1789, in-8.

Ses *Œuvres complètes* ont été publiées, avec sa *Vie*, à Vienne, en 1838, 1 volume grand in-8.

On peut consulter : *Vie et opinions de Mendelssohn, et esprit de ses œuvres*, Hambourg, 1787, in 8; — *Examen des matinées de Mendelssohn*, par L. H. Jacob, avec une *Dissertation* de Kant, Leipzig, 1786, in-8; — J. Willm. *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846, 4 vol. in-8. J. W.

MÉNÉDÈME, surnommé d'Érétrie à cause de son origine, et fondateur d'une école très-obscure qui porta le même nom, florissait à peu près trois cents ans avant J. C. Envoyé par les Érétriens en garnison à Mégare, il entendit les leçons de Platon, qui s'était réfugié momentanément dans cette ville, et ne tarda pas à le suivre à Athènes. Mais, entraîné par son ami Asclépiade de Phlius, il retourna à Mégare, où il s'attacha à Stilpon, un des philosophes les plus célèbres de l'école mégarique. Enfin, après avoir quitté l'école de Mégare pour celle d'Élis, fondée par Phédon, il se plaça, comme nous venons de le dire, à la tête d'une école nouvelle connue sous le nom d'Érétrie. Il enseignait ses doctrines dans sa ville natale, où il jouait en même temps, comme homme politique, un rôle important. Élevé au rang de premier sénateur, il fut chargé auprès de Ptolémée, de Lysimaque, de Démétrius Poliorcète, de plusieurs négociations dont il sortit à son honneur et qui lui acquirent l'estime de ces princes. Le fils de Démétrius, Antigone Gonatas, lui témoignait une estime particulière et se faisait gloire d'être son disciple. Devenu pour cela même suspect à ses concitoyens, et ayant à répondre à une accusation de trahison, il se réfugia auprès d'Antigone et mourut de tristesse; d'autres disent qu'il se laissa mourir de faim, à l'âge de soixante-quatorze ans. Ménédème n'ayant rien écrit et les ouvrages des anciens qui auraient pu nous éclairer sur son enseignement ayant péri, nous ne pouvons avoir que des idées très-vagues sur sa philosophie. Il devait se rapprocher beaucoup de l'école mégarique, et particulièrement de Stilpon, pour lequel il professait une vive admiration. Nous savons, en effet (Diogène Laërce, liv. II), qu'il excellait dans cette dialectique subtile et frivole dont nous trouvons la plus haute expression dans Eubulide. Il rejetait toutes les propositions négatives et composées, c'est-à-dire hypothétiques, n'admettant que les propositions affirmatives et simples; ce qui nous fait supposer qu'il n'admettait point de division ni de partage dans la vérité, et que l'idée du possible se confond pour

lui avec celle du nécessaire ; en d'autres termes, qu'il ne reconnaissait, avec les disciples d'Euclide, que l'Être absolu, nécessairement un. En effet, si on laisse subsister les propositions hypothétiques et négatives, le dilemme est possible ; or, le dilemme n'est pas autre chose que la division d'un tout dans ses parties.

Cette même unité, qu'il cherchait à établir par la dialectique, était aussi le but et le caractère de sa morale. D'abord, il distinguait le bien de l'utile ; puis il le montrait le même dans toutes les vertus que nous distinguons, et ces vertus elles-mêmes n'étaient à ses yeux que des expressions différentes d'une seule idée. Enfin, il atteignait le but suprême de la philosophie en confondant, comme nous l'apprenons de Cicéron (*Académ.*, liv. II, ch. XLII), le bien avec le vrai, en soutenant que tout est dans l'esprit et dans cette faculté de l'esprit par laquelle nous connaissons la vérité : *Omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cernerctur.* D'après Simplicius (*Comment. in Physicam Aristotelis*, f° 20), Ménédème et ses disciples portaient tellement loin l'horreur des distinctions, qu'ils ne voulaient pas même admettre qu'une chose puisse être affirmée d'une autre; ils ne reconnaissaient pour absolument certains que les jugements identiques; par exemple, lorsqu'on dit : L'homme c'est l'homme, le blanc c'est le blanc. — Il a existé un autre philosophe du nom de Ménédème, qui était disciple de Colotès de Lampsaque, et professait les principes de l'école cynique. Diogène Laërce (liv. VI, ch. CII) raconte qu'il avait l'habitude de se montrer en public dans le lugubre appareil sous lequel on représentait les Furies, avec une longue robe noire nouée d'une ceinture écarlate, et se disant envoyé des enfers pour surveiller les méfaits des hommes. Pour les ouvrages à consulter, voy. MÉGARIQUE.

MENG-TSEU, dont le nom a été latinisé en celui de Mencius, est un philosophe chinois qui florissait dans la première moitié du IVe siècle avant notre ère, à la même époque où florissaient aussi en Grèce, Socrate, Platon et Aristote. Il naquit dans la ville de Tséou, actuellement dépendante de Yen-tchéou-fou de la province de Chan-toung (orient montagneux), où l'on voit encore aujourd'hui son tombeau. Ce tombeau, d'après la grande géographie impériale publiée à Pékin, en 1744, est situé à gauche de la grande route qui passe au midi de la ville cantonale de Tséou.

Le père de Meng-tseu, qui se nomma pendant sa vie Meng-kho, mourut peu de temps après la naissance de son fils. Sa mère était une femme restée en vénération dans la mémoire des Chinois, pour les soins assidus et éclairés qu'elle prit de l'éducation de son enfant. Persuadée que les mauvais exemples exercent une influence pernicieuse sur l'esprit des jeunes gens, elle changea deux fois de demeure pour ne pas laisser pervertir l'esprit et les penchants de son fils. La maison où elle demeurait d'abord était située près de celle d'un boucher ; elle s'aperçut qu'au moindre cri des animaux qu'on égorgeait, le petit Meng-kho accourait assister à ce spectacle, et qu'ensuite il tâchait d'imiter ce dont il avait été témoin. Craignant un tel voisinage, elle alla demeurer dans la proximité de plusieurs sépultures. Les parents de ceux qui y reposaient venaient souvent pleurer sur leur tombe et y faire les offrandes accoutumées. Meng-kho prit bientôt plaisir à ces cérémonies et s'amusait à les imiter. Sa mère s'en inquiéta encore et s'empressa de chercher une habitation qui pût favoriser les dispositions si prononcées de son fils à imiter ce qui frappait habituellement ses yeux. Elle se logea donc pres d'une école de jeunes gens. C'est peut-être à cette sollicitude de sa mère que Meng-tseu doit l'honneur d'être compté au nombre des plus illustres philosophes de la Chine. Aussi, dans les livres de morale et d'éducation chinois, l'exemple est-il vivement recommandé, et on y trouve, pour ainsi dire, reproduite à chaque page, cette phrase devenue proverbiale : « La mère de Meng-tseu choisit un voisinage. »

Meng-tseu est un philosophe qui mérite d'être soigneusement étudié, non-seulement à cause de ses connaissances étendues pour son pays et son époque, mais encore à cause de la tournure vive et originale de son esprit. Il se fit le disciple de Tseu-sse, digne descendant de Confucius (voy. ce mot); et, à l'école de ce sage, il avança rapidement dans la connaissance des doctrines du maître, lesquelles, au reste, n'étaient au fond que la doctrine des anciens sages, comme Confucius lui-même ne cessait de le déclarer.

Meng-tseu eut bientôt lui-même des disciples. Il voyagea avec eux, comme c'était alors l'usage, dans différents États de la Chine, pour s'instruire et instruire les princes qui régnaient sur des populations divisées. Vivant à une époque et dans un pays où la politique était une partie intégrante de la morale, sinon la morale elle-même, Meng-tseu, par la nature de son esprit aussi bien que par ses principes, fut moins porté que tout autre à les séparer. Aussi le livre qu'il a laissé et qui porte son nom (le *Meng*, en deux parties) offre-t-il à un haut degré l'union étroite de ces deux sciences.

Sa politique paraît avoir été plus décidée et plus hardie que celle de son maître Confucius. Moins grave, mais plus vif et plus pétulant que ce dernier, pour lequel il professait la plus haute admiration, il prend son adversaire, quel qu'il soit, prince ou autre, corps à corps, et, de déduction en déduction, de conséquence en conséquence, il le mène droit à l'absurde; il le serre de si près qu'il ne peut lui échapper. Aucun philosophe oriental ne pourrait peut-être offrir plus d'attraits à un lecteur européen, surtout à un lecteur français, que Meng-tseu, parce que ce qu'il y a de plus saillant en lui, quoique Chinois, c'est l'esprit. Il manie parfaitement l'ironie. On en jugera par quelques citations.

« Meng-tseu étant allé rendre visite à Hoeï, roi de l'État de Liang, le roi questionna le philosophe sur l'art de régner, en disant qu'il ne pouvait arriver à faire tout le bien qu'il avait envie de faire.

« Meng-tseu lui répondit : S'il se trouvait un homme qui dît au roi : Mes forces sont suffisantes pour soulever un poids de trois mille livres, mais non pour soulever une plume ; ma vue peut discerner le mouvement de croissance de l'extrémité des poils d'automne de certains animaux, mais elle ne peut discerner une voiture de bois qui suit la grande route ; roi, auriez-vous confiance en ses paroles?

« Le roi dit : Aucunement. — Si l'homme ne soulève pas une plume, c'est qu'il ne fait pas usage de ses forces; s'il ne voit pas la voiture en mouvement chargée de bois, c'est qu'il ne fait pas usage de sa faculté de voir ; si les populations ne reçoivent pas de vous les bienfaits qu'elles ont droit d'en attendre, *c'est que vous ne faites pas usage de votre faculté bienfaisante.* C'est pourquoi, si un roi ne gouverne pas comme il doit gouverner, c'est *parce qu'il ne le veut pas*, et non *parce qu'il ne le peut pas !*

« Le roi ajouta : En quoi diffèrent les apparences du mauvais gouvernement par *mauvais vouloir* ou par *impuissance ?*

« Meng-tseu répondit : Si l'on conseillait à un

homme de prendre la montagne Taï-chan sous son bras, pour la transporter dans l'Océan septentrional, et que cet homme dît : *Je ne le puis*, on le croirait, parce qu'il dirait la vérité apparente et réelle ; mais si on lui ordonnait de rompre un jeune rameau d'arbre, et qu'il dît encore : *Je ne le puis*, on ne le croirait pas, parce qu'il serait évident qu'il y aurait de sa part *mauvais vouloir* et non *impuissance*. De même, le roi qui ne gouverne pas bien comme il devrait le faire, n'est pas à comparer à l'homme essayant de prendre la montagne Taï-chan sous son bras pour la transporter dans l'Océan septentrional, mais à l'homme disant ne pouvoir rompre le jeune rameau d'arbre. » (*Meng-tseu*, livre I, ch. VII.)

Nous citerons encore la belle dissertation de notre philosophe *sur la nature de l'homme*.

« Kao-tseu dit : La nature de l'homme ressemble au saule flexible ; l'équité ou la justice ressemble à une corbeille ; on fait avec la nature de l'homme l'humanité et la justice, comme on fait une corbeille avec le saule flexible.

« Meng-tseu dit : Pouvez-vous en respectant la nature, l'essence propre du saule, en faire une corbeille ? Vous devez, d'abord, rompre et dénaturer le saule flexible, pour pouvoir, ensuite, en faire une corbeille. S'il est nécessaire de rompre et de dénaturer le saule flexible pour en faire une corbeille, alors ne sera-t-il pas nécessaire aussi de rompre et de dénaturer l'homme pour le faire humain et juste ? Vos paroles porteraient les hommes à détruire en eux tout sentiment d'humanité et de justice.

« Kao-tseu continuant dit : La nature de l'homme ressemble à une eau courante : si on la dirige vers l'orient, elle coule vers l'orient ; si on la dirige vers l'occident, elle coule à l'occident. La nature de l'homme ne distingue pas entre le *bien* et le *mal*, comme l'eau ne distingue pas entre l'*orient* et l'*occident*.

« Meng-tseu dit : L'eau assurément ne distingue pas entre l'orient et l'occident ; mais ne distingue-t-elle pas, non plus, entre le *haut* et le *bas* ? L'homme est *naturellement bon*, comme l'eau coule *naturellement en bas*. Il n'est aucun homme qui ne soit *naturellement bon*, comme il n'est aucune eau qui ne coule *naturellement en bas*.

« Maintenant, si, en comprimant l'eau, vous la faites jaillir, vous pourrez la faire dépasser votre front. Si en lui opposant un obstacle, vous la faites refluer vers sa source, vous pourrez alors la faire dépasser une montagne. Appellerez-vous cela la *nature* de l'eau ? — C'est un effet de la contrainte.

« Les hommes peuvent être conduits à faire le mal, leur nature le permet aussi.

« Kao-tseu dit : J'appelle *nature* la vie.

« Meng-tseu répliqua : Appelez-vous la vie *nature*, comme vous appelez le blanc *blanc* ?

« Oui.

« Selon vous, la blancheur d'une plume blanche est-elle la même que la blancheur de la neige blanche ? ou la blancheur de la neige blanche est-elle la même que la blancheur de la pierre précieuse nommée *yu* ?

Oui.

Cela posé, la nature du chien est-elle donc la même que la nature du bœuf, et la nature du bœuf la même que la nature de l'homme ?

« Kao-tseu reprit : Les aliments et les couleurs appartiennent à la nature. L'humanité est intérieure, non extérieure ; l'équité ou la justice est extérieure et non intérieure.

« Meng-tseu répliqua : Comment entendez-vous que l'humanité est *intérieure* et la justice *extérieure* ?

« Si cet homme est vieux nous disons qu'il est un *vieillard* ; la vieillesse n'est pas en nous ; de même, si un tel objet est blanc, nous le disons *blanc* ; la blancheur étant en dehors de lui, c'est ce qui fait que je l'appelle *extérieure* ?

« Le philosophe répliqua : Si la blancheur d'un cheval blanc ne diffère pas de la blancheur d'un homme blanc, vous direz donc qu'un vieux cheval ne diffère pas d'un homme vieux ? Le sentiment de justice qui nous porte à révérer la vieillesse, existe-t-il dans la vieillesse elle-même ou dans nous ? etc. »

Dès l'époque de Meng-tseu et même bien avant, les opinions les plus diverses sur le *bien* et le *mal*, sur le *juste* et l'*injuste*, en un mot, sur les principes les plus contraires, avaient été exprimées et soutenues ouvertement en Chine par des hommes qui faisaient profession d'enseigner la vérité et de la posséder. Il y avait donc plusieurs *écoles* opposées de morale et de philosophie, comme on peut s'en convaincre par les passages suivants du livre de Meng-tseu :

« Il n'apparaît plus de sages rois pour gouverner l'empire ! Les princes et les vassaux se livrent à la licence la plus effrénée ; les lettrés de chaque endroit professent les principes les plus opposés et les plus étranges ; les doctrines des sectaires Yang-tchou et Mé-ti remplissent l'empire ; et les doctrines officielles professées dans l'empire, si elles ne rentrent pas dans celles de Yang, rentrent dans celles de Mé. La secte de Yang rapporte tout à soi ; elle ne reconnaît pas de princes ou de supérieurs ; la secte de Mé aime tout le monde indistinctement ; elle ne reconnaît pas de parents. — Ne point reconnaître de parents, ne point reconnaître de princes ou de supérieurs, c'est être comme des bêtes brutes et des bêtes fauves.

« Moi, ajoute Meng-tseu, effrayé des progrès de ces mauvaises doctrines, je défends celle des saints hommes des temps passés. Je combats Yang et Mé. Je repousse leurs propositions corruptrices, afin que des prédicateurs pervers ne surgissent pas de nouveau dans l'empire pour les répandre. Une fois que ces doctrines perverses sont entrées dans les cœurs, elles corrompent les actions, elles corrompent tout ce qui constitue l'existence sociale. » (*Meng-tseu*, liv. I, ch. VI, § 9.)

Si Meng-tseu vivait de nos jours, il aurait encore à combattre les sectes de Yang et de Mé qui ont changé de noms sans changer de doctrines. N'est-ce pas un fait singulier, et en même temps rassurant pour la société, que cette apparition si ancienne dans le monde, de doctrines qui se croient aujourd'hui nouvelles et appelées à la transformation prochaine des sociétés modernes, lorsque leur défaite date déjà de plus de deux mille ans !

Meng-tseu, à l'exemple de son maître Khoung-tseu, considérait la philosophie comme la grande institution du genre humain, sans laquelle il n'y a que troubles et confusion pour les sociétés livrées à toutes les séductions des plus mauvaises passions, des plus funestes doctrines. Aussi fit-il de la philosophie confucienne un grand et noble apostolat qui ne cessa qu'avec sa vie.

L'ouvrage de Meng-tseu est le quatrième de ceux que l'on nomme en chinois les *Ssé-chou* ou *les Quatre livres de Khoung-tseu et de Meng-tseu*, lesquels sont les livres classiques par excellence de la Chine, enseignés dans toutes les écoles publiques et privées. Ils ont été expliqués et commentés par les philosophes et les moralistes les plus célèbres de l'école officielle des lettres, et ils sont continuellement dans les mains de tous ceux qui, en voulant orner leur intelligence, désirent encore posséder la connaissance de ces vérités éternelles qui sont la base la plus solide

des sociétés humaines. Meng-tseu mourut vers l'an 314 avant J. C., à l'âge de quatre-vingt-quatre ans.

Le livre de Meng-tseu a été traduit plusieurs fois en langue européenne. Voici ces traductions par ordre de dates : par le P. Noël, dans ses *Sinensis imperii libri classici sex*, in-8, Prague, 1711 ; — par M. Stan. Julien, sous ce titre : *Meng-tseu, vel Mencium inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, etc., Confucio proximum edidit, etc.*, in-8, Paris, 1824-1829 ; — par le Rév. Collie, en anglais dans ses *Four-Books*, Malacca, 1828 ; et en français par l'auteur de cette *Notice*, dans les *Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1840, gr. in-8 à 2 col., et dans le volume de la Bibliothèque Charpentier, intitulé *Confucius* et *Mencius* ou *les Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, gr. in-18, ib., 1841. Ce dernier ouvrage a déjà eu depuis plusieurs éditions. G. P.

MÉNIPPE, philosophe cynique, originaire de Gandara en Phénicie, commença par être esclave ; puis, étant parvenu à se faire affranchir, il s'établit à Thèbes, où il fut admis au nombre des citoyens. Selon Diogène Laërce (liv. VI), il s'y serait livré au métier d'usurier et y aurait acquis une fortune assez considérable. Dépouillé par des voleurs de ces richesses mal acquises, ou ne pouvant supporter les railleries que lui attirait sa conduite, il se serait pendu de désespoir. Mais cette imputation ne paraît guère fondée lorsqu'on songe que Lucien, qui n'était pas un ami des philosophes, nous représente constamment Ménippe dans ses *Dialogues* comme un cynique parfaitement convaincu et désintéressé, plein de mépris pour la vie, pour la fortune et pour toutes les chimères dont se nourrissent notre vanité et notre ambition. C'est précisément lui qu'il oppose aux hypocrites de philosophie. Ménippe avait composé treize livres de satires dont il ne nous reste rien que les titres conservés par Diogène Laërce. Nous savons seulement qu'ils étaient écrits en prose et en vers parodiés des plus grands poëtes. Varron, à ce que nous apprend Cicéron (*Académ.*, liv. I), en avait fait une imitation très-heureuse, où les maximes d'une haute philosophie étaient mêlées aux saillies les plus piquantes. Malheureusement, l'œuvre de Varron a péri comme celle de Ménippe, et il ne nous reste plus, pour nous donner une idée de celle-ci, devenue le type d'un genre, que le dialogue de Lucien intitulé *la Nécyomancie*. X.

MENNENS (Guillaume), né à Anvers dans la seconde moitié du XVIe siècle, est inscrit par quelques nomenclateurs au nombre des philosophes. Le seul ouvrage qu'ils lui attribuent a pour titre : *Aurei velleris, sive sacræ philosophiæ vatum selectæ, etc., libri tres*, in-4, Anvers, 1604. Adversaire passionné d'Aristote et des péripatéticiens scolastiques, Mennens reconnaît pour son maître François Georgi, de Venise. Où peut-il aller sous la conduite d'un tel guide ? On le soupçonne. Avant tous les arts, avant toutes les sciences, il place la chimie, et il ne dissimule pas que l'objet premier de la chimie est la recherche de la pierre philosophale. Ces rêveries nous intéressent peu ; faisons simplement remarquer que, dans son dédain pour la prudence aristotélique, Mennens renouvelle les hypothèses les plus compromises des platoniciens les plus téméraires. Ainsi, posant la matière comme le premier sujet de toute génération, il croit à l'existence primordiale de cette matière encore dépourvue de toute détermination. Recherchant ensuite ce qui a dégagé de ce chaos les essences individuelles, il dit que ce n'est pas la forme, mais que c'est la lumière, la lumière étant définie l'élément substantiel du composé. Cette thèse est celle de Ménandre, le gnostique, et de Bardesane ; c'est le manichéisme. Mennens donne ensuite dans tous les écarts de l'idéologie ultra-platonicienne ; il croit au monde des idées, qu'il appelle le *megacosmus*, et il définit les cieux *mansiones deorum, hoc est cœlestium cogitationum*. Ces détails suffisent pour faire connaître que Mennens appartient à la secte des enthousiastes. B. H.

MÉNODOTE DE NICOMÉDIE, philosophe sceptique qui vivait à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Diogène Laërce (liv. IX, ch. CXVI) le compte dans cette suite de philosophes sceptiques et de médecins empiriques qui s'étend d'Ænésidème à Sextus. Il lui donne pour maître Antiochus de Laodicée, et pour disciple Hérodote de Tarse. X.

MÉRIAN (Jean-Bernard), un des meilleurs philosophes du XVIIIe siècle, quoique très-peu connu, naquit en 1723, à Liechstall, dans la république de Bâle. Son père, pasteur généralement vénéré, prédicateur instruit et disert, ayant été appelé, dès 1724, de Liechstall à Bâle, où il devint, en 1738, chef des églises protestantes du canton, Mérian fut élevé avec soin dans cette ville, alors pleine d'hommes de savoir et de mérite. Dès sa première enfance, il donna des preuves d'un esprit juste et fin, d'une conception rapide et nette, d'une rare sagacité, d'une mémoire aussi prompte que fidèle, d'une application infatigable. Les objets d'étude qui l'attachaient le plus, c'était la lecture des poëtes et l'analyse des systèmes philosophiques ; car il possédait presque au même degré le goût de la philologie et celui de la philosophie, de la métaphysique et des beaux-arts. A dix-sept ans, il fut reçu docteur en philosophie, après avoir soutenu une thèse sur une matière dont il s'occupa encore dans son âge mûr, le suicide : *de Autochiria* (in-4, 1740). « Il est assez singulier, fait remarquer Ancillon, qu'un des hommes les plus gais ait traité ce triste sujet avec une sorte de prédilection. »

La voix publique, comme son propre instinct, appelait Mérian à l'enseignement supérieur. Aussi concourut-il, dès 1741, pour différentes chaires ; mais toujours approuvé et choisi par ses juges, il fut chaque fois repoussé par le sort. Un antique usage de l'université bâloise voulait que le sort décidât entre les trois candidats qui s'étaient tirés avec le plus d'honneur des épreuves prescrites par la loi. Découragé par quatre revers éprouvés dans dix ans, Mérian, cédant aux vœux de sa famille plutôt qu'à sa propre vocation, quitta la carrière de l'enseignement pour l'état ecclésiastique. Il subit avec distinction les examens du saint ministère ; il prêcha même avec un succès remarquable, mais ce fut sans entraînement. Il trouva beaucoup plus de satisfaction dans le long séjour qu'il fit à cette époque à Lausanne, pour s'y perfectionner dans l'usage de cette langue française vers laquelle il s'était senti attiré de bonne heure. Revenu à Bâle, il accepta une place de précepteur dans la maison d'un échevin d'Amsterdam, M. Witte. Mérian passa quatre ans dans cette ville ; puis il reçut de Maupertuis, président de l'Académie de Berlin, l'invitation d'accepter une place dans la classe de philosophie et une pension de Frédéric II. Mérian n'hésita pas à se rendre à cette proposition flatteuse, et vint à Berlin en 1748, pour y exercer, durant plus d'un demi-siècle, l'influence la plus féconde et la plus incontestée, tant sur l'Académie des sciences que sur l'instruction publique en Prusse. Son nom se joignit à ceux d'Euler, de Lagrange, de Sulzer, de Lambert, de Prémontval, des Castillon, des Ancillon et de tant d'autres esprits distingués qui apparaissent à la postérité comme le glorieux

cortége du grand Frédéric. Il mourut en 1807, âgé de plus de quatre-vingt-quatre ans.

La paisible et noble carrière de Mérian n'a été marquée par aucun événement extérieur de quelque éclat; elle est enfermée tout entière dans ses travaux. Ce ne fut jamais sans une certaine répugnance qu'il se détourna de ses devoirs d'académicien. Aussi n'a-t-il jamais occupé que deux places, outre ses dignités académiques: celle d'inspecteur du collége Français (1767) et celle de directeur des études (visitateur) du collége de Joachim (1772), c'est-à-dire des deux colléges que la cour de Prusse protégeait particulièrement. Dans l'Académie même, il appartint successivement à la classe de philosophie et à celle des belles-lettres. A la mort du marquis d'Argens, en 1771, il quitta la première classe pour prendre la direction de la seconde, et en 1797, il succéda à Formey en qualité de secrétaire perpétuel de l'Académie. C'est depuis la mort de d'Argens qu'il était devenu l'un des interlocuteurs et des conseillers habituels de Frédéric, qui se plaisait à s'entretenir avec lui sur les matières littéraires. Il fut aussi nommé bibliothécaire de l'Académie et membre de la Commission économique; à ce dernier titre, il rendit des services éminents, puisqu'il fit plus que doubler les revenus de la compagnie.

Mérian était tellement dévoué aux intérêts et à la gloire de l'Académie de Prusse, qu'il n'étudia et n'écrivit en quelque sorte que pour elle. Le nombre des ouvrages qu'il ne consacre point à ce corps célèbre est peu considérable, et se réduit à quelques traductions. Il fit à Claudien l'honneur de traduire l'*Enlèvement de Proserpine.* Il traduisit du grec quelques parties des œuvres morales de Plutarque, que Frédéric désirait mieux connaître. Pour obliger Maupertuis, il fit connaître les *Essais philosophiques* de Hume, par une version française qui popularisa le nom du philosophe écossais sur le continent et que Formey accompagna d'une préface et de notes parfois ingénieuses et même caustiques. Mérian traduisit enfin de l'allemand les *Lettres cosmologiques* de Lambert, son confrère, ouvrage très-distingué, mais qui n'était encore connu hors de l'Allemagne que par un extrait inséré dans le *Journal encyclopédique* et rédigé par Mérian (1765). Cette version est une composition nouvelle et en quelque sorte originale: on n'y rencontre ni les digressions, ni les répétitions, ni les obscurités, ni enfin ce désordre de pensée et de style qu'on remarque dans l'ouvrage de Lambert. Les idées de cet homme de génie, en elles-mêmes grandes et élevées, reçoivent de la plume de Mérian une expression lumineuse qui en double la valeur: Mérian était donc autorisé à changer jusqu'au titre du livre, et en l'appelant *le Système du monde*, il contribua à la renommée de son ami. Toutes ces versions, les deux dernières surtout, furent plusieurs fois réimprimées dans différentes parties de l'Europe.

Il serait trop long d'énumérer et de caractériser ici tous les travaux que Mérian a entrepris pour les séances soit ordinaires, soit publiques de l'Académie de Berlin; il suffit de dire qu'à partir du cinquième jusqu'au dernier volume des *Mémoires* de cette compagnie publiés en français (1749-1804), il n'en est guère qui ne contiennent quelque tribut de Mérian.

Avant d'indiquer ou d'analyser ses principales dissertations de philosophie, nous devons rappeler combien de services Mérian a rendus à un grand nombre de littérateurs et de penseurs d'Allemagne et de Suisse, par les rapports qu'il aimait à présenter à l'Académie sur les mémoires envoyés aux concours établis par elle. C'est lui qui, en rendant compte des ouvrages des concurrents et en publiant ces revues dans le recueil de l'Académie, fit connaître le premier, sinon en Allemagne, du moins à l'étranger, plus d'un auteur qui serait peut-être resté inconnu sans cette mention. C'est ainsi que, avant tout autre critique, il attira l'attention, par des exposés détaillés et par d'impartiales et de profondes appréciations, sur les mérites si divers de Meiners, de Garve, de Herder, de Michaélis, de Mendelssohn, de Kant, de Schwab. C'est Mérian qui appela l'intérêt du monde philosophique sur plusieurs écrivains, comme Lambert, déshérités du talent d'écrire. Ce qui donnait un prix particulier aux recommandations et aux jugements parfois sévères de Mérian, c'est que son immense savoir, sa vaste érudition et sa mémoire étonnante ne l'empêchaient pas de s'exprimer en homme de goût et de sens, sobre, mesuré, plus appliqué à instruire et à intéresser qu'à briller par des traits de science ou d'esprit. C'est par ces qualités réunies qu'il se distingua dans la triste guerre de Maupertuis contre Kœnig.

Voici maintenant, par ordre chronologique, ses mémoires philosophiques les plus importants, que nous analyserons aussi brièvement qu'il nous sera possible: *Sur l'aperception de sa propre existence* (1749); — *Sur l'aperception considérée relativement aux idées, ou sur l'existence des idées dans l'âme* (même année); — *Sur l'action, la puissance et la liberté* (1750); — *Réflexions philosophiques sur la ressemblance* (1751); — *Sur le principe des indiscernables* (1754). — *Sur l'idéalité numérique* (1755). — *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757); — *Sur le sens moral* (1758); — *Sur le désir* (1760); — *Sur la crainte de la mort, sur le mépris de la vie, sur le suicide* (1763); — *Discours sur la métaphysique* (1765); — *Sur la durée et sur l'intensité du plaisir et de la peine* (1766); — *Sur le problème de Molyneux* (1770-1779); — *Sur le phénoménisme de David Hume* (1793); — *Parallèle historique de nos philosophies nationales* (1797).

I. Les trois premiers mémoires composent une étude suivie et liée, un ensemble régulier d'observations essentielles en psychologie. L'auteur y part du principe que l'aperception ne peut se rapporter qu'à nous-mêmes, à nos idées et à nos actes. Par *aperception*, il entend une vue directe et primitive, le sentiment immédiat, la conscience intime et instinctive. « L'aperception, dit-il, est un fait primitif, ou plutôt le premier des faits qui servent de base à nos connaissances et à notre philosophie. » L'âme aperçoit immédiatement ce qu'elle est, ce qu'elle a, ce qu'elle fait; elle aperçoit sa propre existence ses idées et ses actes.

Dans les pages où Mérian considère avec détail l'aperception de soi, il commence par établir que l'âme ne peut s'assurer de sa propre existence que de deux manières: ou par raisonnement et réflexion, ou par un sentiment immédiat. Il montre ensuite que les essais qu'on a faits pour démontrer l'existence de soi n'atteignent pas le but qu'on s'est proposé. Il discute avec vigueur la proposition de Descartes, alors généralement considérée comme un enthymème: *Je pense, donc je suis;* faisant voir que, si cette proposition ne constitue pas une pétition de principe, elle doit, du moins, ajouter l'évidence à l'évidence; qu'elle ne saurait ramener un sceptique, parce que celui qui doute de sa propre existence ne peut convenir de rien de positif. Si personne ne peut douter de sa propre existence, cela ne s'ensuit pas de ce que c'est

une vérité d'intuition? La réflexion ne saurait m'apprendre mon existence, parce qu'elle suppose toujours un fait concret, qu'elle soumet ensuite aux procédés de l'abstraction. Ce fait concret, ici, c'est la vue immédiate du *moi*. Toute pensée présuppose le *conscium sui*; ce *conscium* n'en suppose aucune. On peut tout faire disparaître par abstraction; tant que le *conscium* demeure, je garde ma qualité d'être intelligent; avec le *conscium*, je m'emporte et me possède moi-même, et avec le *moi* l'univers tout entier.

Après avoir garanti cet acte, ce fait primitif contre les erreurs de l'école de Locke, Mérian se tourne contre la doctrine rivale, celle de Wolf. Là, on subordonnait l'aperception au discernement, à la comparaison, à la réflexion. Mérian, en appelant à l'expérience, prouve que l'on aperçoi avant de discerner. Peut-être lui-même oublie-t-il, cependant, que le sentiment du *moi* est inséparablement accompagné de celui du monde extérieur, et qu'entre ces deux faits il y a coexistence.

II. Relativement à l'*existence des idées dans notre âme*, Mérian s'adresse encore à l'observation, après avoir averti qu'il se sert indifféremment du mot *idée* et du mot *perception*, appelant idées toutes les perceptions immédiatement présentes à l'âme pensante. L'expérience lui enseigne ces trois choses : 1° la différence de mes idees d'avec le sentiment de moi-même; 2° relativement à ses perceptions, la passivité de l'âme; 3° la diversité des modifications que l'âme reçoit des différentes perceptions. L'âme voit tout ce qu'elle voit comme appartenant à elle : voilà le caractère commun des idées. De quelle manière se produit cette aperception? C'est ce que l'homme est forcé d'ignorer. On a voulu néanmoins percer ce mystère; de là des notions défectueuses que Mérian s'attache à découvrir et à réfuter. Il dirige particulièrement la critique contre l'opinion qui considère les idées comme des substances, opinion, dit-il, essentiellement contraire à la simplicité de l'âme. Il s'élève ensuite contre la théorie leibnitienne des idées obscures et confuses. Le propre de l'idée consiste, selon lui, à être claire. L'idée est une modification de l'âme intelligente, une manière d'être de l'âme : l'âme ayant une idée, c'est l'âme existant d'une certaine façon. Ce que l'âme n'aperçoit pas n'existe point en elle.

III. Le mémoire *sur la liberté* se distingue des deux précédents en ce qu'il est plus métaphysique que psychologique. C'est un des travaux les plus remarquables de Mérian, et une des théories les plus savantes qui existent sur cette question. Il se divise en deux parties : dans la première, on examine la différence réelle de l'action et de la passion, et on analyse les notions de puissance et de liberté; dans la seconde, on applique les principes que l'on vient d'obtenir, d'abord à la théorie de l'entendement et de la volonté, puis à celle de l'univers.

Dans ce mémoire, Mérian, fidèle à sa méthode, commence par l'observation de conscience. Nous nous sentons assujettis à des états qui manifestement ne viennent pas de nous; nous trouvons en nous des suites régulières et constantes de ces états : de là les idées de dépendance, de liaison, de passivité. Que sera donc l'action? Un état indépendant des états qui précèdent, un principe d'où dérive une nouvelle manière d'être. Il n'y a que deux sortes d'actions qui soient concevables pour nous : l'action externe et l'action interne. L'action externe est celle qui, s'exerçant au dehors, suppose deux sujets, l'un actif, l'autre passif. L'action interne est celle qui ne suppose qu'un seul sujet, tour à tour actif et passif.

Mérian examine ensuite l'idée de liaison soit médiate, soit immédiate; il discute les théories des causes occasionnelles, de l'harmonie préétablie et de l'influence physique; établit la nécessité d'admettre la création; et, après avoir déduit de l'idée de la création cette autre nécessité de regarder tout être créé comme passif à certains égards, il analyse de plus près le principe intrinsèque de l'action, la puissance d'agir. Cette puissance ne lui paraît pas une simple faculté; c'est une force, c'est-à-dire la source des changements qui arrivent aux substances. Elle n'est pas cet effort continuel pour produire qu'admettaient les leibnitiens; elle est une source primitive qui ne dérive d'aucune autre source; elle embrasse également les deux partis opposés. Un pouvoir d'agir doit être en même temps un pouvoir de n'agir pas. Ou la liberté est cette puissance, ou elle n'est rien du tout. Après avoir appliqué ces résultats à la liberté humaine, et montré que la liberté se confond avec la volonté, Mérian s'attache à prouver que tous les essais qu'on a faits pour l'expliquer autrement ne sont au fond que le fatalisme déguisé sous des expressions trompeuses. Locke et Leibniz sont attaqués par des raisons différentes, mais avec une égale vigueur. C'est la responsabilité, la moralité individuelle, qu'il importe de sauver, et Mérian y réussit, surtout en mettant le système de la fatalité, avec toutes ses conséquences, en regard de celui de la liberté. La liberté est, pour lui, non une limitation, mais une perfection; voilà pourquoi il croit devoir l'accorder à Dieu dans le degré le plus sublime et le plus étendu.

IV. *De la ressemblance*. Ce sujet était traité avec prédilection au XVIIIe siècle, non-seulement par les littérateurs, mais par les philosophes, surtout depuis que Hume eut montré la ressemblance comme un des trois principes sur lesquels se fondent toutes les associations de nos idées. Mérian voit dans la ressemblance, non pas l'unique lien de nos connaissances, mais celui de tous les rapports auxquels nous sommes le plus redevables. Le poëte et l'orateur lui doivent leurs ressources et leurs ornements, le philosophe ses genres et ses espèces, ses inductions et ses analogies, ses abstractions et ses généralités. Ce mémoire est, en grande partie, consacré à la réfutation du *principe des indiscernables*, sur lequel, toutefois, Mérian revient dans la dissertation suivante.

V. Pour prouver, contre l'école de Leibniz, qu'il existe et peut exister réellement deux objets semblables, Mérian établit que la ressemblance est un rapport, qu'elle naît de la comparaison, qu'elle n'existe que dans l'esprit qui compare, qu'enfin elle est quelque chose d'idéal. Si nous n'avions jamais eu d'idées semblables, par quelle porte la notion de ressemblance serait-elle entrée dans nos âmes? Nous expérimentons en nous-mêmes la ressemblance des idées, et nous ne pouvons prononcer que sur les idées présentes en nous. Les leibnitiens conviennent, à la vérité, que les idées peuvent se ressembler, mais seulement en tant qu'abstraites. A quoi Mérian répond par cette question : Est-il possible de voir deux choses à la fois avec une seule idée dans l'esprit, et l'idée générale du cercle suffirait-elle pour faire distinguer deux cercles, l'un rouge et l'autre bleu? Cette notion peut être nommée abstraite, mais il ne s'ensuit pas que les éléments dont elle résulte le soient aussi. Que si l'on en appelle au microscope, en montrant des différences saillantes dans des objets qui à l'œil nous paraissent semblables, il faut rétorquer l'argument, et dire que, si les microscopes atteignaient le plus haut

degré de perfection, ils nous montreraient des choses semblables dans les objets qui nous paraissent différents.

VI. *Sur l'identité numerique.* Après avoir défini l'identité une continuité d'existence, Mérian fait voir qu'on a souvent confondu l'identité numérique avec une autre sorte d'identité qui usurpe ce nom par métaphore, mais qui au fond n'est que la ressemblance. Cela arrive lorsqu'on parle, après Wolf, de l'identité des substances matérielles, que Mérian juge très-problématique, d'abord parce que la matière est divisible à l'infini, ensuite parce que les êtres corporels ne forment que des unités collectives. La seule identité véritable n'est pas, non plus, ce que Locke avait pensé, c'est-à-dire la même vie continuée dans différentes particules de matières qui se succèdent les unes aux autres : l'identité stricte, c'est l'absolue simplicité de l'être pensant, du *moi;* c'est le sentiment du *moi*, inséparable de l'intelligence ; c'est le sentiment de la personnalité, privilége de l'être intelligent. Voilà le point que l'auteur développe avec étendue, soutenant contre Leibniz, que tous les modes de l'être simple ne sont pas nécessaires à la constitution de l'individualité humaine ; contre Locke, que la réminiscence n'est pas indispensable à la conservation de l'identité personnelle. La réminiscence ne lui semble nécessaire que dans le cas où la punition et la récompense ont pour but la correction et l'amélioration du coupable.

VII. *Parallèle de deux principes de psychologie.* Ces deux principes sont ceux des écoles de Locke et de Leibniz. En les comparant entre eux avec impartialité, Mérian ne veut pas seulement les juger ; il prétend les compléter l'un par l'autre. La *sensation* de Locke et de Condillac appelle la *représentation* de Leibniz et de Wolf, et la représentation suppose la sensation. Sentir, est-ce une façon de raisonner? raisonner, est-ce une manière de sentir? Telle est la question, à l'avis de Mérian. Leibniz, continue-t-il, change les perceptions en raisonnements, et Condillac transforme les idées en sensations. Ce point de vue excellent, Kant le transporta, vingt ans plus tard, dans la *Critique de la raison pure*, en disant : « Leibniz *intellectualise* les phénomènes sensibles, Locke *sensualise* les concepts de l'entendement. » Lambert le réduisit, dix ans après, dans son *Architectonique*, à l'expression suivante : « Locke *anatomise* les notions humaines, tandis que Leibniz les *analyse*. » Mérian termine ainsi ce curieux mémoire : « Ne nous enflons pas de nos succès ; si nous sommes mieux en état de lier les phénomènes et de les faire dépendre, jusqu'à un certain point, les uns des autres, il vient pourtant un terme où nous retombons dans la même ignorance qui a fait parler ce langage inintelligible à nos prédécesseurs ; toute notre superiorité consiste à reculer ce terme. On en revient tôt ou tard au mot de *force*, qui vaut bien celui d'*instinct*.... Un sceptique en conclurait qu'au fond nous ne savons guère ni ce qu'est l'âme, ni ce qu'elle a. Une conclusion plus modérée et plus sage, c'est d'appliquer à toutes les sciences humaines ce qui a été dit d'une science plus respectable : *que nous ne connaissons qu'en partie.* »

VIII. *Sur le sens moral.* Ce mémoire, où Mérian se rapproche si fort de l'école de Ferguson et de Smith, débute aussi par un parallèle, celui de la morale qui tire son principe de la raison, et de la morale qui s'appuie sur une espèce d'intuition immédiate appelée *sens moral.* Ce sens est un principe philosophique, dit l'auteur, parce qu'il explique avec clarté les phénomènes qui lui sont subordonnés. Il n'est pas une faculté occulte, une idée innée, un simple instinct : c'est un fait primitif, d'autant moins trompeur que le raisonnement n'y entre pour rien. L'âme a le pouvoir de sentir la différence des actions, d'être agréablement ou désagréablement affectée d'une action bonne ou mauvaise. Le bien et le mal moral nous frappent immédiatement, nous causent d'emblée du plaisir ou de la peine : telle est notre constitution. Nous aimons la vertu, parce qu'en la contemplant nous éprouvons du plaisir, et néanmoins nous ne l'aimons pas à cause de ce plaisir ; voir le bien et sentir un plaisir approbateur est une seule et même chose, un état indivisible et unique. Ainsi, l'amour-propre légitime et l'intérêt permis se confondent avec l'amour pur et le sentiment moral. Au surplus, la morale du sentiment ne saurait être opposée à la morale du raisonnement : elles établissent les mêmes règles de conduite. Seulement, la première source de la moralité ne se trouve pas au bout d'une longue chaîne de jugements, et ne se borne pas à une vue stérile de l'entendement sur la convenance ou la disconvenance des actions. Les phénomènes du sens moral résultent de la constitution des objets et de leurs rapports avec nous, et nous sentons cette constitution et ces objets dans le temps que nous éprouvons le sentiment moral.... Mais si la morale n'est qu'une affaire de sentiment et de goût, elle pourrait bien n'être appropriée qu'à notre espèce : que devient alors l'éternité des lois morales? Les vérités morales, réplique Mérian, ne seront pas plus contingentes si nous disons qu'elles supposent des êtres doués du sens moral, que si nous disons qu'elles supposent des êtres doués de raison. Nos sensations morales ne peuvent-elles pas être conformes à des principes immuables et à des vérités qui ne sont pas inséparables de notre existence ?

IX. *Sur le désir.* Dans l'analyse de ce phénomène de conscience qui a tant occupé l'école dite *esthétique*, Mérian révèle encore un remarquable talent d'observation. Il n'envisage pas seulement le désir comme un sentiment désagréable selon les uns, ou comme un sentiment délicieux suivant les autres ; il en décrit les phases en quelque sorte historiques, telles qu'elles se développent au fond de la conscience et dans les actes qui en émanent. Trois signes le caractérisent : Un objet qui se peint à l'imagination sous une forme agréable ; une inquiétude causée par l'absence de cet objet ; une tendance vers le bien que nous nous y figurons. Toutefois, Mérian n'envisage pas suffisamment le désir par rapport à l'activité de l'âme, dont il est tour à tour le principe, l'effet ou la marque. En terminant, il montre lui-même que la vie est un long et incessant désir, et il en conclut que notre existence n'est qu'ébauchée ici-bas et qu'elle se complétera plus tard.

X. L'intéressant mémoire *sur la crainte de la mort, le mépris de la vie et le suicide*, paraît avoir eu pour occasion une tentation éprouvée par Frédéric II, au milieu des disgrâces de la guerre de Sept ans, de terminer volontairement sa vie. Le suicide inspire à Mérian des pensées d'un ordre sinon plus élevé, du moins plus naturel et plus vraisemblable que celles qu'on rencontre chez Rousseau, chez Hume et chez d'autres écrivains du XVIIIe siècle. Il n'y voit qu'une suite du désespoir, auquel se joint presque toujours le délire. Le suicide ne démontre absolument rien, par rapport à la question s'il y a plus de biens ou de maux dans la vie : il prouve seulement qu'il y a des situations désespérées.

En dépit de l'opinion des brahmanes et des stoïciens, il n'y a point de suicide philosophique, parce qu'il n'y a point de désespoir philosophique. En réponse à la question si le suicide est un acte de courage, Mérian répond qu'il y a un degré de courage plus grand que celui qui met le poignard dans la main de l'homme, c'est celui qui lui fait, par principe, supporter la vie. Le courage parfait serait d'oser également vivre et mourir. La distinction qu'on a faite entre le suicide lâche et le suicide glorieux n'est fondée que sur la différence des objets qui excitent la sensibilité et la portent au désespoir. Si Caton se tue, c'est que sa constance est épuisée ; c'est que l'idée de la chute de la république et du pardon qu'il serait obligé de demander à César le jette dans le désespoir et le délire.

XI. Le *Discours sur la métaphysique* fait admirablement connaître ce que l'on pensait de cette science au milieu du XVIIIe siècle. Il expose l'opinion des esprits graves et modérés, également éloignés des mépris de Voltaire et de l'enthousiasme des wolfiens. Il présente une profession de foi du spiritualisme éclectique de cette époque, en même temps qu'il contient une ingénieuse comparaison entre la métaphysique, les mathématiques et les sciences naturelles, semée de remarques piquantes et de fines allusions. Qu'entend-on par métaphysique ? L'ensemble des abstractions communes aux recherches et aux faits de tout ordre et nécessaires pour les classer ; la science qui aborde les grandes questions de l'origine et de la fin des êtres, et qui succède à l'étude du monde sensible et des faits de conscience. Cette science sublime, à quoi sert-elle ? peut-elle exister ? Son objet même n'est-il pas une chimère ? La métaphysique s'attache à des matières plus relevées que les sciences physiques ; là où celles-ci s'arrêtent s'ouvre le champ de la spéculation : le vrai métaphysicien serait donc physicien *a priori*, voyant les êtres dans leurs éléments, les effets dans leurs causes. Mais la métaphysique repose-t-elle sur la base commune de toutes les sciences, l'observation et l'expérience ? L'observation est plus difficile, sans doute, en métaphysique, parce que l'observation et le sujet observé y sont une seule et même chose, tandis qu'en physique, on peut renouveler les expériences et appeler les mathématiques à son secours. Mais si la métaphysique n'a pas le degré d'évidence des mathématiques, ni le degré de certitude de la physique, elle a néanmoins son genre de vérité. C'est un travers que de la croire toute démontrable ; c'en est un autre de la croire absolument incompatible avec l'évidence géométrique ; c'en est un grand de s'imaginer qu'il n'y a point de certitude sans démonstration. Le plus signalé service de la métaphysique consiste à répandre l'esprit philosophique dans tous les genres de recherches. Elle est, d'ailleurs, destinée à des progrès infinis, si elle sait éviter l'engouement, prendre tranquillement le vrai et le bon partout où elle le trouve, sans jamais se laisser éblouir par les grands noms, ni entraîner par les partis puissants.

XII. *Sur la durée et l'intensité du plaisir et de la peine.* La durée de la peine est-elle plus ou moins longue que celle du plaisir ? L'intensité de la peine est-elle plus ou moins grande que l'intensité du plaisir ? Cette sorte de comparaison ou d'évaluation paraît avoir été suggérée à Mérian par les travaux de Sulzer sur la nature des sentiments, ou par l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis. L'expérience générale répond, suivant l'auteur, que c'est la peine qui a le plus de durée. De quelque façon qu'on définisse le temps, on trouvera toujours que la peine allonge les moments, que le plaisir les abrége, que tout plaisir prolongé au delà d'un certain point se termine par la douleur. L'intensité, c'est-à-dire le degré de force avec lequel une sensation nous affecte, est de même plus vive dans la peine que dans le plaisir : pour s'en convaincre, il suffit de consulter l'échelle graduée de plaisirs et de peines qui existe plus ou moins confusément dans chaque esprit. Le sentiment du bien et du bonheur a son terme qu'il ne saurait dépasser ; mais tant que l'âme est capable de sentir, elle est capable de sentir le mal. La tristesse est toujours à côté de la joie, la menace et la crainte ont plus de force que la promesse et l'espérance, le souvenir de nos plaisirs augmente nos peines, la bonne conscience ne peut rien contre la douleur physique, la mauvaise conscience peut flétrir tous nos plaisirs. Ce qui prouve que la peine l'emporte en somme sur les plaisirs, c'est que nul ne voudrait recommencer sa carrière ; nous aimons la vie en général, mais non telle vie particulière.

XIII. Les huit mémoires *sur le problème de Molyneux* sont un des ouvrages qui ont le plus contribué à la réputation de Mérian. On sait comment ce problème fut énoncé par Locke, qui ne fit que répéter Molyneux, son ami (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. IX, § 8) : « Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe de même métal et à peu près de même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un ou l'autre il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez ensuite que le cube et le globe étant placés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue : on demande si, en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le globe et quel est le cube. » On sait qu'après Locke, les philosophes les plus célèbres du XVIIIe siècle se sont occupés de ce problème comme d'une question fondamentale en *idéologie*. Berkeley y appela plus particulièrement l'attention, en prédisant qu'un aveugle-né qui acquerrait le sens de la vue, n'apprendrait que par l'exercice simultané des deux sens, ce langage naturel où le visible est le signe du tangible : prédiction accomplie vingt ans plus tard par le fameux aveugle à qui Cheselden enleva la cataracte. Mérian eut l'heureuse idée d'écrire l'histoire de toutes les théories auxquelles cette question donna naissance, et de toutes les tentatives qui furent faites pour la résoudre. Se transformant tour à tour en divers personnages, avec une fidélité de rapporteur qui seule le met en état d'épuiser la matière et de la présenter sous toutes ses faces, il devient successivement Molyneux et Locke, puis Bouillier, Leibniz, Juvin, Condillac, Diderot, Berkeley. C'est Berkeley qui l'occupe le plus. Mais il ne se borne pas à développer les opinions de ces philosophes, il discute aussi les raisons sur lesquelles elles se fondent. Voici comment il résume toute cette suite de discussions, toujours pleine d'intérêt et semée de remarques fines où l'auteur relève avec un malin sourire plus d'une méprise échappée à Condillac, à Diderot, à Voltaire.

« L'aveugle-né distinguera-t-il, à la vue, le globe et le cube qu'il a touchés ?

« On sera pour l'affirmative, si l'on peut se convaincre que la vue et le toucher nous donnent de la figure des corps les mêmes perceptions immédiates, ou que nous pouvons abstraire les mêmes idées des perceptions immédiates que nous don-

nent ces deux sens. On sera pour la negative, si l'on peut se prouver, soit que la vue ne nous donne de la figure visible et tangible des corps ni perceptions immédiates, ni idées abstraites, que les figures ne sont ni la même chose, ni des choses semblables, mais des choses hétérogènes.

« Reconnaît-on les figures visibles par des signes ou par des représentations des figures tangibles et un rapport d'égalité entre le nombre de leurs parties, ainsi que cela a lieu entre les mots écrits et les sons articulés? On affirmera que l'aveugle-né pourra distinguer le globe visible du cube visible, en qualité de signes, s'il paraît qu'il puisse de lui-même y apercevoir cette qualité et ce rapport numérique, ou si l'on suppose qu'il soit permis de les lui indiquer. On le niera, si cela ne paraît point ainsi, ou si l'on suppose le contraire. »

XIV. *Sur le phénoménisme de David Hume.* Plus de quarante ans après avoir publié la traduction des *Essais* de Hume, Mérian songe sérieusement à les combattre. A voir l'énergie avec laquelle il les attaque, on dirait que le vieux penseur désire réparer un tort de jeunesse, et qu'il souffre du remords d'avoir tant contribué à faire connaître le philosophe écossais. Mérian, qui a tant emprunté à la *phénoménologie* de Lambert, ne veut plus rien avoir de commun avec le *phénoménisme* de Hume, surtout depuis que ce « philosophe profond et subtil » a un disciple non moins profond à Kœnigsberg. Hume, Berkeley et Kant, le septicisme, l'égoïsme et l'idéalisme, voilà trois sortes de *phénoménisme* issues du système de Locke : et Mérian en suit avec sagacité et érudition la filiation et la solidarité. Il n'a pas la prétention de les combattre en bataille rangée ; il ne fait que la petite guerre : il attaque le scepticisme avec ses propres armes, il oppose des doutes aux doutes de ses adversaires. Entrant en matière, il prouve qu'un phénomène ne peut être phénomène sans être aperçu, sans se manifester : devant qui, devant quoi ? par qui, par quoi est-il aperçu ? Il ne peut l'être par lui-même ni par un autre phénomène ; il l'est donc par quelque chose qui n'est pas phénomène, par un sujet, une substance, un *substratum*. Mérian montre ensuite que dans toutes nos perceptions nous distinguons le spectateur du spectacle, le *moi* de ses impressions et des objets. Il devient très-intéressant lorsqu'il en vient à examiner les *noumènes* de Kant et à démontrer que le *pensé* suppose le *pensant*. Quelquefois seulement son persiflage ne semble pas assez fin, ni sa verve assez désintéressée ; mais ce défaut est encore plus sensible dans le mémoire suivant.

XV. *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales.* Ces philosophies nationales, c'est-à-dire prussiennes, sont celle de Halle et celle de Kœnigsberg, l'école de Wolf et l'école de Kant. Mérian, dans sa jeunesse, avait été témoin de l'enthousiasme excité par le disciple de Leibniz ; en 1797, il vit l'engouement qu'inspirait Kant, et il vient prédire, dans ce travail, aux partisans de Kant qu'ils auront le sort des sectateurs de Wolf, alors complétement oubliés. Ce *parallèle* est intitulé *historique*, parce que l'auteur ne veut pas apprécier la valeur intrinsèque des deux systèmes, il veut seulement comparer les circonstances qui les ont préparés, ou accompagnés, ou suivis : il demande à rester neutre et à se réduire au rôle de rapporteur. Toutefois, ce rapporteur n'est pas assez grave ; son langage est plutôt celui de la satire que de la critique philosophique.

On devrait citer encore les mémoires que Mérian publia, pour la classe des lettres, de 1774 à 1790, sur la question de savoir *comment les sciences influent dans la poésie :* mémoires pleins de science et de goût, qui forment non-seulement toute une *histoire de la poésie* jusqu'au XVe siècle de notre ère, mais une histoire des rapports de la philosophie avec la poésie. Un philosophe lirait avec autant de profit que de plaisir les mémoires consacrés à Dante et à Pétrarque, et qui ont rempli d'admiration les Italiens eux-mêmes. C'est cette partie de ses travaux qui valut à Mérian l'amitié de Cesarotti et l'honneur d'être affilié à l'Académie de Padoue.

Telle est la substance des écrits de Mérian. Le résumé que nous venons d'en faire ne saurait donner qu'une idée très-imparfaite des mérites de l'auteur, considéré comme penseur. Quant à ses qualités comme écrivain, elles ne sont pas susceptibles d'analyse. La lecture d'un seul de ces mémoires ne suffirait pas, non plus, pour faire connaître Mérian, tant son talent est varié. Si, dans l'un, il brille par la force et la vigueur du raisonnement, il se distingue dans l'autre par la sagacité et la finesse du coup d'œil ; dans tel autre, par la profondeur et l'étendue de l'érudition ; ailleurs encore, par la plaisanterie la plus douce et la plus ingénue. Aussi habile dialecticien qu'observateur pénétrant, il a autant d'autorité dans la polémique que dans ses recherches personnelles. Ce qui le fait remarquer, soit qu'il expose, soit qu'il discute, c'est sa méthode.

La méthode de Mérian est la méthode favorite du XVIIIe siècle, l'expérience. Le philosophe, selon lui, est l'historien de la nature, et particulièrement de la nature humaine ; il observe, il analyse les faits ; et c'est par leur connaissance approfondie qu'il s'élève à la science des principes et des lois. La métaphysique elle-même ne doit être qu'un dictionnaire raisonné de nos idées fondamentales, c'est-à-dire des idées obtenues par l'anayse de l'entendement : car ce qui existe en nous *a priori*, nous ne le découvrons qu'*a posteriori*. Mais si, par ce côté de sa méthode, Mérian ne fait que partager l'opinion commune de son temps, il se distingue de ses contemporains sous un autre rapport. Il ne se borne pas au rôle d'historien de la nature, il veut aussi être l'historien des systèmes qui prétendent expliquer la nature, et il veut être historien critique. Loin de traiter, comme on avait coutume de faire alors, les philosophies antérieures avec un dédain trop souvent fondé sur l'ignorance, Mérian les consulte avec soin ; il interroge spécialement les deux écoles qui régnaient en Allemagne avant celle de Kant, l'école de Locke et de Condillac, l'école de Leibniz et de Wolf. Voici comment il procède habituellement dans cette voie. D'abord il raconte, il expose, il établit le fait, physique ou moral, tel qu'il le comprend ; puis il passe en revue les sentiments des écoles rivales sur ce même fait ou ce même problème, les interprétations et les solutions qu'il a reçues ; ensuite, il fait dans ces sentiments le partage du vrai et du faux, du vraisemblable et de l'arbitraire ; il dégage, enfin, les éléments qui lui paraissent devoir entrer dans une théorie définitive. A l'expérience il ajoute donc la critique, à l'observation un éclectisme savant et impartial. Le même problème admet plusieurs solutions, dit-il quelquefois : il faut donc, pour s'instruire, les comparer ensemble ; et pour les apprécier, il faut les mettre en regard de la réalité et à l'épreuve de la pratique. C'est pourquoi l'on pourrait appeler la méthode de Mérian un *parallélisme* constant et universel : parallélisme entre la nature et les systèmes, parallélisme des systèmes entre eux. Mérian lui-même affectionne cette expression,

qu'il emploie cependant moins souvent que le nom d'*éclectisme*. L'éclectisme, voilà le meilleur moyen, à son avis, d'atteindre le but de la philosophie, c'est-à-dire, « de voir les choses comme elles sont. » L'éclectisme, c'est là aussi, à son sens, la ressource la plus sûre pour vivre en philosophe, parce que c'est l'éclectisme qui conduit le plus sûrement à la modestie, ce fondement de la sagesse et du bonheur. *Modestement* était la devise de Mérian.

Voyez, sur Mérian, l'*Éloge historique* de Fr. Ancillon (Mémoire de l'Académie de Berlin, 1810) et le *Cours d'histoire de la philosophie moderne* de M. V. Cousin, 1re série, t. Ier, leçon 16e. C. Bs.

MÉRITE. Quand l'homme a conçu, par sa raison, le bien ou le juste, comme règle obligatoire de sa conduite, il peut, en vertu de sa liberté, suivre ou violer les lois que cette conception lui impose. Qu'il les suive ou qu'il les viole, l'accomplissement de l'action à propos de laquelle le discernement du bien et du mal s'est exercé, détermine une seconde conception de la raison, celle du *mérite* et du *démérite*. S'il a soumis sa liberté à la règle du devoir, il a mérité; il a démérité, s'il a préféré au devoir son intérêt ou son plaisir.

Le principe du mérite et du démérite a tous les caractères des principes *a priori* rapportés à la raison. Il n'est personne qui n'ait conscience de le porter en soi?

Or, ce n'est pas l'expérience qui pourrait nous fournir un tel principe. L'expérience nous fait voir ce qui est, mais non ce qui doit être; elle atteint le fait chaque fois qu'il se reproduit, mais non la loi nécessaire qui le ramène. Que, sous nos yeux, la récompense suive ou ne suive pas le mérite, toujours est-il que la raison déclare qu'elle doit le suivre. Ce ne sont pas quelques exemples du bonheur uni à la vertu qui nous ont fait croire à la nécessité de leur union, et c'est pour cela que les démentis de l'expérience peuvent ébranler notre foi.

Le principe du mérite et du démérite a donc toute l'autorité d'un axiome. Le bonheur, pour l'être moral, n'est pas seulement, comme le bien-être, pour tout être vivant, une aspiration de la nature, un besoin, un instinct; c'est un droit, c'est une promesse sacrée que la raison fait à l'homme de bien. Que le juste soit, comme Platon le représente au second livre de sa *République*, chargé des opprobres et de tous les châtiments du crime; qu'il passe pour le plus scélérat des hommes, qu'il soit fouetté, torturé, mis aux fers, en croix..., la raison n'en proclame pas moins que le bonheur est inséparable de la justice. L'homme n'a donc pas besoin de diriger tous les calculs de son intelligence, tous les efforts de sa volonté vers le bonheur; il se l'assure en le méritant. Artisan de sa destinée, qu'il travaille à atteindre sa fin morale; chaque effort pour devenir meilleur le rendra aussi plus heureux. Car si nul bonheur n'est possible pour l'être sensible en dehors des fins de sa nature, l'être intelligent, qui comprend les siennes, ne peut surtout être heureux qu'autant qu'il a la conscience de les atteindre.

Une des premières conséquences de cette union nécessaire de la vertu et du bonheur est de donner à la morale une sanction. On a souvent accusé la raison de laisser sans sanction les devoirs qu'elle impose. Ce serait même là, dit-on, la grande infériorité de la loi naturelle comparée aux lois civiles et religieuses. Cette accusation est sans fondement. Si la raison discerne, par les lumières naturelles, le bien du mal, elle juge aussi par les mêmes lumières les conséquences attachées à l'accomplissement de l'un et de l'autre. Non-seulement elle applaudit à l'homme de bien et flétrit le méchant, mais elle a des promesses pour le premier; pour le second, des menaces.

Telle est même la force des jugements qui associent à la vertu et au vice des récompenses et des châtiments assurés, que plusieurs fois on a voulu voir dans la prévision des conséquences des actions vertueuses leur premier mobile. L'espoir de la récompense, la crainte du châtiment, tel serait, dans certains systèmes de morale égoïste, le vrai principe moral. La vertu n'est plus alors qu'un habile calcul, le vice qu'un abandon imprudent de nos intérêts. C'est-à-dire qu'il n'y aurait plus ni vice, ni vertu, ni loi morale, ni devoir : car le devoir est essentiellement désintéressé; la loi morale oblige, en dépit des conséquences; la vertu consiste dans le mépris des intérêts dont le vice est esclave. Même avec l'idée la plus claire du mérite attaché aux actions humaines, la formule du principe moral reste toujours : « Fais ce que dois, advienne que pourra. »

C'est en Dieu que les lois morales trouvent leur éternelle sanction, comme les lois physiques leur immuable soutien. C'est lui qui établit cet équilibre du bonheur et de la justice, dans les êtres qu'il a créés pour cette double fin. Les promesses et les menaces de la raison deviennent les promesses et les menaces de Dieu même; c'est sur lui désormais que la confiance du juste repose, et la pensée de son existence vient mêler l'inquiétude et la crainte aux remords du méchant. De tout temps, l'humanité a rapporté à Dieu la dispensation de la justice; de tout temps, nos idées sur le mérite et le démérite des actions humaines ont puissamment influé sur toutes nos conceptions religieuses.

Unie à l'idée de Dieu, l'idée de mérite et de démérite prend une nouvelle autorité et résout plus d'un problème sans elle insoluble. Tandis que l'ordre le plus parfait règne dans le monde des corps et que l'aveugle matière obéit partout à ses lois, les créatures intelligentes et libres semblent livrées au hasard; elles connaissent les lois auxquelles elles devraient être elles-mêmes soumises, et partout ces lois sont violées. Tout les biens et les maux de la vie tombent indifféremment sur l'innocent et le coupable; les récompenses dues à la vertu sont souvent le partage du crime, et les malheurs que la justice devrait réserver à ce dernier, accablent souvent la vertu. La raison humaine ne peut admettre qu'un tel désordre soit définitif : ce serait se nier elle-même, ce serait nier Dieu. Alors, au nom des attributs divins, au nom des principes irrésistibles qui la gouvernent, elle conçoit que la vie présente n'est pas le dernier mot de l'existence pour l'homme, et que la justice n'étant pas satisfaite dans ce monde, il doit y avoir un autre monde, où elle recevra son infaillible accomplissement.

Comment Dieu proportionnera-t-il au mérite de chacun une exacte rémunération? Quelle échelle infinie de degrés de bonheur établira-t-il, pour correspondre à tous les degrés de dignité morale, où la mort nous surprend les uns et les autres? C'est ce que la raison ignore, et l'imagination des plus grands poëtes eux-mêmes n'approche certainement pas de la vérité. Tout ce que nous savons, c'est que la puissance et l'intelligence divines peuvent varier infiniment les conditions d'existence des créatures intelligentes et libres, comme celle des mondes suspendus dans l'espace. Ce que notre raison croit fermement, c'est que Dieu saura mener au bien, dont il est la source, les êtres qu'il a organisés pour

le concevoir, l'accomplir et l'aimer. Consultez : Platon, *Gorgias*; — Th. Reid, *Essai V sur les facultés actives de l'homme*; — Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel, 2e et 3e leçons*. G. V.

MERSENNE (Marin), né au bourg d'Oizé, dans le Maine, en 1588, mort à Paris en 1648, appartient à l'histoire de la philosophie, non pas tant par les écrits qu'il a laissés, que par les services qu'il a rendus à la philosophie cartésienne, dont il était un des plus zélés partisans. Il finissait ses études à la Flèche quand Descartes y commençait les siennes; mais, malgré la différence des âges, une liaison d'amitié se forma dès lors entre eux, qui ne fut dissoute que par la mort. Ce fut Descartes qui survécut et qui pleura amèrement son cher Mersenne. Mersenne réunissait à une piété profonde un goût non moins prononcé pour les sciences. Il entra chez les minimes et y enseigna la philosophie, mais ne publia guère que des ouvrages de mathématiques, de physique et de théologie. C'est par ses actions, et non par ses écrits, qu'il doit être compris au nombre des soutiens et des propagateurs du cartésianisme. D'abord il eut le bonheur de retirer Descartes de la dissipation et de le rappeler à sa vocation de philosophe. Il fut comme le tuteur de sa première jeunesse. Plus tard il le fit connaître, le défendit contre des attaques passionnées et le servit de toutes les manières. Il se chargea pour lui d'une foule de soins; il le mit en rapport avec un grand nombre de savants, lui communiqua leurs observations, leur transmit ses réponses, fut son correspondant assidu, et veilla au besoin à l'impression de ses écrits. Voici le portrait que fait de lui Baillet dans sa *Vie de Descartes* : « Mersenne était le savant du siècle qui avait le meilleur cœur : on ne pouvait l'aborder sans se laisser prendre à ses charmes. Jamais mortel ne fut plus curieux pour pénétrer les secrets de la nature et porter les sciences à leur perfection. Les relations qu'il entretenait avec tous les savants l'avaient rendu le centre de tous les gens de lettres : c'était à lui qu'ils envoyaient leurs doutes pour être proposés, par son moyen, à ceux dont on attendait les solutions; faisant à peu près, dans la république des lettres, la fonction que fait le cœur dans le corps humain. » Cependant, il n'était pas sans vivacité dans ses écrits, et le théologien se retrouve en lui quand il parle des philosophes qui ne sont point de son école. On en jugera par cette citation tirée de ses *Questions sur la Genèse* : « Pour qu'on ne me soupçonne pas de me plaindre à tort et qu'on n'aille pas soutenir qu'il y a peu de gens qui nient Dieu ou qu'il n'y en a pas du tout, il faut qu'on sache qu'en France et dans les autres pays, le nombre de ces infâmes athées est tellement considérable, qu'il y a lieu de s'étonner que Dieu les laisse vivre. Boverius assure que ces suppôts du démon sont en France près de soixante mille. Mais pourquoi parler de toute la France? La ville de Paris en contient au moins cinquante mille pour sa part, et dans une seule maison on en pourrait compter quelquefois jusqu'à douze qui vomissent cette impiété. La *Sagesse*, de Charron, le *Prince*, de Machiavel, le livre de Cardan sur la *Subtilité*, les écrits de Campanella, les dialogues de Vanini, les ouvrages de Fludd et de beaucoup d'autres sont pleins d'athéisme. » Malgré cette violence de langage, le caractère et la conduite de Mersenne étaient empreints de modération et de bienveillance. Il était ami des philosophes comme des théologiens, et, parmi les philosophes, ceux qu'il aimait le plus après Descartes, étaient Gassendi et Hobbes. Il était aussi lié avec Galilée et Fermat. Il avait voyagé en Hollande et en Italie, et partout il avait formé des relations avec les esprits distingués qu'il avait rencontrés. C'est que l'amour de la science dominait chez lui les emportements de la foi, et qu'apparemment il ne se piquait pas d'être très-conséquent dans ses opinions.

Voici les titres des principaux ouvrages de Mersenne : *Quæstiones celeberrimæ in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei et deistæ impugnantur, etc.*, in-fo, Paris, 1623. C'est le livre qui contient le passage cité plus haut; mais il faut remarquer qu'on a supprimé dans la plupart des exemplaires la liste que donnait Mersenne des prétendus athées de son temps; — *l'Impiété des déistes et des plus subtils libertins, découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*, 2 vol. in-8, ib., 1624; — *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, renfermant entre autres des *Questions inouïes*, ou *Récréations des savants qui contiennent beaucoup de choses concernant la philosophie et les mathématiques*, 2 vol. in-8, ib., 1634; — *la Vérité des sciences, contre les sceptiques et les pyrrhoniens*, in-12, ib., 1638. — Indépendamment de ces écrits, qui appartiennent entièrement ou qui tiennent par plusieurs liens à la philosophie, Mersenne a publié une traduction française des *Méchaniques* de Galilée, Paris, 1634; — une *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique, etc.*, in-fo, ib., 1636; — des *Pensées physico-mathématiques* (*Cogitata physico-mathematica*), contenant un traité des mesures, des poids et des monnaies hébraïques, grecques et romaines, et diverses considérations sur l'harmonie, la mécanique et l'hydraulique; enfin, divers traités de géométrie, de mécanique et de physique, tant originaux que traduits des anciens, et publiés sous ce titre général : *Universæ geometriæ mixtæque mathematicæ synopsis*, in-4, ib., 1644 et 1647. Il existe une *Vie de Mersenne*, publiée par le P. Hilarion de Coste, minime, in-8, Paris, 1649; et un *Éloge de Mersenne*, par M. Polé, professeur de mathématiques au Mans, in-8, le Mans, 1816. X.

MÉTAPHYSIQUE. Voulant montrer le rang que devaient tenir parmi tous ses écrits plusieurs traités composés par lui sur les objets les plus abstraits de la pensée humaine, et réunis maintenant en un seul ouvrage, Aristote ou son successeur immédiat, Théophraste, les désigna par cette inscription : Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά, *Ce qui doit être lu après les livres de Physique*. Ce titre fit fortune; il devint celui d'une science tout à fait distincte, qui fut regardée comme le but le plus élevé de la philosophie et le couronnement nécessaire de toutes nos autres connaissances. Mais quel est exactement l'objet de cette science ou le sens précis du mot *métaphysique?* Telle est la première question qui se présente devant nous, et que nous ne pouvons résoudre qu'à l'aide de l'histoire.

La métaphysique telle qu'Aristote la comprend, ou ce qu'il appelle du nom de *philosophie première*, a pour objet l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'essence même des choses, considérée indépendamment des propriétés particulières ou des modes déterminés qui établissent une différence entre un objet et un autre, les premiers principes de la nature et de la pensée ou les causes les plus élevées de l'existence et de la connaissance : car, ainsi que le remarque le philosophe grec avec son sens profond, ces deux choses ne peuvent se séparer; ce n'est que par les principes les plus absolus de la connaissance que nous pourrons atteindre ceux de l'existence. Il faut donc les embrasser, les uns et les autres, dans une science unique, la plus générale et la plus intéressante que notre esprit puisse [illegible]-

cevoir. D'ailleurs, si toute science a pour but la connaissance des causes et des principes, pourquoi n'y aurait-il pas, au-dessus des sciences diverses qui recherchent les causes et les principes des êtres particuliers, une science générale qui recherche les causes et les principes de tous les êtres?

Dans les écoles de l'antiquité et du moyen âge dont les principes mêmes n'étaient pas comme le sont ceux du scepticisme, absolument incompatibles avec son existence, la métaphysique, tout en admettant une grande diversité de doctrines, a conservé sans interruption le même rang et le même caractère. La philosophie moderne s'est montrée, en général, moins précise sur la nature et même sur la réalité de ses attributions. On en comprendra facilement la raison : la philosophie moderne, ayant surtout à fonder la méthode des sciences philosophiques et à revendiquer l'indépendance de la raison, s'est beaucoup plus préoccupée de la pensée elle-même que des objets sur lesquels elle s'exerce, et des principes de la connaissance que de ceux de l'existence. Nous ne parlerons point de Bacon qui, prenant le mot *métaphysique* dans un sens tout opposé à celui qu'il a reçu de l'usage, l'a appliqué à une partie de la physique, à celle qui a pour objet les propriétés essentielles des corps et les causes finales des phénomènes de la nature (*De augmentis et dignitate scientiarum*, lib. III, c. IV). Nous remarquerons seulement que l'auteur de l'*Instauratio magna* n'a pas nié pour cela la science même à laquelle il enlevait ainsi son nom, puisqu'il reconnaît une *théologie naturelle* uniquement fondée sur la raison. Pour Descartes, « toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique.» Mais la science qu'il appelle ainsi embrasse aussi bien la psychologie et même une partie de la logique, que la connaissance des principes et de l'essence des choses. Nous voyons, en effet, que ses *Méditations métaphysiques* traitent à la fois de la certitude, de la méthode, des faits de conscience et de l'existence de Dieu, de la nature de l'âme, de la réalité du monde extérieur. Malebranche approche plus du sens antique du mot lorsqu'il définit la métaphysique, les vérités qui peuvent servir de principes aux sciences particulières. Au reste, il ne s'est pas borné à cette définition ; il nous offre dans ses œuvres un des plus beaux et des plus vastes systèmes de métaphysique dont la philosophie moderne puisse s'enorgueillir. La même observation s'applique à Leibniz, qui, comme métaphysicien, se place entre Platon et Aristote, en s'efforçant de les dominer l'un et l'autre pour les concilier, et dont la méthode, autant que les doctrines, nous rappelle la science de l'antiquité. Mais Locke, en faisant dériver toutes nos connaissances de la sensation et de la réflexion, a ruiné la métaphysique par la base : car la sensation étant un phénomène variable et personnel, ne peut rien nous apprendre de ce qui est en soi ou absolument, de l'être universel et nécessaire. Aussi ne voit-il que deux sortes de propositions à l'usage des métaphysiciens : les unes certaines, mais absolument frivoles, c'est-à-dire qui forment de vaines tautologies ; les autres instructives, mais hypothétiques (*Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. VIII). Condillac, marchant sur les traces de Locke et renchérissant sur son système, ne reconnaissant, comme source de nos idées, que la sensation toute seule sans la réflexion, n'est pas plus favorable à la métaphysique que le philosophe anglais, quoiqu'il prétende, par une contradiction inexplicable, fournir les preuves de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme. Cela n'a pas empêché le nom de la métaphysique de se maintenir dans son école et dans le langage de la philosophie française du XVIIIe siècle, mais avec une signification très-différente de celle qu'il avait autrefois. Par exemple, d'Alembert, dans son *Essai sur les éléments de la philosophie* (t. IV de ses *Mélanges*, p. 45 et 46), enseigne que le premier, et même le seul problème de la métaphysique, est celui de l'origine des idées. « Presque toutes les autres questions qu'elle se propose sont, dit-il, insolubles ou frivoles ; elles sont l'aliment des esprits téméraires ou des esprits faux, et il ne faut pas être étonné si tant de questions subtiles, toujours agitées et jamais résolues, ont fait mépriser par les bons esprits cette science vide et contentieuse qu'on appelle communément métaphysique. » C'est exactement le même jugement que celui de Locke, exprimé dans presque les mêmes termes dont s'est servi l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Aussi la métaphysique obtient-elle à peine, dans l'*Encyclopédie*, quelques lignes méprisantes. Cependant, tout en condamnant cette science, ou, ce qui revient au même, en la réduisant à n'être qu'une partie de la psychologie, d'Alembert, avec cette netteté d'esprit et cette précision de langage qui le caractérisent, indique quelques-uns de ses problèmes les plus difficiles : « Comment, dit-il, notre âme s'élance-t-elle hors d'elle-même pour s'assurer de l'existence qui n'est pas elle?... Comment concluons-nous de nos sensations l'existence des objets extérieurs?... Enfin, comment parvenons-nous, par ces mêmes sensations, à nous former une idée des corps et de l'étendue? » Évidemment, ce ne sont pas là des questions que l'expérience ou l'analyse des sensations puisse résoudre.

Sans rendre à la métaphysique ses anciens droits, c'est-à-dire la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou, pour nous servir de son langage, la connaissance de la vérité objective, Kant lui assigna du moins une sphère plus élevée et plus étendue. Il la définit l'inventaire systématique de toutes les richesses intellectuelles qui proviennent de la raison pure, c'est-à-dire des idées et des principes que l'intelligence tire de son propre fonds sans le concours de l'expérience. Par suite de cette définition, il y reconnaît deux parties : l'une qui a pour objet de déterminer exactement la valeur et la portée de nos connaissances *a priori*, ou purement rationnelles : c'est la *critique*; l'autre qui les rassemble en un seul tout et les coordonne en système : c'est la *doctrine*. Et, de même que dans la critique, on distingue la critique de la raison théorique, et la critique de la raison pratique ; la doctrine se partage en métaphysique de la nature et en métaphysique des mœurs, selon que l'on considère les principes de la raison dans leur application au monde extérieur ou à nos propres actions. Mais l'abîme que Kant voulait creuser entre l'être et la pensée, entre les principes de nos connaissances et ceux de l'existence, n'est pas resté longtemps ouvert. Après lui, et dans sa propre patrie, la métaphysique envahit non-seulement la philosophie tout entière, mais l'ensemble des connaissances humaines. La pensée fut considérée comme l'essence même des choses, se manifestant sous mille formes diverses, et fatalement enchaînées les unes aux autres, dans la nature comme dans l'humanité, dans l'histoire comme dans la conscience.

Il résulte de cette énumération rapide des différentes idées qu'on s'est faites de la métaphysique, depuis l'instant où un homme de génie a essayé de la constituer régulièrement, que tous les philosophes, ou plutôt toutes les écoles de philosophie, ont reconnu l'existence d'une science

plus générale et plus élevée que les autres, d'une science, des principes de laquelle toutes nos connaissances tiennent leur certitude et leur unité. Mais les uns, en cherchant les principes dans la raison ou dans le fond invariable de l'intelligence humaine, les ont étendus à tout ce qui existe, les ont considérés comme l'expression exacte de la nature des choses et comme le fond constitutif de tous les êtres tombant sous le regard de notre esprit : ce sont les métaphysiciens proprement dits. Les autres, en reconnaissant dans la pensée les mêmes éléments invariables, les mêmes idées indestructibles, leur refusent toute similitude et toute communauté d'essence avec les choses, c'est-à-dire toute valeur objective, et les représentent comme des formes inhérentes à notre constitution ou comme des formes particulières à notre intelligence : ce sont les partisans du demi-scepticisme ou de la philosophie idéaliste de Kant. Enfin, d'autres donnent pour principe à notre intelligence un simple fait, celui de la sensation ; et ne voyant aucun chemin ouvert pour passer de ce fait à une connaissance plus élevée, à quelque chose d'universel et d'absolu qui existerait soit dans la pensée même, soit hors de la pensée, ils sont forcés d'absorber la métaphysique dans la psychologie, et la psychologie elle-même dans la question de l'origine des idées, ou plutôt dans l'analyse des sensations. Cette manière de concevoir les premiers principes de la science appartient aux philosophes sensualistes ou à l'école de Locke et de Condillac. La question de la définition de la métaphysique, telle que l'histoire nous la présente, se confond donc entièrement avec celle de l'existence de cette science. Il ne s'agit pas de savoir qui l'a bien ou qui l'a mal définie ; le débat porte bien plus haut ; il est entre ceux qui la nient et ceux qui l'admettent, entre le sensualisme et l'idéalisme d'une part, et de l'autre, la croyance à la pleine autorité ou à l'objectivité de la raison, ce que nous appellerions volontiers le réalisme, si ce mot n'était pas discrédité par les excès de la scolastique.

Ramené à ces termes, le problème qui devait le premier se présenter à notre attention, celui de l'existence de la métaphysique, se trouve parfaitement résolu : car ce n'est pas seulement la métaphysique qui y est engagée, mais la totalité des connaissances humaines, ou la faculté par laquelle nous nous assurons à la fois de notre propre existence et de celle des autres êtres. Si notre raison ne nous trompe pas, si son existence même n'est pas une vaine illusion, si ce que nous prenons pour des principes universels et nécessaires, tels que les idées de temps, d'espace, d'infini, de substance, de cause, d'unité, d'ordre, ne se réduit pas à de pures formes de la pensée, ou à des signes généraux indiquant seulement différentes classes de nos sensations, alors il y a en nous une certaine connaissance de la nature réelle des choses, les conditions essentielles de notre intelligence représentent exactement celles de l'existence, et la métaphysique est possible. Dans le cas contraire, soit qu'on accepte la doctrine de Kant ou celle de Locke, il faut avoir le courage, si l'on veut être conséquent, d'aller jusqu'aux dernières limites du scepticisme. Le sceptique seul est dispensé d'avoir une doctrine sur l'absolu et l'universel, c'est-à-dire sur les principes communs à tous les êtres, parce qu'il déclare ne rien savoir d'aucun être particulier, ni s'il est, ni ce qu'il est ; mais dès que vous parlez, même conditionnellement, soit d'un esprit, soit d'un corps ou d'un rapport déterminé entre deux idées, j'ai le droit de vous demander quel en est le principe constitutif, quelle en est la raison dernière ; et comme il est impossible de répondre à une telle question en considérant les choses isolément, vous êtes bientôt forcé, pour donner satisfaction aux légitimes exigences de la science, aux lois irrésistibles de la logique, de vous enquérir du principe ou de la raison de tout ce qui est. Aussi la métaphysique n'est-elle pas moins ancienne que la philosophie, c'est-à-dire que la recherche de la vérité par la science, ou la foi de la raison en elle-même, et elle durera aussi longtemps qu'elle. Sans doute c'est à Aristote qu'appartient la gloire d'avoir nettement défini son caractère ; mais elle remonte dans la Grèce jusqu'à Thalès et à Pythagore ; on la rencontre dans l'école ionienne comme dans l'école italique, chez Leucippe et Démocrite comme chez les philosophes d'Élée : car rechercher l'essence des choses et les principes de tous les êtres, c'est faire de la métaphysique.

Il n'entre pas dans notre intention d'exposer ici tout un système de métaphysique ; c'est la science même qui porte ce nom que nous voulons montrer sous son véritable jour, dont nous cherchons à donner une idée complète et exacte, en nous défendant également de toute prévention injuste et d'une confiance exagérée. Que nous reste-t-il donc à faire après avoir établi que cette science existe, qu'elle répond à un besoin impérissable de l'esprit humain, et que son but est tellement réel, qu'on ne saurait le contester sans ruiner par cela même le fondement de toutes nos connaissances ? Il nous reste à indiquer les différents problèmes qu'elle doit se proposer et qui déterminent à la fois ses limites et son plan ; il nous reste à discuter la méthode dont elle doit se servir : car c'est faute d'être fixée sur ce point qu'elle a si souvent été entraînée dans la carrière des hypothèses et des aventures ; enfin nous aurons à examiner quels sont les résultats qu'elle a produits jusqu'à présent, et ceux qu'on est en droit d'attendre d'elle pour l'avenir. Nous allons essayer de remplir successivement, et dans le moindre espace que nous pourrons, ces différentes parties de notre tâche.

I. Le premier problème dont la métaphysique ait à s'occuper, et qui précisément se présente le dernier dans l'histoire, c'est celui que Kant a soulevé dans la *Critique de la raison pure ;* c'est le passage de la pensée à l'être ou de l'idée à la réalité ; c'est le droit que nous avons d'affirmer que les choses que nous concevons nécessairement existent, et qu'elles existent comme nous les concevons. Tant que ce problème n'a pas été résolu, il est impossible d'en résoudre aucun autre d'une manière définitive et vraiment satisfaisante pour l'esprit ; mais est-il possible qu'il soit résolu ? Voilà la véritable question. Nous n'éprouvons aucune hésitation à y répondre affirmativement : car remarquons d'abord que si la solution n'est pas dogmatique elle est évidemment sceptique ; qui n'est pas pour la raison est contre la raison. Le moyen terme que Kant a cru avoir trouvé dans l'idéalisme transcendantal est une pure chimère, un état contradictoire qui le fait parler à la fois dans deux sens opposés. La raison ne peut pas, comme il le prétend, rester subjective, c'est-à-dire relative et contingente, en même temps qu'elle porte le double caractère de l'universalité et de la nécessité. L'universel et le nécessaire ne se présentent à la pensée qu'à la condition d'exister dans la nature des choses. Le débat se trouve donc entre le dogmatisme et le scepticisme ; non pas le scepticisme idéaliste et irrémédiable en apparence, qui n'invoque la raison que pour la

mieux trahir ; mais le scepticisme franc, conséquent de Hume, qui nie simplement la raison et ne laisse rien debout que les sensations et les idées des sensations. Le problème ainsi posé devient une question de fait : la raison pourra être constatée comme on constate la sensibilité, et les mêmes preuves qui attesteront son existence, rendront témoignage de son autorité, nous voulons dire de sa valeur objective, comme nous venons de le remarquer à l'instant même, et comme on achèvera de s'en convaincre par les considérations que nous aurons à présenter bientôt sur la méthode.

Après avoir établi d'une manière générale la communication de la raison avec la nature des êtres, ou de la pensée avec la réalité, il faut considérer celle-ci sous tous les points de vue essentiels qu'elle offre à notre intelligence ; il faut examiner chacune des idées qui sont, pour ainsi dire, la substance même de notre pensée, dans les rapports qu'elles présentent entre elles et avec le fond des choses. Ainsi on se demandera ce que c'est que l'unité, la substance, la cause, le temps, l'espace, la durée, l'étendue, l'identité, le bien, l'infini, le possible, le nécessaire, non-seulement dans l'esprit qui les conçoit ou dans le fait intellectuel qui les révèle, mais dans les objets eux-mêmes. On sera amené à rechercher si ce sont des êtres, ou des attributs, ou de simples rapports ; on aura à se prononcer, par exemple, au sujet du temps et de l'espace, pour Leibniz, ou pour Clarke, ou pour Kant ; au sujet de la substance, de la cause, de l'être proprement dit, pour Platon ou pour Aristote, pour Descartes ou Leibniz, pour Malebranche, Spinoza, ou ce qu'on a appelé en Allemagne la philosophie de la nature. Tous ces éléments, ou, pour parler avec plus de justesse, ces aspects divers de l'existence, après avoir été considérés séparément et d'une manière analytique, devront être rapprochés les uns des autres et ramenés à une même synthèse.

Tous les autres problèmes de la métaphysique sortiront naturellement de la solution qu'on aura donnée à celui-ci. Supposez qu'on soit arrivé à ce résultat, qu'il n'y a qu'une substance unique dépourvue de conscience et de liberté, on sera tenu d'expliquer l'existence des êtres intelligents et libres et celle de l'ordre moral auxquels ils sont soumis. On sait que là est précisément la difficulté du spinozisme et du matérialisme. Si l'on croit, au contraire, avec quelques philosophes plus modernes, que la pensée seule, c'est-à-dire les notions abstraites ou l'élément purement logique de l'esprit, constitue à lui seul l'essence des choses et le principe de tout ce qui est, alors, au contraire, il faudra rendre compte de tout ce qu'il y a de vie, de force, de sensibilité, d'aveugle passion et de mouvement spontané dans la nature. Enfin, dans tous les cas possibles, on sera obligé de chercher les rapports des existences particulières et déterminées avec les conditions universelles de l'existence, de l'homme avec la nature, de l'esprit avec la matière et de tous deux ensemble avec l'infini. Indépendamment de ces spéculations générales, il y a encore ce qu'on appelle habituellement la métaphysique de chaque science, et qui n'est qu'une application des idées métaphysiques aux différentes branches des connaissances humaines. Ainsi, laissant de côté tous les phénomènes particuliers qui se constatent par les sens et les lois qui se déterminent par le calcul, on voudra savoir, en physique, ce que c'est que la gravitation, l'électricité, le fluide magnétique ; en histoire naturelle, ce que c'est que l'organisation ou ces formes animées qui se conservent inaltérables dans les genres et les espèces ; en physiologie, ce que c'est que la vie et la mort, quel est le principe qui circule dans l'économie animale, qui préside à toutes les fonctions et unit sous son empire les éléments les plus hétérogènes. Personne n'oserait nier l'importance de ces questions et l'immense intérêt qui s'y attache ; mais devant les hypothèses contradictoires, souvent extravagantes, par lesquelles on y a répondu, on se demande si elles sont à la portée de notre faible intelligence et s'il y a une voie quelconque qui nous ouvre un accès auprès d'elles, c'est-à-dire une méthode qui leur soit applicable.

II. Presque toutes les erreurs, ou plutôt les aberrations qu'on reproche à la métaphysique, ont leur origine dans les fausses idées qu'on s'est faites de la méthode de cette science. Ainsi les uns ont voulu lui appliquer exclusivement le procédé des géomètres, c'est-à-dire qu'ils ont cherché à découvrir les principes mêmes de l'existence, la réalité souveraine par des moyens qui ne donnent que des abstractions, telles que des rapports et des quantités : cette méthode est celle de Spinoza. Les autres, se mettant, en quelque sorte, à la place de l'infini ou s'identifiant avec lui du premier coup, ont voulu nous expliquer par le développement successif de leurs idées le développement même des êtres et la génération éternelle, jamais interrompue de de Dieu, de l'homme et de l'univers. C'est la marche qu'ont suivie certains philosophes de l'Allemagne qui, par une suite indéfinie de distinctions et de combinaisons arbitraires, présentées sous forme de thèses, de synthèses et d'antithèses, ont cru avoir mis à nu tous les mystères de la création, tous les secrets de l'univers. Elle est désignée sous le nom de *procès dialectique* (voy. HEGEL). Enfin, d'autres se sont efforcés de s'élever au-dessus de la raison même et d'atteindre à la suprême vérité, à la contemplation de l'infini, en s'affranchissant de toutes les conditions que la science impose, par les seules forces de l'enthousiasme et de l'amour. Cette tentative est le fond commun du mysticisme, le trait distinctif de tous les systèmes qu'il a mis au jour depuis l'école d'Alexandrie jusqu'à Jacob Boehm, Fénelon et Saint-Martin. Avec des procédés comme ceux-ci : l'inspiration aveugle, une dialectique chimérique qui n'a que le nom de commun avec celle de Platon, et des définitions, des axiomes arbitraires faussement imités de la géométrie, comment s'étonner qu'on soit arrivé à discréditer les recherches vers lesquelles l'esprit humain, malgré tant de déplorables échecs, se sentira toujours entraîné?

Le premier de tous les problèmes qui se proposent au métaphysicien est, comme on a pu s'en convaincre plus haut, une question de fait : il s'agit de savoir, d'abord, s'il y a en nous, non-seulement des idées, mais des croyances universelles et nécessaires ; ensuite si ce n'est pas enlever à ces croyances ou à ces idées le double caractère qui les distingue, c'est-à-dire l'universalité et la nécessité, que de les considérer comme des formes inhérentes à notre constitution, comme des lois relatives et contingentes. Or, le seul moyen de résoudre une question de fait, c'est la méthode d'observation, c'est l'analyse et l'expérience. L'expérience s'étend aussi bien à nos idées qu'à nos sensations, et si elle ne les produit pas elle-même, elle peut, du moins, nous apprendre si elles existent ou n'existent pas en nous, si elles possèdent ou non certains caractères qu'il est impossible de leur enlever sans les détruire. Une fois entré dans cette voie, on se trouve par là même au

centre de la réalité, de l'existence, de la vie, où, comme dans un fort inaccessible, on peut défier tous les sophismes et tous les systèmes. En effet, au point de vue de l'observation, les idées universelles sur lesquelles se fonde la métaphysique cessent d'exister par elles-mêmes et de contenir en elles, à l'état d'abstraction où elles nous sont présentées, la raison dernière et l'essence des choses : elles ne peuvent pas être séparées d'une intelligence qui les conçoit et qui, par conséquent, se connait elle-même, qui a pour caractère distinctif la conscience, c'est-à-dire la personnalité, et se trouve, en cette qualité, nécessairement unie à une existence complète, déterminée, achevée, bien différente de la *chose en soi* de Kant, de la substance aveugle de Spinoza, et des évolutions indéfinies de la dialectique hégélienne. Ce n'est pas tout : les idées métaphysiques, ou les idées de la raison, en même temps que je les conçois comme universelles et nécessaires, se montrent en moi qui ne suis ni l'un ni l'autre, se révèlent à une intelligence particulière, imparfaite, bornée, qui sait clairement s'appartenir à elle-même et posséder une existence propre. Je suis donc obligé d'admettre en même temps deux consciences, c'est-à-dire deux existences vraiment distinctes, deux intelligences et non pas seulement deux modes ou deux *moments* différents de la pensée : l'une éternelle et infinie, siége des idées universelles et nécessaires ; l'autre finie en durée comme en puissance, et qui n'est, pour ainsi dire, qu'un reflet ou une imitation affaiblie de la première. On remarquera facilement que ni dans l'une ni dans l'autre les idées ne se présentent sous la forme d'une série ou d'une chaîne de déductions successives, mais comme un tout indivisible et simultané : car chacune d'elles suppose nécessairement toutes les autres, et semble s'évanouir dès qu'on essaye de l'isoler. Ainsi comment concevoir la cause sans la substance, ou la substance sans la cause, et toutes deux sans l'identité, par conséquent sans l'unité, sans la durée, la durée sans le temps, sans l'infini, l'infini sans l'immensité ou l'espace, etc.? C'est cette simultanéité des idées qui fait l'unité de l'intelligence, et qui donne à la raison, dans quelque nature qu'elle se manifeste, un caractère vivant et personnel.

La méthode d'observation, appliquée à la métaphysique, nous offre donc ce premier résultat, de substituer la conscience, c'est-à-dire la personnalité intellectuelle à la place des idées abstraites, et d'établir une distinction entre la personne humaine et la personne divine, tout en nous montrant l'une comme participant à l'essence de l'autre. Mais quoi ! ne sommes-nous, comme le croyait Descartes, qu'un être pensant, une pure intelligence, et hors de nous ou au-dessus de nous n'apercevons-nous rien qu'une intelligence infinie ? Cette unité pensante que j'appelle du nom de *conscience* peut-elle se séparer de cette unité active que je nomme ma *volonté?* Non assurément, elles m'appartiennent toutes deux au même titre ; elles se réunissent, ou plutôt se confondent dans une même existence, et c'est cet être complexe, mais indivisible, qu'on appelle *moi*. En effet, je ne saurais vouloir ou agir sans penser en même temps, puisque chaque détermination de ma volonté est un fait de conscience, et je ne saurais penser sans agir, c'est-à-dire sans diriger mon intelligence, sans la porter sur tel ou tel objet, sans lui faire suivre telle ou telle route, sans prononcer ou suspendre mon jugement. Or, ce que nous venons d'observer au sujet de l'intelligence elle-même, ou de la conscience prise dans son unité, s'applique aussi aux objets les plus élevés de l'intelligence, à quelques-unes des idées de la raison : nous voulons dire que dans le même temps où nous les concevons comme les conditions suprêmes et les éléments universels de la pensée, elles se montrent en nous, à la lumière de l'expérience, comme un principe actif et vivant, comme un être non pas général et abstrait, mais particulier, réel et parfaitement déterminé. Ainsi, qu'est-ce que c'est pour moi qu'une unité, une cause, une substance? C'est quelque chose qui ressemble, soit en de moindres, soit en de plus grandes proportions, à ce que je suis moi-même, à ce fond indivisible, actif, permanent, identique, que je m'aperçois être, que j'expérimente en moi et que je connais sans interruption ni intermédiaire. Retranchez cette aperception immédiate de la personne humaine, et chacune des idées dont nous parlons ne vous représentera que le signe algébrique d'un inconnu. Une fois certain par le plus irrécusable des témoignages, celui de la conscience, que les noms de cause, de substance, d'unité ne s'appliquent pas seulement à des formes abstraites de la pensée, mais à un être défini, à une substance en action, comme disait Aristote, je ne peux plus admettre hors de moi et au-dessus de moi, pour expliquer les divers phénomènes de mon existence et mon existence elle-même, que des êtres aussi nettement caractérisés que je suis, mais d'une nature supérieure ou inférieure à la mienne. L'infini même, tout en pénétrant les autres êtres, et les faisant participer diversement de sa vie, de son intelligence, de sa puissance, doit avoir nécessairement son existence et sa conscience propres. Mais comment cela est-il possible que les formes universelles de la pensée, que les caractères par lesquels l'infini se révèle à la conscience, s'appliquent à des êtres particuliers et finis? Je sais que cela est, parce que l'expérience me l'apprend ; je ne puis dire comment cela est possible : la solution de ce problème serait l'explication du mystère de la création, ou la science infinie. C'est précisément en osant porter jusque-là son ambition, que la métaphysique a rencontré ces déplorables échecs qui l'ont discréditée pour longtemps, et qu'au lieu de rester à la tête des sciences elle est retournée vers les théogonies et les cosmogonies qui caractérisent l'enfance de l'esprit humain. Cette dernière observation nous conduit naturellement à examiner, c'est-à-dire à classer et à apprécier de la manière la plus générale, les résultats de la science dont nous nous occupons.

III. Il a existé, et il existera peut-être toujours, deux espèces de métaphysiques : l'une personnelle, aventureuse, hypothétique, où l'on ne cherche qu'à donner des preuves de son génie, où tout est sacrifié à la nouveauté, à la hardiesse, à la chimérique ambition de ne laisser aucune place à l'ignorance ni au doute, de ne laisser aucun problème sans solution, et d'étendre le domaine de la science aussi loin que celui de la vérité ; l'autre est l'expression plus ou moins nette, plus ou moins savante, mais à peu près complète, de la raison humaine ; et comme la raison se trouve étroitement unie au sentiment, elle répond aussi (et c'est là un de ses caractères les plus distinctifs) aux plus nobles besoins du cœur, elle offre à l'adoration et à l'amour du genre humain un être réel, où l'infinitude se traduit en force, en vie, en intelligence, en sagesse, et qui, selon les paroles de Platon, dans le *Timée*, a produit le monde, non pour obéir à une aveugle nécessité, mais parce qu'il est bon ; enfin, elle forme comme un symbole spirituel, comme une tradition intérieure

et toujours vivante, au sein de laquelle se rencontrent, en quelque lieu et sous quelque influence que la Providence les ait fait naître, les plus nobles génies de l'humanité. Il n'y a plus aujourd'hui qu'à choisir entre ces deux métaphysiques, car elles ont à peu près fourni leur carrière l'une et l'autre. On pourra sans peine faire briller encore une plus vive lumière sur cette doctrine universelle dont nous venons de parler; on pourra lui donner plus d'unité et de rigueur dans la forme; on ne réussira pas à élargir sa base, et encore moins à la changer. Quant aux systèmes hypothétiques, aux théories ambitieuses avec lesquelles on s'est fait illusion si longtemps, elles ont encore beaucoup moins à espérer : car, partout où la raison et la véritable science sont limitées, l'hypothèse et l'imagination le sont bien davantage, et, au moment où elles élèvent les plus hautaines prétentions à l'originalité, il arrive souvent qu'elles n'ont fait que rajeunir ou étendre quelque vieille erreur. Au reste, quels sont aujourd'hui ces systèmes, et quelle valeur ont-ils dans l'état actuel des esprits, quelles nouvelles tentatives leur reste-t-il à faire, quelles nouvelles espérances à concevoir pour l'avenir?

De systèmes métaphysiques, dans le sens rigoureux du mot, et lorsqu'on a mis à part cette métaphysique universelle où l'on reconnaît sans peine, sous une forme de plus en plus réfléchie, la raison même du genre humain, il n'y en a véritablement que quatre. L'un est le dualisme, qui met à peu près sur la même ligne l'esprit et la matière; qui les regarde tous deux comme des principes éternels, nécessaires, infinis, et les fait concourir ensemble à la formation de l'univers. L'autre est le matérialisme, où l'on ne reconnaît pas d'autre existence que celle de la matière et des corps, où tout est expliqué par le développement spontané d'une nature aveugle, répandue également dans toutes les parties du monde, ou par le mouvement fortuit des atomes et les lois de la mécanique. Le troisième, se plaçant précisément au point de vue opposé, ne voit partout qu'esprit et intelligence, ne veut rien admettre qu'un monde spirituel, invisible et supérieur à l'intelligence elle-même. Ce système, selon les limites dans lesquelles il se renferme, selon qu'il s'en tient à la raison ou qu'il aspire à s'élever au-dessus d'elle, prend le nom d'idéalisme ou de mysticisme. Enfin, le dernier et le plus grand de tous, c'est le panthéisme, selon lequel l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue, les phénomènes de l'âme et ceux du corps, se rapportent également, soit comme des attributs, soit comme des modes différents, à un seul et même être, à la fois un et multiple, fini et infini, humanité, nature et Dieu.

On ne peut guère compter le dualisme, qui a disparu, depuis des siècles, de la scène du monde, et qui n'a jamais eu la durée ni l'importance qu'on lui attribue. La matière première des anciens, du moins celle de Platon et d'Aristote, ne représente en aucune manière un être réel, un principe positif qui partage avec Dieu le privilége de l'éternité; elle n'est que la limite inévitable des choses et l'ensemble des conditions qui en déterminent la possibilité : car Dieu lui-même ne peut pas donner l'existence à ce qui est impossible en soi.

Le matérialisme n'inspire plus que le mépris et le dégoût; de son propre mouvement, il s'est retiré de la métaphysique pour se renfermer dans les amphithéâtres de médecine, et ceux-là même qui le conservent encore dans la théorie de l'homme, n'osent plus le conserver comme une explication suffisante de l'univers. Un des derniers apôtres du matérialisme en France et, sans contredit, le plus illustre, Broussais, dans son *Cours de phrénologie*, a écrit ces mots : « L'athéisme ne saurait entrer dans une tête bien faite et qui a sérieusement médité sur la nature. »

Serait-ce l'idéalisme qui répondrait aux besoins de notre époque et qui serait appelé à recueillir l'héritage des autres systèmes? Dans l'idéalisme, il ne faut pas tant considérer le résultat ou la doctrine, par exemple celle de Platon ou de Descartes, celle de Malebranche ou de Berkeley, que le principe même sur lequel il s'appuie et qui constitue, pour parler comme lui, sa véritable essence. Or, quel est ce principe? Qu'il ne faut pas tenir compte des faits, mais seulement des idées, qui nous représentent la véritable nature et le fond invariable des choses; que les premiers ne nous offrent rien de plus qu'une imitation affaiblie, qu'une reproduction incomplète des dernières; par conséquent, que la raison n'a rien à apprendre de l'expérience. S'il en est ainsi, il faut, comme nous l'avons démontré plus haut au sujet de la méthode, renoncer à notre personnalité, qui nous est donnée comme un fait, il faut renoncer à la liberté, qui en est le caractère le plus essentiel, et, par suite, à toute distinction parmi les êtres : car le sentiment de notre existence comme individu, le fait de notre liberté et de notre conscience, voilà le seul fondement réel de cette distinction. L'idéalisme est donc placé dans l'alternative ou de se confondre avec le panthéisme, comme cela lui est arrivé souvent, ou de se démentir lui-même en sortant de la sphère de l'universel, de l'idéal, de l'intelligible pur, c'est-à-dire des abstractions. Dans le fait, qu'est-ce que les plus grands interprètes de l'idéalisme, Platon, Descartes, Malebranche, ont fait, de la matière et des corps? une idée abstraite, telle que l'espace vide, l'étendue, le non-être (voy. MATIÈRE). Qu'ont-ils fait de l'âme humaine? une autre abstraction, à savoir, la pensée. En vain donnent-ils à la pensée la conscience, elle n'en est pas moins une simple faculté incapable de se suffire à elle-même et de former une existence à part. Aussi le platonisme a-t-il donné naissance au néo-platonisme, et la philosophie de Descartes ne peut-elle pas être complétement lavée du reproche d'avoir apporté avec elle les semences de la doctrine de Spinoza. Pour l'idéalisme de Kant, il est bien évident que c'est lui qui a produit la philosophie de la nature et la théorie de l'identité absolue.

Le mysticisme ne fait qu'ajouter aux difficultés de l'idéalisme des difficultés d'une autre espèce. Il admet le principe idéaliste qu'il n'y a rien de vrai, que rien n'existe véritablement que l'universel, l'absolu, le divin. Il détourne ses regards avec mépris de ce qu'il y a de particulier, d'individuel, dans la nature et dans l'homme, et, joignant l'action à la pensée, il cherche à le supprimer dans la pratique de la vie au moyen d'une entière abnégation de nous-mêmes, par une mort anticipée à tous les devoirs, à toutes les affections, à tous les intérêts de ce monde. Mais au lieu de s'en tenir à la lumière de la raison, il invoque des facultés plus élevées, sans recourir à l'intermédiaire d'aucune autorité extérieure; il s'efforce de saisir l'objet exclusif de sa foi et de se confondre avec lui à une hauteur que l'intelligence ne peut atteindre, dans les régions de l'extase et de l'amour. Il est évident que, dans cette doctrine, tout est sacrifié, non-seulement à des abstractions, à des idées que du moins notre raison peut concevoir et qu'elle conçoit nécessairement, mais à la plus vide et à la

plus repoussante des chimères, à l'inconnu. C'est au fond de cet abîme, où il est impossible de discerner le bien du mal et l'existence du néant, que le mysticisme nous invite à nous précipiter ; c'est là qu'il nous montre notre principe et notre fin, le principe et la fin de tous les êtres. Ce n'est pas nous qui tirons ces conséquences, c'est l'histoire. Partout ou le mysticisme a paru, il a méconnu la liberté, la raison, la nature ; il a abaissé l'homme jusqu'à lui inspirer la plus coupable indifférence sur ses actions et sa destinée ; il a confondu toutes les idées et toutes les existences, nous ne dirons pas dans le sein de Dieu, mais dans la nuit du néant qu'il adore à sa place. Ajoutons que le mysticisme n'est pas moins contraire à la religion qu'à la philosophie, au principe de l'autorité qu'à celui du libre examen ; sa constante préoccupation a été de les concilier ensemble, et, dans le fait, il n'a abouti qu'à les nier l'un et l'autre.

Le panthéisme seul, tel qu'il a été conçu et développé en Allemagne par deux hommes d'un rare génie, a pu séduire quelque temps des esprits sérieux, et n'est pas incapable de les ébranler encore ; mais quels nouveaux développements est-il susceptible de recevoir? Depuis les plus humbles phénomènes de la matière jusqu'à l'être infini, il a eu l'ambition de tout embrasser dans son sein, de tout expliquer, de tout comprendre ; et, autant que sa nature et celle de la raison le permettaient, il a réussi dans cette entreprise. Il a subordonné à son point de vue, et comme assimilé à sa substance, non-seulement la philosophie dans toutes ses parties et avec tous les systèmes qu'elle a mis au jour, mais toutes les autres sciences, sans en excepter une ; et aux sciences, il a ajouté l'histoire de l'art et de la religion. Enfin, rien ne manque à cette vaste et brillante synthèse, si ce n'est deux choses absolument incompatibles avec le principe du panthéisme, mais dont l'humanité ne fait pas volontiers le sacrifice : la conscience, c'est-à-dire la providence divine et la liberté humaine. Aussi, à peine debout, cette nouvelle tour de Babel, qui devait combler l'intervalle du ciel à la terre, s'est écroulée sous son propre poids ; l'un des architectes n'a plus voulu la reconnaître, et s'est mis à construire, sur d'autres fondements, un édifice tout nouveau ; les ouvriers qui ont aidé à la bâtir et les hôtes très-divers, théologiens, philosophes, naturalistes, historiens, hommes d'États, jurisconsultes, qu'elle avait un instant réunis dans sa magnifique enceinte, se sont dispersés dans toutes les directions, ou sont restés pour se faire la guerre les uns aux autres. En un mot, l'anarchie et la discorde n'ont pas tardé à se montrer dans l'école de Schelling et de Hegel. La division s'est d'abord établie entre les maîtres, puis elle est descendue aux disciples. Les uns ont conservé le principe idéaliste et le caractère élevé de cet audacieux système, les autres se sont tournés vers le mysticisme ; d'autres sont descendus jusqu'au matérialisme le plus abject.

La conclusion qui sort de ces faits, et par laquelle nous voulons finir, c'est que la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit également à peu près leur dernier mot ; c'est que la carrière de la métaphysique, au lieu de s'étendre, doit plutôt se restreindre avec le temps. Il est impossible, en effet, que dans une science dont les principes et les limites sont aussi absolus on ne finisse pas par arriver au but. Ce n'est pas ici, dans le sens propre du mot, le champ des découvertes. Il n'est pas en notre pouvoir de rien ajouter, soit pour le nombre, soit pour la portée et la valeur, aux éléments nécessaires de la raison ; il s'agit seulement de n'en rien supprimer, c'est-à-dire de les embrasser tous et tout entiers dans une doctrine également éloignée de toute fausse modestie et de toute chimérique ambition, où la conscience, où la raison du genre humain puisse réellement se reconnaître. Pour cela il faut pratiquer, dans toute sa rigueur, la méthode que nous avons indiquée, la méthode d'observation et d'expérience, analytique et synthétique en même temps, qui ne sépare point la raison de la conscience, ni la conscience de la liberté, ni la liberté du milieu dans lequel elle s'exerce, et des autres forces dont elle suppose l'existence. N'oublions pas que si les idées de la raison ne portent pas en elles-mêmes leur démonstration, ou le signe de leur valeur absolue, il n'y a ni hypothèse, ni raisonnement, ni dialectique qui puissent suppléer à leur insuffisance, car c'est sur elles précisément que reposent la légitimité de toutes les opérations de notre pensée et la certitude de tous les résultats qu'elles peuvent nous offrir. C'est à cette condition que la métaphysique reconquerra le respect et l'influence qu'elle a perdus, qu'elle offrira à la fois une base solide à la spéculation et à la morale ; que par la morale elle pourra agir sur la société, affermir les croyances, corriger les doctrines, et soutenir les mœurs. La métaphysique ainsi comprise, il est à peine besoin de le dire, ne sera pas autre chose que le spiritualisme ; car le spiritualisme n'est pas un système particulier ; c'est la synthèse de tous les principes que les systèmes se partagent entre eux, et qu'ils détruisent en partie ou annihilent complétement par ce partage.

Une bibliographie de la métaphysique serait celle de la philosophie tout entière ; nous nous contenterons donc de renvoyer aux auteurs que nous avons nommés dans le cours de cet article, c'est-à-dire aux maîtres de la science.

MÉTEMPSYCHOSE, par corruption *métempsycose* (de μετα et de ψυχή, passage de l'âme d'un corps dans un autre, transmigration des âmes). Il est également difficile à l'homme de croire, ou, si l'on peut parler ainsi, de consentir à l'anéantissement de lui-même, et de concevoir une existence complétement différente de celle qu'il possède aujourd'hui, c'est-à-dire une vie indépendante des sens et des lois de l'organisme. De là la supposition que notre âme revêt successivement plusieurs corps, et donne la vie à plusieurs êtres qui ne diffèrent les uns des autres que par leurs formes extérieures ; de là l'idée de la métempsychose. L'idée de la métempsychose, que semblent justifier d'ailleurs plusieurs phénomènes de la nature et le cercle où se meuvent les éléments, est donc la première forme sous laquelle le dogme de l'immortalité s'est présenté à l'esprit humain. Aussi la trouvons-nous presque sans exception au berceau de toutes les religions et de toutes les philosophies de l'antiquité, et à mesure qu'elle s'éloigne de son origine, elle semble perdre de son empire et s'offrir à nous avec un caractère plus élevé.

Si nous nous en rapportons au témoignage du père de l'histoire (Hérodote, liv. II, § 123), les Égyptiens furent de tous les peuples le premier qui adopta la croyance de l'immortalité de l'âme, et c'est aussi à eux qu'il attribue l'invention de la métempsychose. Ils pensaient que notre âme, immédiatement après la mort, entrait dans quelque autre animal, appelé à l'instant même à l'existence, et qu'après avoir revêtu les formes de tous les animaux qui vivent sur la terre, dans l'eau et dans les airs, elle revenait, au bout de trois mille ans, dans le corps d'un homme, pour recommencer éternellement le même pèlerinage. C'est la loi des révolutions astronomi-

ques appliquée à la vie humaine. Cependant il paraît qu'à cette manière grossière de concevoir l'immortalité vinrent se joindre plus tard des idées d'un autre ordre ; car nous savons par Plutarque (*de Iside et Osiride*, ch. XXIX) que les Egyptiens croyaient à un empire des morts appelé *amenthès* (c'est-à-dire qui donne et qui reçoit), sur lequel régnait Osiris sous le nom de Sérapis ; et le même fait nous est attesté par la plupart des peintures que nous offrent les caisses des momies. Suivant Porphyre (*de Abstinentia*, lib. VI), il existait chez les Égyptiens une prière par laquelle ils demandaient au soleil et aux autres divinités de les admettre, après leur mort, dans la société des dieux immortels.

Chez les Indiens, beaucoup moins préoccupés des phénomènes du monde physique et placés dans une situation plus favorable à la spéculation, parce que la nature ne leur oppose pas les mêmes obstacles, l'idée de la métempsychose nous offre un caractère plus métaphysique, plus universel, et se lie étroitement à celle de l'émanation. La matière, le corps, est le dernier degré des émanations de Brahma; par conséquent la vie, c'est-à-dire l'union de l'âme avec le corps, est une déchéance, un mal. Il en est de même de tout ce qui touche à la vie, des actions, des sensations, des plaisirs comme des peines. La fin de l'âme est de mourir à toutes ces choses afin de s'élever, par la contemplation, au repos absolu dans le sein de Dieu d'où elle est sortie. Si elle est dans ce monde, c'est pour expier les fautes qu'elle a pu commettre dans une vie antérieure, et tant qu'elle ne les a pas réparées, ou qu'elle n'a pas reconquis par la pénitence et par la science sa pureté première, elle est condamnée à passer d'un corps dans un autre, d'un plus parfait dans un moins parfait et réciproquement, selon qu'elle est elle-même remontée vers le bien ou descendue plus bas dans le mal. Telle est la doctrine enseignée dans la philosophie Veiséshikâ. Selon le système Védânta, l'âme n'est pas une émanation de Brahma, mais une partie de lui-même, et comme une étincelle d'un feu flamboyant sans commencement ni fin. La naissance et la mort lui sont étrangères ; elle ne fait que revêtir, pour un instant, une enveloppe corporelle, et dans cet état elle souffre, elle est atteinte par les ténèbres de l'ignorance, elle est soumise à la vertu et au vice, et passe successivement par plusieurs corps. Le cercle de ses métamorphoses embrasse toute la nature organisée, depuis la plante jusqu'à l'homme. Il n'y a que la science sacrée qui puisse l'arracher à ce cercle de douleurs et d'humiliations, pour la rendre au sein de l'âme universelle. Cette science consiste à dépouiller non-seulement toute volonté, mais tout sentiment personnel, toute existence propre, et à se précipiter en Dieu comme un fleuve se précipite dans la mer.

Nous venons de rencontrer déjà la doctrine de la métempsychose sous deux formes différentes; chez les Indiens elle a un caractère métaphysique et embrasse à peu près toute la nature, les plantes, les animaux et les hommes ; chez les Égyptiens elle conserve, au moins pendant un temps, un caractère purement physique, et ne sort point du cercle de la vie animale ; mais la voici sous une forme nouvelle, conçue uniquement comme une doctrine morale et renfermée dans la sphère de l'humanité : c'est la croyance à la résurrection des morts, telle qu'elle était professée par les Perses, et que les Perses l'ont enseignée aux Juifs. D'après la religion de Zoroastre il y aura un jugement dernier pendant lequel tous les morts renaîtront. Chaque âme reconnaîtra et retrouvera tout entier le corps auquel elle avait été unie pendant cette vie. Puis, selon qu'elle aura été bonne ou méchante, elle retournera avec ce corps en paradis ou en enfer, pour y recevoir la récompense ou le châtiment qu'elle aura mérité. Après cette grande épreuve, il n'y aura plus de méchants, il n'y aura plus d'enfer, les morts ressuscités seront tous purifiés et goûteront, en esprit et en chair, une félicité éternelle (Zend Avesta, t. II, p. 414). Il est impossible de ne pas reconnaître ici, malgré les restrictions qui lui sont imposées, le même principe qui a prévalu dans l'Inde et dans l'Égypte, ou la croyance que l'âme ne peut se passer entièrement d'un corps ; que l'existence, qui lui est attribuée après la mort dans un lieu de délices ou de douleur, est une existence incomplète et transitoire ; que pour jouir de toutes ses facultés et les conduire au degré de perfectionnement dont elles sont susceptibles, elle a besoin de renaître à la vie.

On croit communément que l'idée de la métempsychose a passé des Égyptiens aux Grecs ; mais cette opinion ne s'accorde pas avec l'histoire. Longtemps avant qu'il y eût aucune relation entre les deux peuples, la transmigration des âmes était enseignée, au nom d'Orphée, dans les mystères de la Grèce. Hérodote lui-même, dont le témoignage est le seul fondement de la supposition que nous combattons, distingue expressément entre les anciens et les nouveaux partisans de la métempsychose (οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον), c'est-à-dire qu'il reconnaît que ce dogme était répandu dans sa patrie avant Pythagore, le premier des philosophes grecs que l'on dit avoir été initié à la science religieuse des prêtres égyptiens. Pourquoi donc invoquer la tradition, quand les lois naturelles de l'esprit humain suffisent pour expliquer le même fait chez les uns et chez les autres ? Mais, originale ou empruntée, la doctrine de la métempsychose a pris, chez les Grecs, un caractère conforme au génie de ce peuple, également éloigné du mysticisme nuageux de l'Inde, du naturalisme miraculeux de l'Égypte, et de l'anthropomorphisme surnaturel de la Perse. C'est Pythagore qui lui a donné d'abord cette forme plus précise. Il n'admettait pas, avec les sages des bords du Gange, que l'âme doive parcourir le cercle de toutes les existences, il renfermait ses métamorphoses dans les limites de la vie animale. Il ne la condamnait pas non plus, comme les prêtres égyptiens, à entrer fortuitement dans le premier corps qui s'offre à sa rencontre, il mettait des conditions à cette union : une certaine convenance, ou pour parler sa langue, une certaine harmonie, était nécessaire, selon lui, entre les facultés de l'âme et la forme ou l'organisation du corps qui devait lui appartenir. Avec cela, il posait les bases d'un spiritualisme plus positif en enseignant expressément que l'âme, séparée du corps, a une vie qui lui est propre, dont elle jouit avant de descendre sur la terre, et qui constitue la condition des démons ou des héros. Enfin ces idées ne l'empêchaient pas d'admettre le dogme ordinaire des châtiments et des récompenses dans un autre monde. Il pensait que les méchants sont relégués dans le Tartare, où le bruit du tonnerre ne cesse de les épouvanter, et où ils sont retenus par les Furies dans des liens indestructibles. Les bons, au contraire, habitent le lieu le plus élevé de l'univers, où ils mènent entre eux une vie commune, comme celle que les pythagoriciens se proposaient ici-bas (Diogène Laërce, liv. VIII, ch. XXXI ; Plutarque, *Non posse suave vivi secundum Epicurum*).

Platon, en adoptant sur ce point la doctrine

de Pythagore, a essayé de la fonder sur quelques preuves, et l'a élevée par là à la hauteur d'une idée philosophique. Ces preuves, qui sont longuement développées dans le *Phédon*, sont au nombre de deux, l'une tirée de l'ordre général de la nature, et l'autre de la conscience humaine. La nature, dit Platon, est gouvernée par la loi des contraires; par cela seul donc que nous voyons dans son sein la mort succéder à la vie, nous sommes obligés de croire que la vie succédera à la mort. D'ailleurs, rien ne pouvant naître de rien, si les êtres que nous voyons mourir ne devaient jamais revenir à la vie, tout finirait par s'absorber dans la mort, et la nature deviendrait un jour semblable à Endymion. Si, après avoir consulté les lois générales de l'univers, nous descendons au fond de notre âme, nous y trouverons, selon Platon, le même dogme attesté par le fait de la réminiscence. Apprendre, pour lui, ce n'est pas autre chose que se souvenir. Or, si notre âme se souvient d'avoir déjà vécu avant de descendre dans ce corps, pourquoi ne croirions-nous pas qu'en le quittant, elle en pourra animer successivement plusieurs autres? Mais entre deux vies, s'il ne se présente pas sur-le-champ un corps préparé pour elle et d'une organisation conforme à l'état de ses facultés, il faut bien qu'elle existe quelque part. De là, chez Platon, comme chez Pythagore, la consécration de la croyance générale à un autre monde. Si cela est ainsi, dit-il, que les hommes, après la mort, reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes sont dans les enfers pendant cet intervalle; car elles ne reviendraient pas au monde si elles n'étaient plus. D'après le dixième livre de la *République*, le séjour que chaque âme fait dans les enfers entre une vie et une autre, doit durer mille ans. Mais le dogme de l'immortalité ne se renferme pas, pour Platon, dans ces idées empruntées de la tradition, et qu'il accepte plutôt qu'il ne les choisit. Au-dessus de la métempsychose et de cet exil de mille ans que notre âme doit supporter dans le royaume des ombres, il admet une immortalité spirituelle, réservée aux seuls philosophes, et qui consiste non pas à s'absorber en Dieu, comme l'enseigne la doctrine Védânta, mais à vivre, en quelque sorte, en société avec lui, à participer de sa pureté, de sa félicité et de sa sagesse. C'est là que Platon se montre particulièrement lui-même, et qu'il brise les liens qui ont tenu avant lui l'esprit confondu avec la matière. « Si l'âme, dit-il, se retire pure, sans conserver aucune souillure du corps, comme n'ayant eu volontairement avec lui aucun commerce, mais, au contraire, comme l'ayant toujours fui, et s'étant toujours recueillie en elle-même en méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité et en apprenant effectivement à mourir (car la philosophie n'est-elle pas une préparation à la mort?); si l'âme se retire, dis-je, en cet état, elle va à un être semblable à elle, à un être divin, immortel et plein de sagesse, dans lequel elle jouit d'une merveilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours qui la tyrannisaient et de tous les autres maux attachés à la nature humaine; et comme on le dit de ceux qui sont initiés aux saints mystères, elle passe véritablement avec les dieux toute l'éternité. » Aucun autre système, soit religieux, soit philosophique, soit avant, soit après l'auteur du *Phédon*, n'est allé plus loin dans la voie du spiritualisme. Il faut ajouter que Platon a ennobli l'idée même de la métempsychose, dans les limites où il a cru utile de la conserver, en essayant d'y introduire le principe de la liberté. Ainsi, non content de regarder les différentes conditions que notre âme est susceptible de traverser comme des expiations qui doivent la purger des fautes commises pendant une vie antérieure, il accorde encore, à notre libre arbitre, à nos penchants secrets, une grande influence sur le choix de ses conditions. « La faute du choix tombera sur nous, Dieu est innocent. » Voilà ce que dit aux âmes le prophète qu'il introduit dans le récit de Her l'Arménien. Cela est certainement difficile à concilier avec la raison, comme il arrive souvent quand on entreprend de justifier une tradition aveugle; mais ce n'est pas moins un effort pour rendre le principe spirituel indépendant des lois de l'organisme.

L'idée de la métempsychose ne mourut pas avec Platon, elle reçut, au contraire, de nouveaux développements dans les derniers jours de la philosophie grecque, quand les esprits épuisés songèrent à ressusciter les vieux systèmes, entre autres celui de Pythagore; elle rajeunit en quelque sorte dans la fusion qui s'établit alors entre les idées platoniciennes et les doctrines orientales. Aussi la rencontrons-nous également dans l'école d'Alexandrie, au sein du judaïsme et chez un Père de l'Église. Le principe de l'émanation comme l'entendaient les alexandrins, ou le panthéisme idéaliste, se prête peu, par sa nature, à la théorie de la transmigration des âmes : car l'âme, dans ce système, n'est pas autre chose qu'une idée, et la matière qu'une négation. Remarquons, en outre, que, selon quelques-uns de ces philosophes, l'âme se fait elle-même son corps. Cependant la métempsychose est entrée dans l'école de Plotin et d'Ammonius Saccas, mais comme une tradition pythagoricienne ou comme un emprunt de la démonologie orientale, non comme une conséquence de ses propres doctrines. C'est le Syrien Porphyre qui essaya d'accommoder cette idée avec la philosophie de son maître. Admettant comme un fait démontré, l'hypothèse platonicienne de la réminiscence, il enseigne que nous avons déjà existé dans une vie antérieure, que nous y avons commis des fautes, et que c'est pour les expier que nous sommes revêtus d'un corps. Selon que notre conduite passée a été plus ou moins coupable, l'enveloppe qui recouvre notre âme est plus ou moins matérielle. Ainsi les uns sont unis à un corps aérien, les autres à un corps humain; et s'ils supportent cette épreuve avec résignation, en remplissant exactement tous les devoirs qu'elle impose, ils remontent par degrés au Dieu suprême, en passant par la condition de héros, de dieu intermédiaire, d'ange, d'archange, etc. C'est, comme on voit, le spiritualisme de Platon étendu indistinctement à tous les hommes. Observons de plus que Porphyre ne fait pas descendre la métempsychose jusque dans la vie animale, quoiqu'il reconnaisse aux animaux une âme douée de sensibilité et de raison. En regard de cette échelle spirituelle qui va de l'homme à Dieu, Porphyre nous en montre une autre qui descend de l'homme à l'enfer, c'est-à-dire au terme extrême de la dégradation et de la souffrance : ce sont les démons malfaisants, ou simplement les démons comme nous les appelons aujourd'hui. Ils sont répandus dans le monde entier, et ce sont eux qui, poursuivant les âmes humaines, les contraignent à rentrer dans un corps lorsqu'elles en sont séparées.

On reconnaît le fond de cette même doctrine, avec un caractère plus moral, plus consolant, plus élevé, dans la kabbale des juifs. D'après le système des kabbalistes, les âmes, comme tous les êtres particuliers de ce monde, sont destinées à rentrer dans la substance divine. Mais, pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les perfections

dont le germe indestructible est en elles. Si elles n'ont pas rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle où elles trouvent les moyens d'acquérir les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse aussitôt que nous sommes mûrs pour le ciel, ou que notre âme est suffisamment développée pour goûter les joies de leur union mystique avec Dieu ; mais il dépend de nous, en refusant de réparer nos fautes et en nous obstinant dans le mal, de le faire durer toujours, c'est-à-dire jusqu'au moment de la grande rénovation de l'univers. Ici, comme chez Porphyre, la métempsychose est renfermée dans le cercle de la vie humaine. Du reste, cette croyance ne s'était pas seulement fait jour chez les sectateurs de la kabbale, elle existait aussi, indépendamment du dogme de la résurrection, dans la masse des israélites, où elle s'est maintenue fort longtemps. Entre autres témoignages qui viennent à l'appui de ce fait, on peut citer ces deux versets de l'Évangile de saint Jean (ch. IX, ỳ. 1 et 2) : « En passant, Jésus vit un homme qui était aveugle de naissance, et ses disciples lui demandèrent : Pour quels péchés cet homme est-il né aveugle ? Est-ce pour les siens ou ceux de ses parents ? » Évidemment, s'il était né aveugle en punition de ses propres péchés, ce ne pouvait être que pour ceux qu'il avait commis dans une vie antérieure.

Du judaïsme, cette croyance a passé naturellement dans le sein du christianisme ; non pas dans le fond de ses doctrines, ou dans l'enseignement officiel de l'Église, mais dans l'esprit, dans le sentiment particulier de quelques fidèles encore dominés par l'influence des idées juives ou païennes. Saint Jérôme nous apprend, dans une lettre à Démétriade, que la transmigration des âmes a été longtemps, parmi les premiers chrétiens, l'objet d'un enseignement secret, et se transmettait de l'un à l'autre, dans un petit cercle d'initiés, comme un mal héréditaire : *Abscondite quasi in foveis viperarum versari, et quasi hæreditario malo serpere in paucis.* Origène la professe hautement dans ses écrits, et l'invoque comme le seul moyen d'expliquer certains récits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Ésaü avant leur naissance, l'élection de Jérémie, quand il était encore dans le sein de sa mère, et quelques autres faits semblables, qui accuseraient, selon lui, le ciel d'iniquité, s'ils n'étaient justifiés par les vertus ou par les fautes d'une vie antérieure. Ce n'est pas encore tout : le prêtre d'Alexandrie, aussi platonicien au moins que chrétien, entreprend d'expliquer la création elle-même par le dogme de la métempsychose. En effet, d'après lui, ce n'est point pour manifester sa puissance, ni pour faire éclater sa bonté, que Dieu a donné l'existence à la nature ; mais afin de châtier les âmes qui, avant de naître à ce monde, avaient failli dans le ciel. C'est dans le même dessein que Dieu a entremêlé son ouvrage de tant d'imperfections, afin que ces intelligences dégradées, qui ont mérité d'être attachées à un corps, fussent assaillies de plus de souffrances. Il est à peine besoin d'ajouter qu'Origène n'admet pas plus que Porphyre et les sectateurs de la kabbale, que l'âme humaine puisse descendre jusqu'à la vie et à l'organisation de la brute.

Ainsi, à mesure que la religion et la philosophie s'éclairent, que l'esprit humain s'éloigne des rêves de son enfance et prend une connaissance plus réfléchie de lui-même, la doctrine de la métempsychose s'efface, se transforme, se spiritualise, jusqu'à ce qu'elle ait disparu entièrement. Cependant nous devons parler ici des efforts qui ont été faits dans ces derniers temps pour la remettre en honneur, et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, pour la ressusciter elle-même sous une nouvelle forme, comme elle faisait autrefois ressusciter les âmes. Deux écrivains ont entrepris cette tâche, tous deux de l'école socialiste : l'un est l'auteur du livre *de l'Humanité;* l'autre, le fondateur de l'école phalanstérienne.

On a pu se convaincre, par les faits que nous venons d'exposer, 1° que la métempsychose chez les anciens n'a jamais exclu le spiritualisme, mais, au contraire, qu'elle se fondait sur la distinction même de l'esprit et du corps, en abandonnant celui-ci seul à la dissolution, et en réservant le premier pour une vie immortelle, dont une partie devait se passer en dehors de la vie ; 2° qu'elle n'a jamais porté atteinte à la personne humaine, considérée comme un être distinct, ayant sa vie et sa destinée à part, portant en elle-même le principe de ses actions, car c'est précisément en étendant cette responsabilité au delà des bornes de la vie, dans le passé comme dans l'avenir, qu'elle essayait de se justifier ; 3° qu'elle a toujours été considérée comme un mal, c'est-à-dire comme un châtiment ou comme une épreuve dont l'homme désire naturellement s'affranchir, et dont il s'affranchit réellement en détachant son âme des biens fugitifs de ce monde. C'est en invoquant des principes diamétralement opposés que l'auteur du livre *de l'Humanité* s'est efforcé de rétablir cette vieille croyance. En effet, d'après lui, l'âme n'est pas autre chose qu'un ensemble de phénomènes complétement inséparables du corps. Sensation, sentiment, connaissance, tels sont ces phénomènes dont aucun ne peut se produire ni se conserver en dehors de l'organisme. De plus, l'individu tout entier, l'homme considéré à la fois dans son corps et dans son âme, est une simple manifestation de l'espèce, de l'humanité : car celle-ci représente seule ce qu'il y a en nous de persistant, de durable, d'identique, ce que nous appelons notre substance ou notre *moi.* Enfin, la renaissance de l'individu dans l'humanité, laquelle, à son tour, est inséparable de la terre, de la nature, de la vie universelle, est une suite de progrès vers le bien-être, vers la science, vers l'amour, vers la réalisation d'une perfection inépuisable. Il est facile de voir que cette prétendue métempsychose est tout simplement le matérialisme : car si, d'une part, l'individu n'a rien en propre que de simples phénomènes qui paraissent et s'évanouissent ; si, d'une autre part, l'humanité, c'est-à-dire notre véritable *moi*, cette substance dans laquelle nous vivons et nous renaîtrons, n'est par elle-même, comme le reconnaît formellement M. Pierre Leroux, qu'une *virtualité*, un *idéal*, ou ce qu'on appelle plus communément une abstraction, qu'est-ce donc qui reste de nous après la mort ? Absolument rien ; l'âme et le corps se dissolvent du même coup ; il y a succession, non résurrection ; et quant à cette félicité réservée à l'avenir, elle n'a rien de commun avec moi, et n'est pas plus propre à effrayer le méchant qu'à réjouir l'homme de bien. L'auteur de cette doctrine n'est conséquent qu'en un seul point : c'est lorsqu'après avoir sacrifié l'individu dans l'ordre moral, en l'absorbant dans la société, il cherche aussi à le détruire dans l'ordre métaphysique.

La croyance à la métempsychose est beaucoup plus formelle et plus précise dans le système de Charles Fourier ; mais elle y est mêlée de tant d'autres chimères, et prend si peu de soin de se justifier par quelque chose qui ressemble à une observation ou à un raisonnement, qu'il suffit de

l'exposer pour en faire justice. Ce n'est plus un philosophe qui parle, c'est un prophète qui rend des oracles.

Selon le père de l'école phalanstérienne (*Théorie de l'unité universelle*, t. II, p. 304-348), l'âme est immortelle, mais elle ne peut se séparer du corps, et son immortalité embrasse le passé non moins que l'avenir. Toute la métempsychose est là, et, pour être assuré qu'elle est la vérité, il suffit de remarquer qu'elle est dans les vœux secrets, qu'elle est conforme aux intérêts de l'humanité. En effet, dit Fourier, où est le vieillard qui ne voulût être sûr de renaître et de rapporter dans une autre vie l'expérience qu'il a acquise dans celle-ci? Prétendre que ce désir doit rester sans réalisation, c'est admettre que Dieu puisse nous tromper. Il faut donc reconnaître que nous avons déjà vécu avant d'être ce que nous sommes, et que plusieurs autres vies nous attendent, les unes renfermées dans le monde ou *intra-mondaines*, les autres dans une sphère supérieure ou *extra-mondaines*, avec un corps plus subtil et des sens plus délicats. Toutes ces vies, au nombre de huit cent dix, sont distribuées entre cinq périodes d'inégale étendue et embrassent une durée de quatre-vingt-un mille ans. De ces quatre-vingt-un mille ans, nous en passerons vingt-sept mille sur notre planète et cinquante-quatre mille ailleurs. Au bout de ce temps, toutes les âmes particulières perdant le sentiment de leur existence propre se confondront avec l'âme de notre planète; car les astres sont animés comme les hommes. Le corps de notre planète sera détruit, et leur âme passera dans un globe entièrement neuf, dans une comète de nouvelle formation, pour s'élever de là par un nombre infini de transformations successives aux degrés les plus sublimes de la hiérarchie des mondes. Ainsi, à la métempsychose humaine vient se joindre ce que Fourier appelle la métempsychose sidérale. Mais pour revenir à la première, qui nous intéresse le plus directement, voici en quoi elle consiste : La vie qui nous attend, au sortir de ce monde, est à notre existence actuelle ce que la veille est au sommeil, ou ce que notre existence actuelle est à notre vie antérieure. Notre âme ayant pour corps un simple fluide appelé arome, planera dans les airs comme l'aigle, traversera les rochers ou l'épaisseur de la terre, et jouira constamment de la volupté qu'on éprouve en rêve lorsqu'on croit s'élever dans l'espace. Nos sens épurés ne rencontreront plus d'obstacles, et tous les plaisirs que nous connaissons aujourd'hui nous seront rendus plus vifs et plus durables. Il y a, dans notre vie présente, certains états, tels que l'extase et le somnambulisme magnétique, qui nous donnent une faible idée de notre existence future; mais si nous la pouvions connaître tout entière, nous n'y résisterions pas : nous aurions hâte de sortir d'un monde où nous sommes si malheureux et si mal gouvernés, le genre humain deviendrait une hécatombe.

Nous répéterons ce que nous avons déjà dit : on ne discute point de telles idées; nous observerons seulement qu'elles sont parfaitement d'accord avec la morale de Fourier. Quant on ne reconnaît pas à la vie humaine d'autre but que le plaisir, il faut placer l'immortalité dans les sens et nous montrer le ciel sur la terre.

Pour la bibliographie, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur aux auteurs et aux ouvrages cités dans le cours de cet article.

MÉTHODE, du grec μέθοδος, recherche, perquisition; ou bien, en remontant à l'étymologie, route, chemin, voie pour arriver, à travers des obstacles, au but que l'on poursuit.

Cette route, cette voie que la philosophie enseigne, est celle qui mène au vrai et au bien; et, au milieu des notions de toute sorte, plus ou moins claires, plus ou moins confuses, que l'esprit tire de lui-même ou du dehors, la philosophie ne peut pas lui rendre de plus utile service que de lui donner le fil conducteur qui le doit infailliblement diriger. C'est là, du moins, la mission de la philosophie. Elle ne l'a pas toujours justifiée sans doute; mais les plus grands parmi les sages sont précisément ceux qui ont le mieux tenu cette promesse et qui ont fait le plus pour la méthode.

Il suit de cette définition même, que la méthode philosophique doit nécessairement avoir ces deux caractères distinctifs : d'abord d'être universelle; et, en second lieu, d'être purement rationnelle.

La méthode est universelle, en ce sens qu'elle doit pouvoir s'appliquer, sans aucune exception, à tous les actes de l'esprit, quels qu'ils soient, depuis ces connaissances délicates et profondes qu'il puise à la source de la conscience, jusqu'à ces connaissances tout extérieures qui le mettent en rapport avec le monde; depuis les mouvements les plus secrets et les plus intimes de l'intelligence et de la raison, jusqu'à ces développements innombrables et presque infinis que prend notre activité dans ses relations avec les choses matérielles. Si la méthode philosophique n'est pas cela, si elle n'a point cette étendue et cette portée, elle s'égare elle-même, et le philosophe qui prétend guider les autres est le premier à méconnaître la route qu'il doit suivre.

Il est d'autant plus nécessaire d'insister à cet égard, que bien des philosophes, même parmi les plus habiles, se sont fait illusion. Ils ont pris des méthodes particulières, spéciales à certains points de la science, pour la méthode elle-même; et, au lieu de lui laisser le vaste et complet domaine qui lui appartient, ils l'ont restreinte de manière à lui ôter tout à la fois sa grandeur et son utilité. Si les philosophes s'y sont trompés, à plus forte raison bien d'autres ont-ils commis la même erreur. Les physiologistes en particulier, c'est-à-dire tous ceux qui étudient la nature, et ce qu'on appelle les sciences d'observation, s'y sont en général mépris. Parce qu'ils possédaient des méthodes plus ou moins ingénieuses, plus ou moins puissantes pour les sciences de détail qu'ils cultivaient, ils se sont imaginé qu'ils possédaient la méthode; et, dans l'orgueil d'idées étroites et incomplètes, ils ont pris plus d'une fois, avec la philosophie, le ton de maîtres qui ont beaucoup à enseigner et qui se croient fort certains de ce qu'ils enseignent. A côté des naturalistes, les mathématiciens ont élevé des prétentions analogues; et parce qu'en effet, dans leur science particulière, les méthodes sont à la fois très-nombreuses et presque infaillibles, ils ont cru que seuls ils avaient le monopole de la vraie méthode, et ils ont essayé fréquemment, et avec une certaine hauteur, de l'imposer à la philosophie. Pascal, par exemple, proposait la méthode des géomètres comme l'idéal de la méthode; la logique lui semblait devoir se mettre à l'école des mathématiques, et le seul moyen, à ses yeux, de traiter avec quelque succès les questions de métaphysique, c'était de les traiter comme on fait des questions d'algèbre. Spinoza partage, jusqu'à un certain point, la même erreur, et il la pousse plus loin encore que Pascal : il donne aux discussions philosophiques la forme même et la sécheresse des démonstrations de géométrie, et il parle de l'âme, de la liberté humaine, et de Dieu avec cette glaciale impassibilité qui convient aux mathématiques, sans se demander une seule fois l'origine de ces axiomes dont il se

sert et d'où il déduit ses imperturbables conséquences. Avant Pascal, avant Spinoza, Bacon avait cru aussi qu'il avait découvert la méthode; et parce qu'il avait tracé quelques règles peu précises à l'observation des phénomènes naturels, il avait pensé qu'il était le législateur de l'esprit humain et qu'il lui apportait un nouvel instrument, un nouvel organe.

Cette méprise de Bacon, de Pascal, de Spinoza, d'où est-elle venue? Uniquement de ce qu'ils ne se sont pas placés à un point de vue assez général. Pour les deux premiers de ces philosophes la chose est évidente; pour l'autre, elle l'est un peu moins, quoiqu'elle soit tout aussi certaine. Spinoza embrasse l'univers dans ses spéculations; il n'oublie qu'un seul point, c'est de s'assurer de ses principes; et il les croit infaillibles, parce qu'il procède par démonstrations, par lemmes, et par scholies.

Ainsi, la vraie méthode ne peut se trouver que dans une science qui, comme la philosophie, est sans objet spécial, ou, pour mieux dire, qui a pour objet l'universalité même des choses. Toute science qui poursuit un but spécial et particulier ne recherche ses méthodes qu'en vue de ce but même. Les méthodes qu'elle trouve sont, dans cette limite, parfaitement efficaces; mais, en dehors, elles sont sans valeur. Par exemple, les méthodes de la botanique sont excellentes pour arriver à la connaissance des plantes; elles ne sont plus applicables à la physiologie, ni aux mathématiques, ni à la psychologie. La philosophie, au contraire, n'ayant point un objet particulier, cherche et trouve une méthode qui n'a rien, non plus, de particulier, qui s'applique également bien à tout, et qui peut conduire l'esprit aussi sûrement dans l'étude de la nature que dans sa propre étude. La méthode n'a point alors pour but un objet spécial, distinct de tous les autres; qu'il s'agit d'étudier et de connaître. Elle peut indifféremment servir à connaître tous les objets: c'est un instrument général que l'esprit humain s'est créé.

De là vient le second caractère de la méthode: elle doit être purement rationnelle. La philosophie ne peut la demander qu'à l'analyse et à l'observation de l'esprit humain lui-même; et c'est la réflexion qui doit la lui donner.

Le problème ainsi posé est à la fois très-simple et très-difficile à résoudre. En face des facultés dont l'intelligence est douée, il faut qu'elle trouve à sa propre lumière quel est le meilleur emploi qu'elle en puisse tirer. La recherche de la méthode est donc purement psychologique; elle n'emprunte rien au monde extérieur ni au témoignage de la sensibilité. Les faits que l'intelligence observe et les principes qu'elle adopte ne lui sont donnés que dans la conscience. Il semble que rien ne soit plus aisé que de les constater, et que tout observateur doit y réussir à peu près également bien. Descendre dans ces calmes analyses aussi profondément qu'il est possible de le faire, pousser jusqu'au sol au delà duquel il n'y a plus rien, s'y établir et l'explorer tout entier, voilà ce qu'il faut faire pour fonder la méthode sur une base indestructible et féconde; voilà cependant ce que bien peu de philosophes ont essayé, et voilà le labeur qu'un ou deux seulement ont accompli dans le cours entier des siècles. Ce n'est pas précisément que l'entreprise soit inaccessible à des efforts vulgaires; ce n'est pas qu'elle exige des facultés ou des forces extraordinaires. Mais il faut se dire avec plus de précision que ne le disent la plupart des philosophes, que cette entreprise est à tenter. Il faut voir clairement le but que l'on poursuit, et y marcher avec persévérance et résolution. Si tant de génies puissants ont manqué d'une méthode, tout en croyant en avoir une, c'est qu'ils ne s'étaient pas à l'avance posé assez nettement les conditions de cette recherche, et qu'ils ont en général procédé plutôt par une sorte d'instinct que par une réflexion suffisamment sûre d'elle-même. Il faut ajouter que les philosophes n'ont fait avancer la méthode qu'en proportion même de ce qu'ils étaient psychologues; et comme la psychologie a été bien rarement étudiée ainsi qu'elle devait l'être, la méthode, par suite, a été bien rarement trouvée et décrite avec exactitude.

On n'a point ici la prétention de tracer un cadre complet et infaillible de la méthode; mais quand on prend Platon et Descartes pour guides, on est sûr de ne point s'égarer, et si la description n'est pas entière, elle sera, du moins, exacte et fidèle dans les principaux traits qu'elle présentera.

L'esprit, en s'observant, a d'abord à traverser ces notions de tout ordre, de toute espèce, que les perceptions sensibles auxquelles il a été dès longtemps livré lui ont transmises. C'est une sorte de chaos et de confusion qu'il doit écarter de lui, et où se sont perdus bien des observateurs, même attentifs et scrupuleux. Il faut que l'esprit repousse toutes ces vaines et obscures notions, et qu'il arrive jusqu'à se saisir lui-même, indépendamment de toutes les modifications plus ou moins profondes, plus ou moins claires qu'il éprouve. Ce reploiement de l'esprit sur lui-même, la réflexion proprement dite, qui n'a pour objet que l'esprit qui réfléchit, est le fait fondamental sans lequel il n'y a point de méthode. Tant qu'on n'en est point arrivé à ce degré d'abstraction, et que dans ces délicats phénomènes on n'a point séparé de l'esprit ce qui n'est pas lui, pour n'observer et ne sentir que lui seul, on est resté à moitié route, et l'on n'a point atteint le véritable point de départ; on s'est arrêté aux abords de l'esprit, on n'a point pénétré jusqu'à l'esprit lui-même. Mais une fois qu'on s'est aperçu, et qu'on a eu pleine conscience de soi, il ne s'agit plus que de fixer ce phénomène fugitif, autant du moins qu'il peut être fixé, et de le rappeler, par une patiente et profonde habitude, toutes les fois que l'observation le réclame et en a besoin. Cette aperception primitive de l'esprit qui se sait et se découvre lui-même, est précisément ce qui constitue le *moi*, la personne humaine, avec les facultés que Dieu nous a données et qui constituent aussi toute la dignité, toute la valeur, toute la puissance de notre nature privilégiée. C'est là ce qui fait de l'être humain un être à part dans la création, c'est là ce qui le distingue profondément de tous les êtres animés quels qu'ils soient, c'est là précisément ce qu'on veut dire quand on soutient que les animaux ne sont pas doués de pensée et de raison, tandis que tous les hommes sont doués, bien qu'à des degrés divers, de l'une et de l'autre.

Cette intuition primitive de l'esprit a plusieurs caractères; mais il en est deux surtout qui méritent d'êtres remarqués:

1° Elle est d'une évidence incomparable. L'esprit, en se voyant lui-même, s'affirme avec une foi imperturbable; il douterait plutôt du monde extérieur qu'il ne douterait de soi. Cette intuition est accompagnée d'une telle clarté qu'elle est irrésistible; et le scepticisme le plus aveugle et le plus résolu ne peut aller jusqu'à la méconnaître ou à la nier, parce qu'il n'est pas un de ses doutes les plus audacieux qui n'implique et ne révèle cette primitive affirmation, à laquelle

il ne peut échapper, même au prix des plus monstrueuses contradictions.

2° En second lieu, l'aperception primitive de l'esprit s'attache à un fait vivant, et ce fait est tellement uni au fait de notre propre existence, qu'il est impossible d'affirmer l'un sans affirmer l'autre du même coup. Descartes ne peut pas distinguer la pensée de l'existence ; il ne peut pas séparer la première de la seconde ; et c'est avec toute raison qu'il soutient qu'il ne tire pas l'une de l'autre par voie de conséquence, et que le *je pense, donc je suis*, n'est pas un syllogisme. Il pouvait bien mettre au défi tous ses contradicteurs ; et, pour repousser tous leurs arguments, il n'avait qu'à les renvoyer à l'examen de leur propre conscience, toujours prête à leur livrer, dans son éclatante complexité, l'identité absolue de ces deux termes : être et penser.

Ainsi, ce que l'esprit trouve d'abord quand il rentre en soi, c'est lui-même ; et il se voit avec une prodigieuse et infaillible clarté qui, des profondeurs de la conscience, se projette sur les objets extérieurs à des degrés divers, et dans des proportions que mille causes peuvent faire varier, sans que rien puisse jamais la détruire.

Mais ces clartés intérieures qu'il faut rechercher avant tout, si l'on veut connaître et suivre le véritable chemin, ne sont pas sans dangers. Au seuil même de la méthode, elles peuvent nous égarer. C'est elles qui doivent nous guider : elles peuvent nous éblouir. Ces profondeurs risquent parfois de nous donner le vertige. Il faut, pour les sonder, des regards bien fermes et bien sûrs d'eux-mêmes ; et il en est très-peu qui aient pu soutenir tant de lumières et pénétrer tant de mystères que nous en portons en nous. Le mysticisme est là avec toutes ses folies et même ses sacriléges. Dieu est dans notre âme comme il est dans le reste du monde ; il y est même plus que partout ailleurs, parce que la pensée et l'intelligence viennent de lui plus directement encore que toute autre chose. Il arrive donc souvent que l'homme en rentrant en soi, se méprend jusqu'à ce point de prétendre y étudier Dieu, quand il devrait surtout s'y étudier lui-même. La confusion est aussi facile qu'elle est dangereuse, et plus d'un philosophe a glissé sur cette pente où ne se sont pas toujours retenus les plus prudents génies.

Il ne s'agit pas ici de décrire le mysticisme dans tous ses principes et dans ses conséquences redoutables. Ce tableau a été souvent et très-fidèlement tracé. Il n'est pas un esprit sensé qui ne voie les erreurs et les périls de cette doctrine. Tout ce qu'il importe, c'est qu'on connaisse bien la source de laquelle il sort, et qu'on sache non pas ce qui le justifie, mais ce qui l'égare. Remonter jusqu'à cette source cachée, constater ce qu'elle est, établir qu'elle est celle même où se puise la vraie méthode, voilà tout ce qu'on veut faire, en ce moment, pour signaler et prévenir les écueils du mysticisme. Le mysticisme, comme la vraie méthode, emprunte son point de départ à la psychologie ; seulement, au lieu d'une observation attentive, limitée, précise de la conscience, il se laisse aller à tous les excès, à toutes les obscurités du sentiment. Cette scène du monde intérieur le frappe d'un enthousiasme qui l'enivre et l'aveugle ; il n'étudie pas, il se passionne ; et, dans les natures ardentes et vigoureuses, les élans d'admiration et d'amour auxquels il se laisse emporter, n'ont plus de bornes et sont bientôt aussi déplorables que la cause en est sainte et pure. En présence de ces splendeurs qu'on découvre en soi, on en arrive bientôt à oublier, à dédaigner le monde au milieu duquel on vit ; et, pour chercher Dieu, le sentir et lui plaire, on commence par manquer à tous les devoirs qu'il nous impose.

Il est si vrai que le mysticisme part de la même source que la méthode, que les systèmes qui l'ont produit sont précisément les systèmes qui ont le plus fait pour la méthode et la psychologie ; dans l'antiquité, le mysticisme alexandrin est né du platonisme. Dans les temps modernes, Spinoza et Malebranche sont des fils directs, quoique assez peu légitimes, de Descartes, qui, mal interprété par eux, les a égarés comme il a peut-être contribué à égarer Fénelon ; et, de nos jours, les aberrations d'une partie des mystiques allemands se rattachent évidemment aux recherches trop peu exactes de Kant sur la raison pure.

Ceci ne veut pas dire que le mysticisme soit le moins du monde une conséquence inévitable des investigations par lesquelles la psychologie fonde la vraie méthode. Non, sans doute, en suivant Platon et Descartes, on n'est pas tenu de devenir mystique ; et, si l'on comprend bien ces guides expérimentés, on est même assuré d'éviter les faux pas où d'autres sont tombés. Mais, il faut bien qu'on le sache, le péril est proche, et, puisque tant d'esprits y ont succombé, il est prudent d'y songer toujours et de s'en défendre.

Ainsi, l'aperception de l'esprit par lui-même, son affirmation imperturbable de la pensée qui le constitue, et de son existence, tel est le premier fait que la réflexion nous donne. C'est l'*aliquid inconcussum*, inébranlable à tout scepticisme, que recherchait Descartes, et qu'à son exemple nous devons tous trouver ainsi que lui, en prenant le chemin qu'il nous trace et en rentrant en nous.

Mais, à côté du principe de notre propre pensée, fondement réel, nécessaire, vivant, universel, de tous les autres principes, nous découvrons dans la conscience des données d'un tout autre ordre, non moins importantes et non moins claires, bien qu'elles soient toutes différentes. Ces données sont de deux espèces principales, et, réunies à celles qui constituent et nous révèlent le *moi*, elles embrassent dans leur étendue sans limites l'infini, tel qu'il est donné à l'homme de le connaître et de le comprendre.

Ces données nouvelles sont ou supérieures à l'homme, et, fécondées par une saine psychologie, elles peuvent fonder la seule et vraie théodicée ; ou bien elles sont inférieures à l'homme, en ce que nous les recevons du monde où nous vivons, et qui vaut moins que nous, bien qu'il soit, ainsi que nous, l'œuvre de celui qui a tout créé.

Il y a dans la conscience, auprès et au-dessus du sentiment du *moi*, toujours présent, toujours actuel, d'autres principes que la réflexion développe en les éclaircissant, et qui rattachent l'homme immédiatement à Dieu. Cet être que nous sommes, d'où vient-il? qui nous l'a donné? Cette pensée du fini, que nous atteignons directement en nous, suppose invinciblement cette autre pensée d'un infini sans lequel le fini ne peut être ni se comprendre. Suivons ces notions, creusons-les avec Descartes ; et, grâce à ses conseils, nous trouverons au fond de notre être, de notre pensée, de notre existence, ces solides et incomparables démonstrations que le philosophe met au-dessus des démonstrations tant vantées de la géométrie, qui, pour le vulgaire, sont aussi irréfutables que simples. Il faut lire dans Descartes lui-même, et surtout dans les *Méditations*, ces analyses que personne avant lui, personne après lui, n'a décrites avec autant de clarté et d'exactitude Ne les résumons même

pas ici : ce serait peine fort inutile ; mais disons que la vraie méthode, qui nous donne d'abord la conscience de notre pensée et de notre être, nous donne tout à la fois l'idée et l'existence de Dieu, aussi manifeste pour les yeux qui ne se ferment pas volontairement à cette irrésistible lumière, que l'idée même de notre propre vie. Par là, remarquons-le bien, la philosophie est aussi religieuse qu'elle est profonde et méthodique ; et les doctrines qui ont le mieux compris Dieu, et les rapports de l'homme à Dieu, sont celles aussi qui ont le mieux pratiqué la méthode et le plus cultivé la psychologie.

Enfin, au-dessous de ce monde où s'élève la pensée sous le ciel calme et serein de la conscience, il en est un autre où la pensée pénètre aussi, mais, en quelque sorte, en s'abaissant : c'est le monde sensible. Il est certain d'une certitude absolue que, dans la conscience, outre le *moi*, outre l'idée de Dieu et de l'infini, il y a cette autre idée tout aussi claire du monde extérieur, se produisant à nous dans ces innombrables phénomènes qui s'écoulent et passent perpétuellement sous l'œil de notre esprit.

D'où viennent ces phénomènes? comment arrivent-ils jusqu'à l'esprit ?

De ces deux questions, la première reçoit une réponse infaillible et simple. Ces phénomènes ont des causes extérieures à nous ; ces causes sont dans le monde du dehors. Nous n'en pouvons douter et nous affirmons l'existence de ce monde aussi fermement que nous affirmons la nôtre.

Quant à la seconde question, elle est des plus obscures et des plus délicates. Jusqu'à présent, il n'est pas un système qui en ait donné une explication satisfaisante et complète. Évidemment le monde du dehors ne nous est connu que par l'intervention de la conscience dans laquelle il a, en quelque sorte, son contre-coup. Il ne suffit pas de sentir pour que la sensation ait quelque signification ; il faut, en outre, l'apercevoir ; en d'autres termes, il faut sentir que l'on sent. Autrement les témoignages que la sensibilité nous apporte seraient pour nous comme s'ils n'étaient pas. Ce point est incontestable : et c'est là ce qui fait que la solution la plus simple, la plus naturelle et la plus vulgaire du problème, c'est de croire que les idées que nous avons du monde extérieur en sont comme des images et des représentations. Une analyse plus attentive et plus scientifique a démontré que cette théorie était insoutenable, et qu'elle ne faisait que reculer la difficulté, loin de la résoudre. Reid a rendu son nom illustre en l'attachant à cette réfutation victorieuse ; mais le système qu'il a tenté de substituer à celui qu'il détruisait n'a fait qu'attester le phénomène sans l'expliquer. Oui, nous avons par la perception que nous révèle notre conscience, la connaissance du monde extérieur ; oui, nous croyons irrésistiblement à l'existence de ce monde, et le scepticisme qui la nie est à peu près ausssi insensé que celui qui nie notre propre existence et la pensée que nous en avons.

Mais la solution de ce problème toujours pendante, bien qu'elle ait été essayée par les plus beaux génies, importe assez peu à la méthode. Par quelque moyen que les notions du monde extérieur arrivent à la conscience, elles y sont, évidentes, incontestables et nécessaires. Si la méthode en a besoin, elle peut les y puiser avec tout autant de sécurité qu'elle y puise la notion du *moi* et l'idée de Dieu. Elle n'a pas plus à douter des données de la sensibilité qu'elle ne doute des données de la raison. C'est le corps, nous le savons de science certaine, qui nous transmet toutes les notions sensibles ; le corps a ses obscurités, il a ses chaînes, conditions que Dieu impose à l'homme et auxquelles l'homme ne peut se soustraire. C'est de là que viennent toutes les difficultés d'un problème que la science n'a point encore su résoudre. Mais en laissant ces difficultés pour ce qu'elles sont, la raison peut si bien se servir des notions du monde, telles qu'elles apparaissent dans la conscience, que parfois ces notions ont suffi au philosophe pour reconstruire ce monde dont elles sont des indices. Descartes se passe, pour faire l'univers qu'il décrit, de l'observation directe des faits : son monde est rationnel ; et, sur les traces qu'a laissées en lui l'action antérieure de la sensibilité, il édifie tout un système qui, sans être réel, ne contredit en rien la réalité, parce qu'il en vient, à l'insu même du philosophe. L'esprit de l'homme est perpétuellement le réceptacle d'une foule de sensations de tout degré, de tout ordre, qu'il subit presque toutes, sans le savoir, sans les connaître. Celles qu'il observe distinctement en lui au moment où elles le frappent, sont peut-être les moins nombreuses de toutes, quoiqu'elles doivent être les plus fécondes pour sa pensée et pour son activité. Mais lorsque plus tard la réflexion vient essayer de mettre l'ordre dans ce chaos, elle y trouve des matériaux de toute espèce qu'elle ne crée pas ; seulement, elle les emploie à son gré, et elle peut en faire un très-solide édifice.

Il y a donc dans la conscience trois termes que nous y pouvons retrouver sans cesse, qui se supposent et s'enchaînent mutuellement : le *moi*, Dieu et le monde. Celui qui importe le plus, et l'on pourrait dire uniquement, à la méthode, c'est le premier. Les préceptes et les règles qu'elle tirera de celui-là, lui serviront à comprendre les deux autres ; et pour le monde en particulier, la méthode pourra donner des règles spéciales qui apprendront à le mieux observer ; mais ces règles mêmes ne seront que le reflet et l'écho de celles qu'elle aura empruntées à l'observation directe du *moi*.

Je laisse de côté ces autres connaissances bien autrement graves et utiles que la conscience bien observée nous procure : la connaissance directe, intuitive de la spiritualité de l'âme, de sa liberté, de son rapport à Dieu, sa loi et sa perfection. Tout ceci importe à la destinée morale de l'homme, à son bonheur ici-bas, à ses espérances, à sa foi ; mais ces notions, tout importantes qu'elles sont, ne se rattachent pas directement à la méthode ; elle peut les négliger provisoirement, sauf à y revenir plus tard, à la fois pour les approfondir et pour les appliquer à la conduite même de la vie et au salut de l'homme.

Quelles seront donc les règles de la méthode proprement dite ?

Descartes les a réduites à quatre, et il a cru qu'elles étaient suffisantes « pourvu qu'on prît une ferme et constante résolution de ne pas manquer une seule fois à les observer ». Toutes connues qu'elles sont, il est bon de les rappeler encore une fois.

La première et la plus importante de toutes, celle qui peut même suffire à elle seule, c'est « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. — La seconde, de diviser chacune des difficultés qu'on veut examiner, en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre. — La troisième, de conduire, par ordre, ses pensées, en commençant par les objets les plus simples, pour monter peu à peu, comme par degrés, à la connaissance des plus composés

— La quatrième enfin, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que l'on soit assuré de ne rien omettre. »

Ces règles, parfaitement justes, parfaitement utiles, sortent du fond même de la conscience; et, sous une forme un peu différente, elles ne sont que la description et la contre-épreuve du *moi* lui-même. Elles ont tous ses caractères, et ne font que le reproduire aux divers points de vue qu'il présente à l'observation attentive de la conscience.

Ce qui frappe tout d'abord dans l'aperception intime et réfléchie du *moi* par lui-même, c'est la prodigieuse clarté de cette notion et son indiscutable certitude. Nous croyons à nous-mêmes d'une foi inébranlable, parce que la notion que nous avons de notre pensée est d'une évidence contre laquelle rien ne peut lutter, qu'à la condition de l'égarement et de la folie. Cette notion est vraie, pour nous, d'une vérité absolue, immédiate, invincible. L'évidence sera donc le criterium de la vérité, et ce serait vouloir nous nier nous-mêmes contre le témoignage criant de notre conscience, que de résister à prendre pour vraie toute notion qui nous apparaîtra sous une évidence analogue. Sans doute, il n'en est pas une qui puisse jamais égaler en clarté la connaissance du *moi*; mais toutes les notions, soit du dehors, soit du dedans, auront droit à notre créance en proportion même qu'elles se rapprocheront de cette incomparable lumière. L'évidence des notions sensibles, l'évidence de certains principes de la raison se fondent, en dernière analyse, sur cette évidence primitive. Sans le *moi*, qui a pleine et manifeste conscience de lui-même, nous ne connaîtrions rien d'une connaissance vraiment intelligente, et nous serions réduits à cette condition que Descartes appellerait automatique, et qui, selon toute apparence, est celle même des animaux.

Si toute évidence, de quelque degré, de quelque nature qu'elle soit, se rapporte à cette première évidence, il s'ensuit que l'évidence sera la première règle de la méthode. Toute notion obscure doit être pour nous à peu près comme si elle n'était pas; et, dans cette carrière où nous cherchons à marcher, on n'avance sûrement qu'à la clarté de ce flambeau. La philosophie ne peut pas, à l'entrée de sa route, poser un point de départ à la fois plus solide et moins contestable. Les mathématiques aussi, et d'autres sciences dites exactes, font grand usage de l'évidence, et les axiomes sans lesquels elles ne seraient pas n'y sont possibles que parce qu'ils sont évidents. La philosophie n'a donc pas le monopole de l'évidence; mais elle seule en a le secret, parce qu'elle remonte jusqu'à la source intime et profonde d'où sort l'évidence, et où les autres sciences se contentent de puiser sans même savoir qu'elles y puisent.

La seconde règle se rapporte encore au *moi* et se modèle sur lui tout comme la première. En fait, il n'y a rien de plus simple que le *moi* et que cette aperception qu'il a de lui-même. Dans tout autre acte de l'esprit, il y a toujours nécessairement deux termes : l'esprit qui pense et la pensée, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet. Ici, au contraire, quand l'esprit s'observe et réfléchit, c'est-à-dire quand il se prend lui-même pour objet de sa propre pensée, il n'y a vraiment qu'un terme unique. L'abstraction pourra bien toujours distinguer l'esprit observant de l'esprit observé; mais ce n'est là qu'une nécessité de langage, une sorte de subtilité qui ne change pas la nature des choses; au fond, il n'y a pas deux termes; il n'y en a qu'un, doué si l'on veut d'une merveilleuse complexité, mais qui ne perd rien de son unité essentielle, parce qu'il se présente tout à la fois sous deux aspects qu'il est possible de discerner et d'exprimer. C'est même cette simplicité parfaite du *moi* qui constitue l'évidence absolue du phénomène. Il s'ensuit que de même que l'évidence issue du *moi* devait être le criterium universel et irréfragable de toutes les autres notions, de même aussi, plus ces notions seront simples, plus elles seront évidentes. La méthode a donc bien raison de recommander, pour seconde règle, de diviser les notions en autant de parcelles qu'il se peut, persuadée qu'elle arrivera, par ce moyen, à la solution plus facile et plus complète des difficultés que l'esprit rencontre.

Ainsi la seconde règle n'est pas moins certaine ni moins féconde que la première; et, comme elle, c'est d'une observation exacte du fait primitif de la réflexion qu'elle découle.

La troisième n'est qu'une suite nécessaire de la seconde. On ne décompose que pour arriver à mieux comprendre et à se rendre compte plus facilement des choses. C'est bien le plus simple que l'on cherche et que l'on atteint par une analyse clairvoyante et attentive : mais le simple n'existe point dans la réalité, si ce n'est dans le fait unique de la perception primitive. Partout ailleurs, le réel, c'est le composé; et pour comprendre le réel lui-même, il faut reformer, par une synthèse puissante, ce tout que l'analyse avait réduit en fragments et en poussière.

La quatrième règle, enfin, sort de la troisième tout aussi directement que la troisième sortait de la seconde. La synthèse serait incomplète et menteuse, si elle ne reproduisait pas tous les éléments sans exception qui entrent dans la réalité et qui la constituent. Il faut donc s'assurer par des dénombrements et des revues scrupuleuses et générales qu'on n'a rien omis, et que ce délicat inventaire n'a rien laissé échapper à la prise de l'intelligence attentive.

On ne voudrait pas pousser les analogies trop loin et les fausser en les exagérant; mais il faut pourtant ici en signaler encore une. Le *moi* aussi, en s'observant lui-même, a ce double et inévitable mouvement d'analyse et de synthèse; il se décompose, en quelque sorte, pour se mieux saisir; et pourtant la loi même de sa nécessaire unité le ramène à une synthèse qu'il ne peut ni détruire ni mutiler.

Ainsi l'évidence et la simplicité du *moi*, voilà les deux premières bases de la méthode; l'ordre et l'intégrité des notions, voilà les deux secondes; et, comme le dit Descartes, ces quatre règles, si elles ne comprennent pas tout, suffisent cependant, parce que logiquement tout peut en découler.

On doit voir maintenant avec quelque netteté ce qu'est la méthode proprement dite. On doit voir que celle dont on vient de présenter la trop rapide et grossière esquisse porte précisément les deux caractères que nous demandions à la vraie méthode : elle est universelle et rationnelle. D'abord, il n'y a pas un seul acte, une seule application, un seul développement de l'esprit, quel qu'il puisse être, quel qu'en soit l'objet, qui ne puisse l'employer ou même qui puisse s'en passer. En second lieu, ce n'est pas à une source extérieure qu'elle emprunte ses données : elle les tire toutes, sans exception, du fond même de la raison et de la conscience, et c'est sur le fait toujours présent, toujours vivant du *moi*, qu'elle bâtit son édifice inébranlable et infini.

Si ceci est vrai, on voit ce que valent ces prétendues méthodes qu'on appelle méthode syllogistique, méthode géométrique, méthode inductive, déductive, méthode de division, méthode de composition, etc., etc. Ces méthodes ont certai-

nement leur vérité et leurs applications utiles; dans le domaine qui leur est propre, elles sont efficaces, puissantes, parfois même infaillibles. Mais ces méthodes, et toutes celles qu'emploient les sciences particulières, ne sont pas la méthode; elles n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées, plus ou moins obscures, des résultats plus ou moins heureux, plus ou moins intelligents et réfléchis. Au-dessus d'elles, la vraie méthode s'élève pour les dominer, les soutenir et les vivifier. Elle est impliquée profondément dans toutes les autres, qui, le plus souvent, la méconnaissent tout en se laissant guider par elle, et qui puisent leur force en elle seule sans la discerner. Il n'y a que la philosophie qui la possède dans toute son étendue et dans toute sa fécondité.

C'est la méthode ainsi comprise qui donne à l'intelligence humaine le secret de sa nature et de sa puissance. Tant que le philosophe n'est point arrivé, par ses efforts persévérants, jusqu'à ce sanctuaire de la conscience, tant qu'il n'a pas découvert et sondé cette source intarissable et presque divine, il s'ignore encore lui-même; et, quels que soient d'ailleurs son génie et ses œuvres, il n'a point vraiment mérité le noble titre que le vulgaire lui donne; l'ami de la sagesse n'est alors guère plus sage que ceux qui l'admirent sans le comprendre. Il ne se comprend pas entièrement lui-même. La méthode est le fond même de la philosophie, et voilà comment on a quelquefois confondu la philosophie et la méthode, bien qu'il y ait entre elles cette différence essentielle, que la première n'est que l'instrument de la seconde. C'est là aussi ce qui fait que le père de la méthode, dans les temps modernes, est appelé le père de la philosophie; et si nous relevons de Descartes, si les siècles en doivent désormais relever, sans qu'il soit désormais permis de s'écarter de la route indiquée par lui, c'est qu'il a décrit la vraie méthode avec plus de rigueur et d'exactitude qu'aucun autre philosophe, et qu'il n'est plus possible, sans s'égarer, de ne pas se rendre à cette lumière supérieure.

Du reste, pour rester fidèle aux conseils de Descartes, et pour en montrer toute l'utilité, il faudrait aller jusqu'à indiquer dans la pratique les précautions délicates et prudentes que réclame cet exercice de la réflexion. Il ne suffit pas de comprendre une fois, même très-nettement, ce qu'est la méthode et ce qu'elle doit être; il faut revenir fréquemment sur ces idées intimes et s'en faire une durable habitude. Il est certain que la disposition matérielle du corps et l'organisation physiologique ne sont pas sans influence sur cette activité intérieure de l'esprit. La tempérance tant prescrite par la sagesse, et qui, selon Platon, est une partie de la vertu, est, en ceci, une condition presque indispensable du succès. Si l'âme est livrée au trouble des passions, si elles agitent et bouleversent le corps, la réflexion est presque impossible dans le sens dont nous parlons ici; et ses efforts, si elle en fait, sont à peu près impuissants et stériles. Ceci nous aide à comprendre dans Descartes ses recommandations nombreuses et si vives sur les soins qu'exige la santé, et sur cette surveillance du corps qui doit tourner au profit de la réflexion. L'exemple personnel de Descartes doit nous instruire; et cette attention minutieuse qui, dans les natures vulgaires, est un signe de faiblesse, n'a rien ôté à la sienne de sa décision et de sa vigueur. On peut croire aussi que cette imperturbable santé dont jouissait Socrate, et qu'atteste le témoignage de Platon, n'a pas peu contribué à l'énergie de ces contemplations intérieures qui ont pris en lui un caractère presque surhumain. Ce sont là des soins que connaît fort bien, en général, le mysticisme; malheureusement il les pousse à l'excès, et ses exagérations ne vont en rien aussi loin que dans cet ascétisme; il ne recule même pas devant l'extravagance. Mais il faut bien savoir qu'ici encore le mysticisme n'est pas dans une complète erreur. Le philosophe le plus sage et le plus réservé partage ces préoccupations, qu'il restreint d'ailleurs dans de justes limites, tandis que le mysticisme ne connaît pas de bornes. Platon, qui n'est pas mystique, va cependant jusqu'à dire que la philosophie est un apprentissage de la mort; et le frein qu'il impose au corps est assez puissant pour que l'âme en soit, en quelque sorte, délivrée dès ici-bas.

Du reste, il ne faut pas prendre en dédain cette vigilance, qui est matérielle au moins autant que morale. Plus d'un philosophe n'a échoué que pour l'avoir négligée, et c'est se connaître soi-même bien peu que de ne pas savoir tenir compte de ces infirmités de notre nature.

Si la méthode est bien ce qu'on vient de dire, il est facile de juger la place qu'elle tient dans l'histoire de la philosophie. Au fond, on ne peut compter que trois grandes tentatives : celle de Platon, celle de Descartes et celle de Kant. Ceci ressort évidemment de ce qui précède. Ces tentatives ont des rapports intimes, bien qu'elles aient eu des succès fort différents, et que les génies qui les ont faites aient vécu à des époques fort diverses, et qu'ils aient possédé des qualités qui ne le sont pas moins.

On a remarqué dès longtemps les analogies que la méthode de Platon présente avec la méthode de Descartes. Ce qui les rapproche le plus, c'est leur commun spiritualisme; ce qui les sépare, c'est que, si leur principe est à peu près le même, les procédés sont fort dissemblables. Mais, pour mieux comprendre en quoi elles se touchent et en quoi elles s'éloignent l'une de l'autre, voyons d'abord l'idée que Platon se fait de la méthode, ce qu'il lui demande et comment il prétend la découvrir et l'appliquer. Ce qu'on appelle ici la méthode de Platon doit se confondre entièrement avec sa dialectique.

« Il s'agit, dit Platon, d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être par la route que nous appelons pour cela la vraie philosophie (*République*, liv. VII, p. 79, trad. de M. Cousin). La dialectique, qui est à toutes les autres sciences ce que le chant est à de vains préludes, est une science toute spirituelle. Sans aucune intervention des sens, elle parvient par la raison seule jusqu'à l'essence des choses. Elle ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien; et celui qui se livre à la dialectique est arrivé au sommet de l'ordre intelligible (*ubi supra*, p. 103). Il n'y a que la méthode dialectique qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose; il n'y a qu'elle qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour s'y établir solidement, et qui tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est honteusement plongé et le porte en haut (*ubi supra*, p. 105, 106). La dialectique est le faîte et le comble de toutes les autres sciences (*ubi supra*, p. 109), et celui qui se place sous le point de vue général est dialecticien » (*ubi supra*, p. 115).

Il serait inutile de pousser les citations plus loin : celles-ci suffisent; pourtant, ajoutons-en deux autres encore empruntées au *Sophiste* (p. 278 et 311, trad. de M. Cousin):

« La pensée du philosophe est un perpétuel commerce avec l'idée de l'être. — Dans cette éclatante région, la pensée est comme un dialogue de l'âme avec elle-même. »

Devant des témoignages aussi formels et aussi clairs, on peut conclure sans la moindre hésitation que Platon a compris sa dialectique au sens même où nous comprenons aujourd'hui la méthode d'après Descartes. D'abord il cherche une science supérieure à toutes les autres sciences, qui les règle, les mesure et les dirige. Cette science est pour lui la seule vraiment solide, parce qu'elle seule se rend compte des choses et qu'elle arrive jusqu'à l'être et à l'essence, tandis que les autres sciences s'arrêtent à des apparences vaines. C'est une science toute rationnelle, elle se passe du secours de la sensibilité, et non-seulement elle n'en a que faire, mais, de plus, elle n'aurait qu'à perdre en l'acceptant. La route qu'elle suit est splendide; la lumière qui la guide est éclatante; l'âme, dans cette recherche, n'a qu'à s'appuyer sur elle seule, et elle ne s'y entretient qu'avec elle-même. Dans ce chemin, elle est assurée de ne point faire de faux pas ni de trompeuses hypothèses; elle parvient, avec une régularité infaillible, jusqu'à la plus haute des idées, jusqu'à l'essence même du bien, en d'autres termes, jusqu'à Dieu.

Ainsi, les deux caractères que nous avons reconnus à la méthode, universelle à la fois et rationnelle, Platon les demande à la dialectique. Ce qu'il attend d'elle est précisément ce que nous attendons de la méthode. Elle doit mener à comprendre les choses autant qu'il est donné à l'homme de les comprendre. Elle remonte jusqu'aux principes et elle atteint l'être en lui-même.

Platon, parti des notions sensibles, s'avance de proche en proche jusqu'à la pensée pure, et c'est de l'âme seule qu'il prétend tirer les puissantes intuitions qui doivent illuminer tout le reste. Mais il est certain que le point de départ choisi par lui n'est pas le vrai, et que, si logiquement il monte d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême qui renferme et couronne toutes les autres, il a négligé de poser dès son début le ferme fondement sur lequel peut s'élever son édifice. S'il accepte le témoignage de la sensibilité, c'est pour le répudier bientôt, et pour s'enfermer dans le monde de l'intelligence, où le monde du dehors court grand risque de lui échapper. Le maître, il est vrai, évite cet écueil; mais les disciples ne l'éviteront pas, et c'est presque entièrement dans une abstraction que Platon se confie. C'est là certainement, au point de vue de la méthode, le côté faible de la théorie des idées. Ce ne sont que des formes, comme l'atteste assez l'étymologie même du mot, non point précisément des formes vides, et qui ne seraient que de pures généralités; mais Platon, tout en remontant à l'idée la plus haute, et en montrant les degrés successifs par lesquels il s'élève jusqu'à elle, n'a pas indiqué la base substantielle et vivante de tout cet échafaudage. La construction est en soi-même aussi solide qu'elle est élégante. Mais, encore une fois, sur quoi reposent cette idée du bien, et toutes ces idées en nombre infini qui nous sont innées, et dont les objets extérieurs provoquent en nous la réminiscence et le réveil? C'est ce que Platon n'a point dit, et tout en nous recommandant l'étude de l'âme, il ne l'a point assez profondément étudiée. On a beaucoup reproché à Platon d'avoir dédaigné et méconnu le monde sensible. En fait, cependant, c'est uniquement pour expliquer le monde sensible et la connaissance que nous en possédons qu'il a imaginé sa théorie des idées.

Que Platon conserve cette gloire impérissable d'avoir le premier posé le problème, et d'avoir vu de quelle importance capitale il est dans la philosophie. Si la solution qu'il en a donnée n'est pas tout à fait exacte, elle n'a rien de faux pourtant, et ce qui lui manque surtout, c'est une précision qu'un premier effort de l'esprit humain, tout énergique qu'il était, ne pouvait obtenir complétement. Il fallait à l'esprit humain vingt siècles encore de méditations et de travaux pour qu'un génie plus heureux, sinon plus puissant et plus beau, allât plus avant et atteignît enfin le sol impénétrable au delà duquel il n'est pas permis à l'homme de pénétrer.

Dans Descartes, le problème et la solution sont aussi nets qu'il est possible qu'ils le soient. Il faut trouver dans la connaissance humaine un point inébranlable, un principe incontestable et fécond que rien ne puisse ébranler, et qui puisse lui-même soutenir le reste. Descartes, plus spiritualiste encore que Platon, ne s'adresse point à la sensibilité; il sait trop tout ce qu'elle a d'obscur et de variable. Il ne s'adresse pas davantage aux notions qui, par l'intermédiaire de la sensibilité, arrivent jusqu'à la conscience: celles-là participeraient aussi des obscurités et des incertitudes de leur origine. Il va droit à la pensée, et c'est elle seule qu'il veut suivre, parce que c'est à elle que Dieu a voulu que nous puissions toujours nous fier. C'est du fait même de conscience qu'il prétend tirer et qu'il tire toute la certitude, avec la variété des objets innombrables auxquels elle s'applique et qu'elle éclaire. Descartes voit si nettement ce qu'il veut dire, et il a fait luire à de telles profondeurs le flambeau qui doit nous diriger après lui, qu'il n'y a ni dans la philosophie, ni dans les œuvres de l'esprit humain, rien de plus clair que son œuvre, et qu'elle n'est pas seulement un guide infaillible, mais que, de plus, elle est un modèle accompli. Descartes prétendait modestement ne faire que l'histoire de sa propre intelligence; il a fait l'histoire et l'éducation de l'intelligence humaine. Tout philosophe qui, sur ce point, n'est pas de son école, abdique et sort de la philosophie pour entrer dans le domaine des chimères et des creuses abstractions, qui ont si souvent déconsidéré la science, non sans quelque justice, aux yeux du vulgaire. Grâce à Descartes, il n'est pas aujourd'hui un esprit sérieux et réfléchi qui ne sache parfaitement la voie qu'il doit suivre pour arriver au vrai et au bien, et qui ne puisse, s'il vient à en prendre une autre, reconnaître et réparer son égarement. La philosophie est devenue entre ses mains une science plus exacte et plus sûre que les mathématiques, si fières de leur exactitude; et à son importance incomparable, elle a pu joindre une rigueur et une clarté qui ne le sont pas moins.

Le fait sur lequel s'est appuyé Descartes, par cela même qu'il est un fait vivant, se retrouve au même degré, avec les mêmes caractères, dans tous les hommes sans aucune exception. En tant qu'êtres pensants, nous sommes tous égaux d'une égalité absolue, de même que nous le sommes en tant qu'êtres libres. La liberté, cette autre forme de la pensée, n'est pas plus égale dans tous les hommes que ne l'est la pensée elle-même. Il s'ensuit que le fait de conscience est un fait constamment vérifiable à chacun de nous, et que nous pouvons toujours l'étudier et l'approfondir. C'est là ce qu'a voulu dire Descartes quand il prétend, dès les premières lignes de son ouvrage, que « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens et la raison, est naturellement égale dans tous les hommes, et que la diversité de nos opinions vient seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies. » C'est accorder sans doute beaucoup d'influence à la méthode, mais

ce n'est pas lui en accorder trop ; et quand on a bien compris Descartes, et qu'on a écouté ses conseils, il est certain que l'apparente diversité des opinions disparaît bientôt, et que sur ces grands sujets, l'âme, le monde et Dieu, on arrive à cette uniformité qui est à la fois le signe et la garantie du vrai.

Ceci ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'y ait plus de place désormais dans la philosophie pour les systèmes et pour les individualités de toutes sortes, qui n'ont pas plus manqué dans l'école de Descartes, et depuis deux siècles, qu'elles ne manquaient avant le *Discours de la Méthode*. Ceci veut dire seulement que le point de départ de toute philosophie est aujourd'hui incontestable, et qu'on n'en peut prendre un autre qu'en se trompant et au risque des plus évidentes et des plus fâcheuses erreurs. Ceci veut dire qu'à dater du *Discours de la Méthode* la philosophie a été constituée avec une régularité et une précision qu'on a trop souvent regretté de ne pas trouver en elle, et que Descartes seul lui a complétement assurées. On peut, sur cette base uniforme, construire encore les édifices les plus variés, mais c'est sur elle seulement qu'on peut en construire de solides.

Kant, bien qu'il soit venu près d'un siècle et demi après Descartes, n'a pas compris, à ce qu'il semble, cette admirable leçon. Il a procédé, malgré l'exemple d'un tel maître, comme on procédait avant ce grand enseignement, c'est-à-dire à l'aventure ; et, au lieu de s'adresser à ce fait éclatant de la pensée, il s'est posé une question de logique ingénieuse sans doute et fort grave, mais qui avait le défaut d'être encore une abstraction. L'entreprise de Kant annonce certainement une grande puissance d'analyse, une prodigieuse fécondité; un esprit des plus subtils et des plus délicats ; mais, au fond, cette entreprise, beaucoup trop vantée, a complétement échoué. Bien plus, elle devait nécessairement échouer, parce que la base en était ruineuse. On sait assez le mécompte et la mésaventure de Kant. Il conçoit son œuvre dans le louable dessein de combattre le scepticisme; et, chemin faisant, il aboutit à fonder un scepticisme nouveau, plus redoutable et plus régulier qu'aucun de ceux qui l'ont précédé. Il est si loin de Descartes et de l'*aliquid inconcussum*, qu'il ébranle et renverse la pensée elle-même, doutant de la conscience, du monde et de Dieu.

Ce qu'il y a de plus triste dans cette grande méprise, c'est que Kant s'est posé comme le censeur et le réformateur de la raison. C'est, au sens ordinaire du mot, une critique de la raison qu'il a faite; et, malheureusement pour lui, c'est une critique parfaitement fausse, en ce qu'elle contient ce paralogisme fondamental que commet tout scepticisme, quelque régulier qu'il soit, puisqu'il commence toujours par affirmer qu'il est impossible d'affirmer rien. Kant ne s'est pas seulement trompé dans le jugement inique qu'il a porté sur la raison humaine, ce qui est assez fâcheux déjà lorsqu'on s'arroge les droits de juge ; il a nui surtout à la philosophie, et, loin de relever la métaphysique du discrédit où, selon lui, elle était tombée, il n'a fait que l'accroître. Il est certain que, depuis le temps des sophistes et de l'école d'Alexandrie, on n'avait point vu dans la science un tel abus et un tel désordre. La scolastique elle-même, dans ses plus mauvais jours, n'avait pas eu plus de subtilités et d'inextricables analyses. Le dix-neuvième siècle a dû prendre en pitié une science qui pouvait conduire à ces chimères aussi creuses que hautaines, avant de la prendre en effroi, quand elle a conduit les esprits aux plus monstrueuses et aux plus redoutables doctrines. Il ne faudrait pas être injuste envers Kant, qui a été l'un des plus sages et des plus religieux parmi les penseurs de tous les temps. Mais, cependant, c'est à son scepticisme qu'il faut rapporter l'origine de tous les maux qui ont suivi, et le chaos actuel de la philosophie germanique. On a cru pouvoir jouer impunément avec ces abstractions, et les successeurs du maître ont lutté à qui renchérirait dans cette sorte de gageure contre le bon sens et la clarté.

Toutes ces erreurs, quelles qu'elles soient, tiennent à une seule cause : Kant et les autres n'ont pas connu la vraie méthode. Au lieu de suivre Descartes, ils ont imité Spinoza, ils ont pris comme lui, pour point de départ, une formule logique, c'est-à-dire arbitraire et variable ; et, de degrés en degrés, ils en sont arrivés au plus absurde et au plus désastreux nihilisme, épouvantant à la fois la raison et la société, et dépensant dans ces efforts déplorables et vains, pour édifier l'erreur, cent fois plus de labeur et d'intelligence qu'il n'en eût fallu pour conquérir la vérité.

Si la philosophie allemande a commis tant de fautes, c'est qu'elle a dédaigné la méthode de Descartes ; si la philosophie française de notre temps les a évitées, c'est que, dès ses premiers pas, elle s'est faite cartésienne, et qu'elle a su fermement rester dans cette voie hors de laquelle il n'y a point de salut. Kant aboutit au scepticisme, et s'y perd ; il n'y a pas trace de scepticisme dans Descartes, et l'énergique décision de son caractère a passé dans sa doctrine pour la formuler et la faire vivre.

Si Descartes est le véritable fondateur de la méthode ; si Platon, avant lui, est le seul qui ait bien vu le problème et l'ait en partie résolu ; si Kant s'est égaré, il s'ensuit que, dans l'histoire de la philosophie, la méthode tant cherchée, et tout importante qu'elle est, a été bien rarement trouvée même par les génies les plus puissants et les plus réguliers. Il en coûte de le dire, mais le disciple de Platon, tout grand qu'il est, n'a pas connu la méthode ; sur bien des points, il s'est séparé de son maître, mais jamais il n'a eu plus tort que d'abandonner ses traces sur une question telle que celle-là. C'est chose très-étrange à soutenir ; mais ce paradoxe, quelque singulier qu'il puisse paraître, n'en est pas moins vrai : le fondateur de la logique n'a pas de méthode, à proprement parler ; et Aristote a pu décrire avec une merveilleuse exactitude, avec une infaillible sagacité, tout l'édifice du raisonnement humain, mais il a oublié de rechercher le fondement sur lequel cet édifice repose ; et, dans ses œuvres, du moins telles qu'elles sont parvenues jusqu'à nous, il semble à peine soupçonner la question, loin de chercher à la résoudre.

Bacon, au sortir de la scolastique, qui n'avait pas eu de méthode, et qui, sur les pas d'Aristote et sous la tutelle de l'Église, ne pouvait guère y songer, fait une tentative incomplète, quoique puissante.

Le reste de l'histoire de la philosophie compte quelques essais plus ou moins heureux ; mais elle ne compte pas un seul monument vraiment digne d'elle ; dans cette recherche de la méthode, il est quelques grands noms qui n'apparaissent même pas, et celui de Leibniz brille parmi les absents.

C'est qu'en effet ces profondeurs et ces délicatesses de l'âme humaine ne sont explorées que par le petit nombre, même parmi les philosophes. Le génie ne suffit pas, comme le prouve le grand exemple qu'on vient de rappeler. Rien n'a manqué

certainement à Leibniz des éminentes facultés qui constituent les penseurs de premier ordre dont s'honore l'humanité; mais, par le caractère et la diversité de ses études, par les occupations les plus ordinaires de sa vie, les habitudes de son esprit encyclopédique, Leibniz ne s'est pas un seul instant posé la question à laquelle Descartes a, pour ainsi dire, consacré son existence entière, et à laquelle il rapportait toute sa force et toute sa gloire. Le problème de la méthode n'a pas occupé le noble génie qui a écrit la *Théodicée*, le mathématicien qui a découvert le calcul différentiel, l'auteur de tant de travaux d'histoire et de droit, le rénovateur de l'éclectisme et le pacificateur de la philosophie. Mais peut-être Leibniz a-t-il pensé qu'après Descartes il ne restait rien à faire; que la méthode fondée par son prédécesseur était complète autant qu'elle était vraie, et que, pour lui, il n'avait qu'à suivre des traces aussi sûres. Leibniz, du reste, n'a jamais déclaré aussi nettement son approbation; et cette explication, si elle était juste, serait la meilleure justification de son silence.

Quand on voit clairement de quelle importance est la méthode en philosophie, quand on a bien compris que sans elle il n'y a, pour ainsi dire, pas de philosophie réelle, on conçoit mieux cette ardeur passionnée que les plus sages ont apportée à expliquer et à propager leur méthode. Ce n'est pas sans une sorte d'ironie qu'on a parlé quelquefois de l'enthousiasme de Socrate et de Platon pour leur méthode, et des préoccupations de Descartes pour la sienne. Il est vrai que parfois cette affection toute paternelle peut avoir eu ses excès et ses aveuglements; Kant, par exemple, a certainement fort exagéré les résultats qu'on pouvait espérer du criticisme; mais, au fond, j'admire bien plutôt que je ne blâme ces prétentions immenses des réformateurs en philosophie. Ils ont tous compris que la méthode était le fond même de la science et l'instrument invincible de ses révolutions et de ses progrès. L'amour-propre a pu s'égarer, mais son mobile était parfaitement légitime, et le but proposé à ces nobles efforts était assez grand pour les faire naître et les payer.

C'est qu'en effet, pour prendre les choses dans toute leur portée et leur grandeur, la méthode bien appliquée est le seul moyen scientifique de former dans l'âme humaine ces croyances essentielles sans lesquelles elle ne peut vivre. Sous l'autorité de la raison, telle que la Providence l'a faite en nous, la méthode nous révèle avec évidence ce que nous sommes, ce qu'est Dieu, d'où nous venons, et ce qu'est le monde où il nous a placés. Elle nous apprend à quelle source se puisent la certitude et la foi dignes de l'intelligence de l'homme : elle nous montre le principe vivant et indéfectible de toutes nos connaissances; elle nous instruit avec une autorité impérieuse et toute-puissante de nos devoirs; elle découvre et proclame la loi morale qui vit au fond de notre conscience; elle la sonde et l'éclaire dans ses replis les plus délicats et les plus cachés. Elle retrouve Dieu en nous dans son empreinte la plus manifeste et la plus féconde, et, après nous avoir instruits sur nous-mêmes et sur Dieu, elle nous apprend encore à connaître le monde, en nous dévoilant les principes sans lesquels il cesserait d'être intelligible.

En un mot, sans la méthode, la philosophie peut être encore grande, féconde, utile; mais elle n'a rien de régulier ni de scientifique. Elle s'ignore elle-même tout en gardant la prétention de tout comprendre et de tout expliquer.

Consultez sur la Méthode : Platon, VI[e] et VII[e] livres de la *République*; — Aristote, *Organon*, — Bacon, *Novum Organum*; — Descartes, *Discours de la Méthode*; — la *Logique de Port-Royal*, 4[e] partie; — Malebranche, *Recherche de la vérité*; — Spinoza, *de la Réforme de l'entendement*; — Newton, *Regulæ philosophandi*, dans la 3[e] partie de son traité des *Principes mathématiques, etc.*; — Leibniz, *De vera methodo philosophiæ et theologiæ*; — J. F. W. Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, traduit en français par P..., Paris, 1834, in-18; — Th. Jouffroy, *Préface de la traduction des œuvres de Th. Reid*; — P. Gratry, *la Logique*, Paris, 1860, 2 vol. in-12; — Waddington, *Essais de logique*, Paris, 1857, in-8; — Stuart Mill, *System of logic*, London, 1865, 2 vol. in-8.

B. S.-H.

MÉTHODOLOGIE est un terme du langage que Kant a formé pour son usage. La logique se divise suivant lui en deux parties, la doctrine des principes, qui a pour objet les conditions de la perfection de la connaissance, et la méthodologie, qui doit déterminer la forme générale de toute science, la manière de procéder pour construire n'importe quelle science. Outre cette méthodologie générale, qui constitue la *technique* de la logique, il y a des méthodologies particulières, qui varient avec chaque science, et dont l'objet est de déterminer l'ensemble des procédés à suivre pour l'étudier ou l'exposer. La raison pratique a elle même une méthodologie : c'est la recherche des moyens à employer « pour ouvrir à ses lois un accès dans l'âme humaine, pour leur donner de l'influence sur ses maximes, et rendre pratique subjectivement la raison objectivement pratique. » Voir Kant, *Logique* : Introduction II, 3, et 2[e] partie, § 94. Plus simplement on appelle méthodologie la partie de la logique qui traite de la méthode, et qu'on oppose parfois, sous le nom de logique appliquée, à l'étude des lois de la pensée, ou logique pure.

MÉTROCLÈS, philosophe cynique, disciple de Cratès et frère de la célèbre Hipparchie. Il commença par adopter la doctrine de Platon, enseignée par Xénocrate, puis il s'attacha à Théophraste et à la philosophie péripatéticienne; enfin, Cratès, devenu son beau-frère par son mariage avec Hipparchie, le convertit au cynisme par un moyen parfaitement en harmonie avec ce système (Diogène Laërce, liv. VI, ch. xcxiv). Il avait composé plusieurs écrits, mais, arrivé à un âge avancé, il les jeta au feu, et, ne se trouvant pas lui-même plus utile que ses livres, il se donna la mort. A partir de lui, on ne trouve plus dans l'école cynique que des noms de philosophes obscurs, tels que ceux de Théombrote et Cléomène, disciples de Métroclès, Démétrius et Timarque d'Alexandrie, Echeclès, etc.

MÉTRODORE DE CHIO. Ce philosophe ne nous est connu que par quelques mots de Diogène Laërce, qui, dans sa biographie de Pyrrhon (liv. IX), rapporte que le maître de ce dernier, Anaxarque d'Abdère, était lui-même disciple de Métrodore de Chio. Diogène ajoute que, suivant les uns, Métrodore avait eu pour maître Nessus de Chio, tandis que, d'après d'autres récits, il avait fréquenté l'école de Démocrite. Ces deux opinions ne sont pas absolument contradictoires. En effet, au rapport de Cicéron et de Sextus Empiricus, Nessus de Chio était lui-même disciple de Démocrite, de telle sorte qu'en toute hypothèse Métrodore peut être regardé comme se rattachant, soit immédiatement, soit médiatement au successeur de Leucippe, dans l'école d'Abdère. Ce fut à Abdère que Métrodore rencontra Anaxarque, qui devint son disciple. Or, Anaxarque fut, à son tour, le maître de Pyrrhon. Métrodore fut donc le précurseur de la grande école sceptique

que Pyrrhon devait fonder, et qui compte dans son sein Ænésidème, Agrippa et Sextus Empiricus. Lui-même poussait le scepticisme à ses dernières limites, puisque, au rapport de Diogène, il avait coutume de dire « qu'il ne savait même pas qu'il ne savait rien ».

Disciple de Démocrite ou de Nessus, et maître d'Anaxarque, qui fut, comme on sait, contemporain d'Alexandre le Grand, qu'il suivit en Asie, Métrodore de Chio dut vivre entre l'an 420 et l'an 337 avant l'ère chrétienne. C. M.

MÉTRODORE de Lampsaque. Diogène Laërce mentionne ce philosophe parmi les plus célèbres disciples d'Épicure (liv. X), et il ajoute que, parmi les amis d'Épicure, Métrodore fut le premier, et qu'il ne s'en sépara jamais, hormis un séjour de six mois qu'il alla faire dans son pays, et d'où il revint trouver son maître.

Plusieurs historiens, entre autres Jonsius (*Script. hist. philosoph.*, lib. I, c. xx), estiment que Métrodore était originaire d'Athènes, mais qu'il passa pour être né à Lampsaque, à cause du séjour qu'il y fit, et que ce fut en cette ville qu'il connut Épicure. Mais Strabon (liv. XIII) et Diogène Laërce disent très-positivement qu'il eut Lampsaque pour patrie. Ce dernier historien lui donne pour frère Timocrate, homme, dit-il, d'un esprit brouillon, qui fut aussi un des disciples d'Épicure, mais qui devint ensuite son ennemi. C'est ce Timocrate qui, au rapport de Diogène, s'attacha, dans ses livres intitulés *de la Joie* ou *du Plaisir*, à calomnier les mœurs de son maître et même celles de son frère.

Diogène, se fondant sur le témoignage d'Épicure, nous représente Métrodore comme un très-honnête homme, et comme un caractère d'une inébranlable fermeté, intrépide même contre les atteintes de la mort. Il mourut dans la cinquantième année de son âge, sept ans avant Épicure. Celui-ci, en plusieurs endroits de son testament, rapporté par Diogène Laërce, parle du soin qu'il veut qu'on prenne des enfants laissés par Métrodore : « Amynomaque et Timocrate, dit-il, prendront soin de l'éducation d'Épicure, fils de Métrodore, et des fils de Polyæne, tant qu'ils demeureront ensemble chez Hermachus, et qu'ils prendront ses leçons. Je veux aussi que la fille de Métrodore soit sous leur conduite, et que, lorsqu'elle sera en âge d'être mariée, elle épouse celui d'entre les philosophes qu'Hermachus lui aura choisi. Je lui recommande d'être modeste, et d'obéir entièrement à Hermachus. » Parmi les nombreux écrits d'Épicure, cinq avaient pour titre *Métrodore*, et un autre ouvrage, sous le titre d'*Euryloque*, lui était également dédié. Ces circonstances, réunies aux dispositions testamentaires que nous venons de rapporter, témoignent du profond attachement d'Épicure pour celui qui fut son disciple et son ami.

Métrodore avait composé plusieurs ouvrages, dont voici les titres rapportés par Diogène Laërce: *Contre les médecins*, en trois livres ; — *des Sens*, à Timocrate ; — *de la Magnanimité* : — *de la Maladie d'Épicure* ; — *Contre les dialecticiens* ; — *Contre les sophistes* ; — *du Chemin qui conduit à la sagesse* ; — *de la Vicissitude des choses* ; — *des Richesses* ; — *Contre Démocrite* ; — *de la Noblesse*. C'est probablement dans l'un de ces écrits que se trouvait cette phrase, rapportée par Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. I), et attribuée par lui à Métrodore : Μηδεμίαν ἄλλην πραγματείαν ἐμπειρίαν τὸ ἑαυτῆς τέλος συνορᾶν, ἢ φιλοσοφίαν, phrase qui, à travers son obscurité, mal dissipée par Gassendi, paraît vouloir dire « qu'aucune autre science que la philosophie n'a devant elle un but pratique ». Or, ce but pratique, quel est-il pour la philosophie épicurienne? Le bonheur, à la condition de la tranquillité de l'âme. C. M.

MÉTRODORE de Stratonice, qu'il ne faut pas confondre avec le précédent, fut aussi un des disciples de l'école épicurienne. Mais, à la différence de Métrodore de Lampsaque, qui vécut et mourut dans l'intimité de son maître et fidèle à toutes ses doctrines, Métrodore de Stratonice abandonna l'école d'Épicure pour la nouvelle Académie. C'est ce qui résulte du témoignage de Diogène Laërce, dans sa biographie d'Épicure : « Tous les disciples d'Épicure, dit-il, restèrent dans sa voie, grâce au charme de sa doctrine, qui avait, pour ainsi dire, la douceur du chant des Sirènes. Il n'y eut que le seul Métrodore de Stratonice qui suivit le parti de Carnéade. » Ce peu de lignes de Diogène Laërce sont le seul document qui nous reste sur le philosophe dont il s'agit. La mention du nom de Carnéade, dans ce texte de Diogène Laërce, vient fixer l'époque à laquelle vécut Métrodore de Stratonice. Carnéade de Cyrène, fondateur de la troisième Académie, était né vers 219, et mourut en 131. Métrodore de Stratonice, qui fut son contemporain, et qui devint son disciple, n'appartint donc pas, comme Métrodore de Lampsaque, à la première époque de la philosophie épicurienne, attendu que le fondateur de cette philosophie naquit en 337, et mourut en 270 avant notre ère. Une fausse interprétation du très-court et obscur passage qui, dans la biographie d'Épicure par Diogène Laërce, concerne Métrodore de Stratonice, et l'application faite à Épicure de quelques mots qu'il faut appliquer à Carnéade, a entraîné plusieurs critiques et historiens à faire de Métrodore de Stratonice le contemporain d'Épicure. Mais, dans cette hypothèse, il faudrait aller jusqu'au bout et faire d'Épicure le contemporain de Carnéade. Or, les données les plus certaines de la chronologie s'opposent à ce qu'il en soit ainsi. C. M.

MICELI (Vincenzo) naquit à Monreale, en Sicile, en 1733. Sa vie s'écoula dans cette ville, dont il fut un des curés, et où il professa la philosophie et le droit au séminaire archiépiscopal. Il était depuis cinq ans préfet des études de ce séminaire, quand il mourut en 1781. Son enseignement avait eu un grand retentissement dans toute la Sicile, où il avait propagé le goût des études spéculatives. Des poëtes avaient chanté son système, auquel n'avaient pas manqué d'autre part les railleries des détracteurs de toute métaphysique et les objections plus redoutables d'une orthodoxie scrupuleuse. Soit modestie, soit timidité, il n'avait publié que des *Institutions de droit naturel* (Naples, 1776), en latin ; mais il laissait de nombreux manuscrits, dont un seul vit le jour au XVIIIe siècle : c'est une *Introduction au droit canon* (*Ad canonicas institutiones isagoge scientifica dogmatica*), qu'un de ses élèves fit imprimer un an après sa mort, avec une notice sur sa vie et un aperçu de ses doctrines métaphysiques et théologiques (Naples, 1782). Les écrits dans lesquels étaient déposées ces doctrines elles-mêmes ne se répandirent que par les copies qu'en prirent ou en laissèrent prendre ses élèves. Ils ont longtemps servi de base à l'enseignement de la philosophie et de la théologie dans une partie des écoles de Sicile. Ce n'est qu'en 1864 et 1865 qu'un professeur distingué de Palerme, M. di Giovanni, en a entrepris la publication partielle. Il a complété cette publication par des dialogues dans lesquels il introduit le maître lui-même exposant et justifiant son système devant quelques-uns de ses disciples, Giuseppe Zerbo, Saverio Guardi, Paolo Bruno, Ciro Terzo. Ce sont autant d'illustrations de l'école de Monreale, mais les ouvrages qu'ils ont laissés se

rapportent plutôt à la théologie qu'à la philosophie.

Miceli a résumé sa doctrine philosophique dans un opuscule latin intitulé : *Specimen scientificum*, dont la forme, toute géométrique, rappelle l'*Éthique* de Spinoza. Toutefois Miceli procède moins de Spinoza que de Wolf, dont la philosophie était alors en grand honneur en Sicile. Un de ses compatriotes, le marquis Natali, l'avait mise en vers, suivant en cela l'exemple d'un autre poëte sicilien, Thomas Compailla, qui avait donné une exposition poétique du système de Descartes. La prétention de Miceli est de déduire l'ontologie de la logique. Il prend pour point de départ les deux principes de la logique leibnitienne et wolfienne, le principe de contradiction et celui de la raison suffisante ; mais, leur donnant une extension tout à fait arbitraire, il fait signifier au premier qu'il existe quelque chose, au second que rien n'existe sans porter en soi-même la raison de son existence. Cette double pétition de principe joue le même rôle dans son système que la définition de la substance dans celui de Spinoza, et elle aboutit aux mêmes conséquences. Miceli ne reconnaît en effet qu'un être unique, absolu, éternel, infini, embrassant toutes les perfections et les manifestant par une action toujours nouvelle. Il diffère toutefois de Spinoza par cette supposition, dans la nature divine, d'une activité vivante, à laquelle il attribue un triple développement correspondant aux trois personnes de la Trinité chrétienne, la Toute-Puissance, la Sagesse et l'Amour : le *Père*, le *Fils* et l'*Esprit*. La Toute-Puissance produit l'ordre naturel tout entier, le monde moral comme le monde physique. Elle s'y manifeste comme une volonté souveraine, libre d'une liberté d'indifférence. Les âmes et les corps ne sont que ses actes, c'est-à-dire le *jeu* arbitraire de son activité inépuisable. Les âmes représentent certains actes de la volonté divine, accompagnés de conscience. Elles sont libres de la liberté même de Dieu ; elles peuvent de plus être considérées comme moralement libres, en tant que leurs actes, dans le libre développement de la vie divine, peuvent se produire en conformité ou en désaccord avec la fin que leur assigne la conscience. De là le bien et le mal, dont la distinction n'existe qu'au point de vue de la conscience particulière et tout extérieure de l'homme ; car ce qu'il y a de positif dans le péché est toujours bon, comme émanant de Dieu. Tout est relatif dans l'âme, et ses connaissances elles-mêmes ne sont que des apparences, car elles émanent, non de la sagesse, mais de la volonté arbitraire et indifférente de Dieu. Mais, en dehors de l'ordre naturel, auquel appartient la raison elle-même, il y a l'ordre surnaturel, le règne de la foi et de la grâce, émanations de la seconde et de la troisième personne divine. La foi produit la perfection de la connaissance ; la grâce, la perfection de la vertu et du bonheur. La foi et la grâce arrachent l'homme au péché originel, qui n'est que l'imperfection naturelle de l'âme. Elles réunissent tous les hommes par une loi d'amour, que la raison conçoit déjà quand elle reconnaît partout l'identité de l'être, mais que la foi seule confirme avec certitude, et que la grâce seule peut rendre efficace. C'est la loi de l'*amour intellectuel* de Spinoza, rattachée ici, comme dans l'*Éthique*, à une métaphysique panthéiste.

D'autres opuscules, rédigés sous la même forme, complètent, en ce qui concerne la morale, les propositions du *Specimen scientificum*. Ils sont intitulés : *Systema regularum in collisione diversarum legum servandum* ; — *Explicatio de eo quod importet operari sub ratione conformi vel difformi* ; — *De differentia inter sensum internum et sensum privatum* ; — *Contractuum origo*, etc. Miceli y développe des règles de casuistique et des théories de droit naturel, qui ne manquent pas de profondeur, mais qu'infirme le vice radical d'une morale qui commence par rejeter le libre arbitre et la distinction absolue du bien et du mal.

Toutes les propositions fondamentales de la philosophie de Miceli sont reprises et développées dans un ouvrage italien intitulé : *Prefazione o sia saggio istorico di un sistema metafisico*. Il y insiste sur l'identité de sa doctrine avec la théologie catholique : « Il est faux de toute fausseté, dit-il, qu'il y ait un mur de séparation entre la philosophie et la théologie, bien que la lumière divine de la foi soit un don surnaturel ; mais, entre la philosophie et le sens purement littéral ou, pour mieux dire, le sens hébraïque de la religion, il n'y a point de lien. » En abandonnant le sens littéral pour une libre interprétation, Miceli prête ainsi au christianisme la substitution de l'émanation à la création, la négation du libre arbitre, l'explication du péché originel par l'absence d'une grâce surnaturelle et arbitraire. C'est, au fond, le renversement du christianisme, et il faut admirer la facilité avec laquelle de pareilles doctrines ont pu être professées dans un séminaire de Sicile et s'introduire pendant un demi-siècle dans l'enseignement régulier de la théologie, sans que ceux qui les professaient aient été sérieusement inquiétés, et sans que leur conscience même ait paru en concevoir quelque trouble.

La bonne foi de Miceli ne semble pas douteuse. Il a glissé sur une double pente, où se sont égarés avant lui plus d'un théologien et plus d'un philosophe. Le dédain de l'expérience et l'abus des procédés logiques conduisent fatalement au panthéisme. Le mysticisme, en religion, a les mêmes conséquences, et elles s'autorisent aisément de certains textes sacrés, quand on ne tient pas compte des dogmes positifs qui les repoussent. Miceli ne manque pas de citer le *Ego sum qui sum* de l'Ancien Testament, le *In Deo movemur, vivimus et sumus* du Nouveau, et il aime également à s'appuyer sur ces préceptes de renoncement à soi-même, de mort à soi-même, qui, exagérés, laissent considérer comme une déchéance le sentiment de la personnalité et l'usage du libre arbitre. Ni la philosophie ni la religion ne peuvent accepter le traité de paix qu'il leur propose sur la base du panthéisme, mais il n'en faut pas moins rendre justice à ce remarquable effort pour créer de toutes pièces un système métaphysique, en plein XVIIIe siècle, au milieu du triomphe universel du scepticisme sensualiste. C'est un des premiers symptômes de cette renaissance philosophique qui s'annonçait déjà en Italie et en France, aussi bien qu'en Allemagne, et qui devait surtout honorer la première partie du siècle présent. Non-seulement Miceli a précédé les philosophes célèbres dont les noms ont marqué les diverses périodes de cette renaissance, mais il les a devancés dans plusieurs de leurs théories. Il fait, au profit de la foi, une véritable *Critique de la raison pure*, où l'on retrouve en propres termes, la *subjectivité* des conceptions rationnelles, l'impossibilité pour la raison d'atteindre la *chose en soi*, et jusqu'aux *antinomies*. Sa tentative pour faire sortir l'ontologie de la logique rappelle Hegel. Sa théorie de la volonté universelle est celle de Schopenhauer. Enfin sa doctrine de la Trinité est celle que devait exposer, parmi nous, avec des développements tout semblables, l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie*. Ce ne sont là vraisemblable

ment que des rencontres fortuites. Tous les systèmes idéalistes procèdent d'une même méthode et obéissent à des tendances communes. L'étonnant serait qu'ils aboutissent à des conséquences différentes. Il n'en est pas moins intéressant de les rapprocher. Rien n'accuse mieux le vide d'une méthode que d'en voir sortir partout les mêmes erreurs.

Consulter sur Miceli les ouvrages suivants de M. di Giovanni : *Il Miceli ovvero dell'ente uno e reale, dialoghi tre, seguiti dallo* Specimen scientificum V. Micelii, *non mai fin qui stampato*; — *Il Miceli ovvero l'apologia del sistema, nuovi dialoghi, seguiti da scritture inedite di V. Miceli*; — *Dom Deschamps e Miceli, precursori del moderno panteismo alemanno*, Palerme, *Amenta*, 1864, 1865 et 1866, in-12; — *Storia della filosofia in Sicilia*, Palerme, Pedone-Lauriel, 1873.

Em. B.

MICHÆLIS (Christian-Frédéric), né à Leipzig en 1770, mort dans cette ville en 1834, a publié sur diverses questions de philosophie et de morale, entre autres sur l'éducation, plusieurs ouvrages conçus dans l'esprit de Kant et de Fichte. En voici les titres : *De voluntatis humanæ libertate*, in-4, Leipzig, 1793; le même ouvrage traduit en allemand par l'auteur, in-8, ib., 1794; — *De l'esprit de la musique, d'après la Critique du jugement esthétique de Kant*, en deux parties, in-8, ib., 1795 et 1800; — *De la nature morale et de la destination de l'homme, essai pour expliquer la Critique de la raison pratique de Kant*, 2 vol. in-8, ib., 1796; — *Plan de l'esthétique*, in-8, Augsbourg, 1797; — *Théorie philosophique du droit*, en trois parties, in-8, Leipzig, 1797-99; — *Extrait systématique des éléments de la théorie de la science, de Fichte*, in-8, ib., 1798; — *Critique du jugement téléologique, extrait de l'ouvrage de Kant*, in-8, ib., 1798; — *Introduction à la haute philosophie, ou Propédeutique de la théorie de la science*, in-8, 1799; — *Leçons de morale*, in-8, Weissenbourg, 1800; — *Pensées pour servir aux progrès de l'humanité et du bon goût*, in-8, ib., 1800; — *Appel et proposition d'un homme franc, ayant pour but l'amélioration des écoles et de l'éducation, essai moral, politique et pédagogique*, in-8, ib., 1800; — *Essai d'un manuel de l'amour des hommes*, in-8, Leipzig, 1805. Tous ces ouvrages, auxquels il faut ajouter un grand nombre de petits traités et d'articles de journaux, ainsi qu'une traduction du *de Natura Deorum* de Cicéron (in-8, Munich, 1829), ont été publiés en allemand.

MICHAELIS (Jean-David), théologien allemand, né à Halle en 1717, mort en 1791, est un des plus illustres orientalistes du XVIIIe siècle. L'histoire de sa vie et de ses immenses travaux de philologie, de critique et d'histoire n'appartient pas à ce recueil; on y inscrit son nom parce qu'il a parfois touché aux questions de philosophie et de morale. On peut consulter, par exemple, son mémoire : *De indiciis gnosticæ philosophiæ tempore* 70 *interpretum et Philonis*, Gœttingue, 1767; un autre écrit, *de l'Influence des langues sur les opinions humaines*, traduit en français, Brême, 1762, et un *Traité de morale* (all.), Gœttingue, 1792. Michaelis n'a pas de doctrine bien originale, et suit la tradition de l'école, telle que Wolf l'avait établie, en acceptant toutefois les changements que Baumgarten y avait introduits; il penche visiblement vers le mysticisme. Kant avait pour lui beaucoup de respect; il invoque parfois son autorité et en parle comme « d'un homme également versé dans la théologie et dans la théodicée » (*de la Religion, etc.*, préface de la deuxième édition). — Un autre Michaelis, Jean-Georges, a écrit une dissertation, *de Tetracti pythagorica*, Francfort, 1738.

MICROCOSME, voy. MACROCOSME.

MIDDLETON (Richard de, en latin, *de Media villa*), né à Middleton en Angleterre, contemporain de Thomas d'Aquin, de l'ordre des Minorites, connu sous le titre de docteur très-solide et très-instruit, *doctor solidus, fundatissimus, copiosus*, étudia le droit, la théologie et la philosophie à l'université d'Oxford, puis se rendit à Paris, où il acquit bientôt la réputation d'un maître consommé. Au bout de quelques années il retourna à Oxford, et y enseigna avec succès jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusque vers 1300. Ce qui distingue ses cours et son commentaire du *Maître des sentences*, c'est une clarté rare à cette époque. Il eut aussi le mérite d'enrichir la philosophie du temps de quelques vues importantes en théologie naturelle et en psychologie, les deux parties de la science vers lesquelles il se sentait particulièrement porté. Il traita de préférence les points suivants : que Dieu ne saurait être rangé dans aucune classe de choses connues; que le monde n'est pas éternel; le rapport de la matière et de la forme; l'origine du mal; la simplicité de l'âme raisonnable; la nature de l'âme et des bêtes; l'inégalité des intelligences.

1° Dieu n'appartient à aucun genre de choses à nous connues, car, le genre étant déterminé par ce qui rend une chose possible, et la forme décidant de la différence, rien ne saurait appartenir à Dieu, qui est une réalité et non une possibilité. De plus, on attribue le genre aux espèces et aux individus, à cause d'une certaine communauté de fond; mais qu'y a-t-il de commun entre Dieu et les autres choses? Si l'on appelle Dieu un être, c'est parce qu'il est l'être même. La créature, au contraire, n'est appelée être que parce qu'elle est, à quelques égards, une imitation de l'être divin. Si Dieu se nomme substance, c'est parce qu'il n'existe que par lui-même. La créature est nommée substance parce qu'elle ressemble à la substance première, sans laquelle elle ne saurait subsister.

2° L'éternité du monde est une absurdité. Le créateur ne peut donner au monde l'existence qu'il a lui-même. Si Dieu avait créé le monde de toute éternité, il y aurait une quantité infinie d'âmes mortes : ce qui est contradictoire. Si le mouvement du ciel était sans commencement, il se serait écoulé un nombre infini de jours : autre contradiction.

3° La matière engendre-t-elle la forme? Oui, il doit se trouver au fond de la matière une essence qui produit la forme, une puissance formatrice, ou, si l'on veut, une pure possibilité, *purum possibile*, mais susceptible d'être convertie en une forme périssable. La forme est dans la matière à l'état de possibilité.

4° Pour deviner l'origine du mal, il faux examiner les divers maux. Il en est quatre espèces : mal de péché, mal de punition, mal de souffrance, mal de corruption matérielle. Le premier genre de mal ne peut venir de Dieu, il vient de la libre volonté de l'homme. Le second genre vient de Dieu, parce que Dieu punit pour corriger et faire du bien. Le troisième est propre aux animaux, qui ne pèchent ni ne sont punis. Le quatrième est absolument conforme aux lois de la nature, et, par conséquent, il procède de Dieu. Le mal, considéré absolument, tient au manque de perfection et disparaît avec lui.

5° La simplicité de l'âme raisonnable est un fait qui n'exclut pas la présence de l'âme dans toutes les parties du corps. C'est que l'âme jouit d'une étendue spirituelle analogue à l'étendue matérielle, semblable aux propriétés d'expansion

et de dilatation que possèdent la chaleur et les odeurs.

6° L'âme des bêtes, produit de la seule matière, doit avoir toutes les qualités de la matière, sensibilité, mouvement, mémoire, imagination. Ses désirs dépendant uniquement des dispositions du corps, elle est privée de liberté. Le soin que prennent certains animaux de l'avenir dérive d'un simple instinct, d'une pure nécessité.

7° Entre les âmes raisonnables grande différence, grande inégalité. Ce fait se concilie parfaitement avec la perfection divine. La puissance et la sagesse de Dieu éclatent mieux dans la variété que dans l'uniformité. C. Bs.

MILL (James), philosophe économiste écossais, né en 1773, mort à Kensington, près de Londres, le 23 juin 1836. Il fit ses études à l'université d'Édimbourg, et commença par exercer le saint ministère dans l'Église d'Écosse. Plus tard, il se rendit à Londres, en qualité de précepteur d'un jeune baron. S'étant fait connaître par une excellente histoire de l'Inde britannique (*History of british India*, 3 vol. in-4, Londres, 1817), il obtint une place dans l'administration de la Compagnie des Indes, à laquelle il rendit de signalés services. Il avait beaucoup étudié, pendant qu'il était à Édimbourg, les écrits de Platon, et se sentit entraîné vers les doctrines de ce philosophe : mais ayant fait, à Londres, la connaissance de Bentham, il s'attacha irrévocablement à lui et se dévoua à la propagation et au perfectionnement de son système. C'est dans ce but qu'il fonda, avec le père de la philosophie utilitaire, la Revue de Westminster (*Westminster Review*), qu'il écrivit plusieurs articles dans la *Revue d'Edimbourg*, dans la *Revue de Londres*, dans l'*Encyclopédie britannique*, et qu'il publia ses deux principaux ouvrages, son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain* et les *Éléments d'économie politique*. Ce dernier écrit a été traduit en français par J. T. Parisot, in-8, Paris, 1823. On doit aussi à Mill des *Observations sur les conditions nécessaires à la perfection d'un Code pénal*, imprimées à la suite du *Rapport de Livingston à l'assemblée générale de la Louisiane, sur le projet d'un Code pénal*, in-8, Paris, 1825. X.

MILL (John Stuart), né à Londres en 1806, mort en 1873, un des chefs de cette école de psychologues anglais qu'on appelle des *associationistes*. Son père, James Mill, est connu par son *Histoire des Indes*, par son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain*, et par son amitié pour Bentham, dont il a partagé toutes les opinions. Stuart Mill fut soumis par lui de bonne heure à un système d'éducation rigoureux, ayant pour but de le soustraire à l'influence du sentiment et de développer en lui les facultés de raisonnement. A douze ans, il avait lu presque toute l'antiquité grecque et romaine, et il était dès lors condamné à l'étude presque unique de la logique. A vingt ans, on le trouve mêlé aux luttes du parti utilitaire, tantôt dans la *Revue de Westminster*, tantôt dans les *Debating Societies*. Un voyage en France contribua à adoucir la raideur de son caractère, à le mettre en rapport avec différents groupes de l'école libérale, et c'est en France qu'il choisit son maître, le fondateur du positivisme, Auguste Comte, dont il n'accepta pourtant jamais toutes les doctrines. Revenu en Angleterre, il entreprit de refaire son éducation et de réfléchir pour son propre compte. C'est alors qu'il publia ses principaux ouvrages. Son affection pour une femme qu'il finit par épouser, Mme Taylor, amena une nouvelle métamorphose dans ses idées et développa les facultés aimantes de son âme, jusqu'alors un peu endormies. C'est sous l'inspiration de cette femme qu'il écrivit les chapitres les plus originaux de son *Économie politique;* et quand il eut la douleur de la perdre, il consacra à sa mémoire ses livres sur la liberté et sur l'affranchissement des femmes. Il avait abordé la politique active et avait été envoyé au Parlement; mais il y joua un rôle assez effacé et ne fut pas réélu. La mort le surprit au milieu de ses travaux; mais il avait eu le temps d'achever une histoire philosophique de sa vie, où l'on trouvera tous les renseignements sur les évolutions de ce puissant esprit.

Ses principaux ouvrages philosophiques, tous traduits en français, sont : 1° *Examen de la philosophie de William Hamilton*, traduit par M. Cazelle, Paris, 1869 ; 2° *Système de logique*, traduit par M. L. Peisse, Paris, 1866 ; 3° *Auguste Comte*, traduit par M. Clémenceau, Paris, 1868 ; 4° *la Psychologie de M. Bain*, Revue des cours littéraires, 14 et 29 août 1869. Ses *Principes d'économie politique* ont aussi été publiés en français en 1873, et son traité *du Gouvernement représentatif* en 1865. Enfin, son *Autobiographie*, ouvrage posthume, a paru récemment à Paris, 1874. Depuis sa mort on a retrouvé dans ses papiers des fragments de philosophie religieuse, *Essais sur la nature et l'utilité de la religion et sur le déisme*, qui viennent d'être traduits en notre langue. Ils sont intéressants, car ils nous montrent que son âme fermée par une éducation inflexible à tout sentiment religieux, s'était peu à peu ouverte à des croyances plus consolantes, que d'ailleurs il accepte comme de simples espérances, et plutôt parce qu'elles lui sont douces que parce qu'elles lui paraissent vraies.

Quoique les facultés du logicien soient chez lui dominantes, Stuart Mill n'a négligé aucune des questions qui concernent la philosophie proprement dite et les sciences morales. On ne peut ici suivre dans tous les détails un esprit qui précisément excelle dans le détail, s'y complaît et s'y arrête volontiers ; il faut dans cette notice prêter des vues d'ensemble à une doctrine qui a souvent, sinon pour but, du moins pour effet de les exclure, donner une sorte d'unité à des idées qui ne sont pas toujours exemptes de quelques contradictions, ou du moins de beaucoup de diffusion. Cette unité de dessein qui se dégage de tant d'ouvrages, où ont été effleurés ou approfondis tous les problèmes de la philosophie, on la trouvera dans l'intention persistante d'exclure de la science tout élément *a priori*, et de l'enfermer dans l'observation des phénomènes et dans la détermination de leurs rapports. Le monde extérieur n'est pour Mill qu'un système de sensations conçues comme possibles ; le *moi*, une série de sensations actuellement perçues ; la société, un ensemble de phénomènes. Il n'y a rien d'invisible dans la nature, rien de permanent dans le monde, rien d'inné ni de substantiel dans l'âme, rien de naturel dans les penchants ni dans les institutions humaines. Quoi qu'on en ait dit, le dernier mot de cette doctrine est le phénoménisme le plus absolu et partant le plus inexplicable ; et si parfois ce philosophe acharné contre toute conception métaphysique, semble s'arrêter devant les conséquences de son analyse à outrance et entrevoir lui-même par delà les faits quelque réalité, d'ailleurs inaccessible à nos facultés, ce sont là des moments de faiblesse dont son parti pris triomphe aisément et des hésitations dont on peut faire honneur à sa sagacité, mais qui ne tempèrent pas la rigueur de ses conclusions sur le monde, sur l'âme et sur la société, telles que nous allons les indiquer.

Qu'entendons-nous dire quand nous affirmons l'existence de certains objets extérieurs à nous, dont l'ensemble constitue le monde matériel ?

Nous voulons signifier qu'ils existent même quand nous n'y pensons pas; qu'ils sont indépendants de nos conceptions, qu'ils ne cesseraient pas d'être, alors même que pas un homme ne les percevrait. Tel est le caractère essentiel que Kant a appelé la *perdurabilité*. Nos impressions varient, les objets restent les mêmes; nous y pensons ou nous cessons d'y penser, nous nous en approchons ou nous nous en éloignons; ils n'en subsistent pas moins, et alors qu'ils sont pour nous absents ou ignorés, d'autres hommes peuvent en prendre connaissance. Si telle est pour toute intelligence la vraie notion du monde extérieur, il est facile de voir qu'elle répond à celle de certaines sensations, qui sont non pas actuelles, mais possibles, et que la distinction en apparence si naturelle entre nous et ces objets, se résout en une sorte de contraste entre les premières et les secondes. Quand nous sommes ou croyons être en présence de ces objets, il n'y a de réel, c'est-à-dire de connu par la conscience, que la succession de nos impressions; quand ces objets ont disparu, c'est-à-dire quand nos sensations cessent d'être actuelles, nous concevons encore la possibilité d'éprouver ces mêmes sensations. Toute notre vie intellectuelle, en ce qui concerne nos rapports avec le monde extérieur, se divise donc en deux portions très-inégales : d'un côté des sensations actuellement perçues par la conscience, qui nous manquent parfois, qui toujours sont faibles et précaires; puis une masse de sensations possibles, sans cesse conçues par notre esprit, accumulées en lui par une longue expérience, presque infinies en nombre. Ces dernières sont *permanentes;* nous les retrouvons sans cesse les mêmes à travers la diversité des impressions présentes; elles forment comme un fond solide et consistant, elles ont en un mot le caractère que nous attribuons à la matière, à la substance matérielle, et s'opposent à ces autres sensations actuelles, comme le corps s'oppose à l'esprit. Elles sont désignées par un nom spécial qui les distingue de possibilités tout à fait indéterminées sur lesquelles nous ne pouvons pas compter. De plus elles ne restent pas isolées, elles forment des groupes, dont chaque unité est rattachée aux autres par l'expérience qui nous les a données antérieurement dans des rapports de simultanéité ou de succession. Percevoir un corps, c'est rattacher une sensation actuelle à un de ces groupes de possibilités de sensation, par exemple la couleur de ce papier actuellement perçue, à un certain nombre d'autres sensations concomitantes, que nous ne percevons pas actuellement, que nous appelons dans leur diversité les qualités du papier, dans leur unité le papier lui-même, et que nous concevons comme possibles. Concevoir un corps, c'est imaginer une série de sensations qui s'annoncent et se supposent. Aussi la permanence de ces *possibilités*, qui deviennent comme inhérentes à notre esprit et n'en sortent plus guère une fois qu'elles y sont entrées, s'oppose à l'instabilité des sensations effectives réellement perçues par la conscience. Les faits élémentaires et primitifs, les simples sensations actuelles, dépendant des impressions particulières, sont variées; le groupe au contraire forme une unité, elles sont passagères et il est durable; elles sont, en d'autres termes, des phénomènes et il est une substance. L'idée du corps extérieur est donc « la forme que les lois de l'association ont imprimée à la conception ou notion expérimentale des sensations *contingentes*, c'est-à-dire des sensations qui ne sont pas dans une conscience présente, et qui peut-être n'y ont jamais été individuellement ». En résumé, la permanence attribuée aux corps et à l'univers qu'ils constituent, est réellement la permanence de nos conceptions, et leur unité est encore l'unité de nos sensations réunies en groupe par une association invétérée.

Voilà comment les corps nous apparaissent comme des substances, voici comment nous les concevons comme des causes. Il y a entre nos sensations un ordre fixe, « une constance dans l'ordre de l'antécédence et de la conséquence ». Au moment où je perçois une qualité d'un corps, par exemple la température de ce bois qui brûle, je conçois les autres sensations qu'il peut me faire éprouver, et qui sont restées dans mon esprit associées à celle de la chaleur; ces dernières qui forment un groupe, désigné par le mot de bois, nous paraissent la cause de la sensation présente. Celle-ci est un effet, c'est pour ainsi dire quelque chose de nouveau, quelque chose qui commence : antérieurement à elle il y avait en nous, toute prête à surgir, la conception du groupe tout entier, auquel elle se trouve rattachée au moment de l'expérience. C'est à ce groupe que nous attribuons un certain pouvoir d'agir sur nous, et il nous semble la cause du changement que nous éprouvons. Aussi ce rapport de causalité s'établit-il rarement entre des sensations actuelles, qui n'ont d'autre rapport que celui de la succession, mais presque toujours entre elles et des sensations possibles, et ces dernières apparaissent toujours comme la cause, parce qu'elles sont l'antécédent : elles préexistent à l'état de souvenirs. De plus, ces rapports s'établissent, non pas entre des sensations isolées, mais entre des groupes de possibilités de sensation, qui se modifient réciproquement, et qui à leur tour sont regardés par nous comme réciproquement liés par un rapport de causalité, et susceptibles d'agir les uns sur les autres, comme ils agissent sur nous. Car ces modifications sont indépendantes de notre conscience, de notre présence ou de notre absence. Que nous soyons endormis ou éveillés, le feu de ce foyer continuera à brûler et finira par s'éteindre; le grain mûrira, qu'il y ait ou non un spectateur pour le regarder. La nature nous apparaît ainsi comme un système de groupes de possibilités qui se modifient mutuellement, comme chacun d'eux peut nous modifier. A chaque fois qu'une sensation arrive à la conscience, elle est rattachée, comme un effet, à un groupe de possibilités dont elle fait partie. « Alors on conçoit les possibilités comme affectant avec les sensations actuelles la relation d'une cause avec ses effets, ou d'une toile avec les figures peintes sur elle, ou d'une racine avec le tronc, les feuilles et les fleurs qu'elle nourrit, ou d'un substratum avec ce qu'il soutient, ou, pour parler le langage métaphysique, de la matière avec la forme. »

Ce contraste entre nos sensations actuelles et nos sensations possibles s'accentue de toute façon et devient l'opposition du *moi* et du *non-moi* matériel. « Nous pouvons nous séparer nous-mêmes de certaines de nos sensations extérieures ou en être séparés par une autre cause. » Mais ces sensations venant à cesser, les possibilités qui y sont associées, et la possibilité de cette sensation elle-même, demeurent. Notre volonté ne peut les supprimer, notre absence ne les fait pas évanouir; elles ne sont pas à nous, elles ne sont rien de nous; elles sont l'objet, la chose, la cause, le monde qui est imaginé comme agissant, parce qu'il ne disparaît pas à notre gré, comme disparaît la sensation présente de la lumière, alors que nous fermons les yeux. Les yeux fermés, il reste la possibilité d'éprouver la sensation qui tout à l'heure était actuelle, et avec elle le groupe de sensations possibles auquel elle était associée. C'est cela même qu'il

ne nous est pas donné de supprimer, qui demeure pour nous l'objet visible, tangible, matériel. Ajoutez que les autres hommes et les animaux eux-mêmes ont ce même pouvoir de concevoir comme possibles des sensations déjà éprouvées. Mes sensations actuelles, celles qui sont présentes à ma conscience sont bien à moi, et nul ne les éprouve ; mais elles sont possibles pour tout le monde. Personne ne touche la table où je m'appuie : mais tout le monde peut la toucher ; elle est pour moi un groupe de sensations qui affecteraient tous les êtres doués des mêmes sens que moi. A ce titre elle est plus réelle que ma sensation actuelle, phénomène tout personnel, accidentel, passager, dépendant d'un rapprochement qui aurait pu ne pas se produire. Le monde des sensations possibles, existant pour tous les hommes, comme pour moi, existe donc hors de moi, c'est véritablement un monde extérieur. Ainsi, et pour conclure, le *non-moi* n'est pas un élément primitif de la connaissance, l'objet d'une intuition : il n'y a de primitif que nos sensations, et c'est avec elles que nous forgeons le monde extérieur, et que nous concevons, sous le nom de matière, une substance qui existe indépendamment de nous, une force capable de nous modifier. « On peut définir la matière une possibilité permanente de sensations : si ensuite on me demande si je crois à l'existence de la matière, je demanderai à mon tour si l'on accepte cette définition. Si oui, je crois à la matière et toute l'école de Berkeley avec moi ; sinon, je n'y crois pas ; mais j'affirme avec sécurité que cette conception de la matière comprend tout ce que tout le monde entend par ce mot, hormis peut-être les philosophes et les théologiens. » Il n'y a là, suivant Stuart Mill, rien qui ressemble au scepticisme, rien qui soit en contradiction avec le bon sens pratique. Ceux qui souscrivent à cette sorte d'idéalisme, n'en agiront pas moins très-logiquement à la façon des autres hommes ; ils se détourneront pour éviter les bornes et les fondrières ; ils admettront l'*argumentum baculinum* du docteur Johnson, frappant le sol du bout de sa canne : car ils croient aux possibilités de sensations, et ces possibilités présentent le caractère de l'objectivité.

Cette explication de la connaissance sensible diffère peu, comme on le voit, de celle de Berkeley, et on se tromperait gravement en rangeant Stuart Mill dans la postérité de Hobbes ou de Locke. Si le dernier mot de ces philosophes et de leurs disciples est le matérialisme, la conclusion de Stuart Mill est au contraire un idéalisme absolu, quoique tout empirique. Le monde extérieur se résout en une infinité de groupes de sensations possibles, sorte de rêve ou tout au plus de souvenir d'un être qui lui-même, on va le voir bientôt, n'est que la série des sensations présentes ; la nature que nous opposons à nous-mêmes est encore une partie de nous, que nous avons éliminée de notre être ; sa permanence est celle de nos conceptions ; sa force, notre impuissance à les modifier ; son unité, celle de leurs rapports ; ses lois, l'ordre de ces rapports. La sensation actuelle n'est pas elle-même le résultat du conflit entre deux forces ; elle est une pure modification de la conscience ; elle ne nous livre rien qui ne soit nous-mêmes ; elle ne nous représente qu'elle-même, et ce que nous appelons son objet, c'est encore cette sensation associée à d'autres, enchâssée dans le groupe où la mémoire l'a fixée. De ces deux mots, perpétuellement répétés dans cette analyse, sensations actuelles et sensations possibles, le premier désigne un simple état de conscience, le second la mémoire de plusieurs états successifs, et tous deux expriment ce qu'il y a de réel dans le monde extérieur.

Aussi, les objections qu'on a de tout temps opposées à l'idéalisme se reproduisent avec sincérité sous la plume du philosophe, qui n'en ignore ni n'en évite aucune, et qui se croit de bonne foi capable de les résoudre sans sophisme. On lui représente d'abord que son explication n'a de valeur que si on suppose déjà dans l'esprit l'idée de l'extérieur, dont elle doit rendre compte. Comment pourrions-nous, sans cela, mettre des sensations hors de nous, les aliéner, ou, comme on le dit, les projeter au loin ? Comment aurions-nous la notion des choses qui ne sont pas des sensations, si nous n'avions commerce qu'avec nos propres sensations ? Les hommes pourraient-ils confondre avec cette permanence de la nature le mouvement passager de leurs impressions? Le philosophe répond que le fait est possible puisqu'il existe, et que si l'on veut se rendre compte sans préjugés de cette croyance universelle à l'existence du monde, on restera convaincu qu'elle se réduit à la conception des sensations possibles sous certaines conditions. Par exemple, nous tenons pour certain que la ville de Calcutta existe, qu'elle subsisterait encore si tous ses habitants disparaissaient, si elle n'était plus connue d'aucun être humain ; mais nous croyons simplement qu'il existerait encore pour nous certaines possibilités de sensations qui seraient réalisées sous cette condition qu'on nous transportât sur les bords de l'Hoogly, et qui, par conséquent, sont subordonnées à d'autres sensations possibles. Il n'y a rien de plus dans l'intelligence des hommes et dans celle des philosophes qui n'ajoutent pas à l'observation des préjugés d'école. — Mais cette existence, dira-t-on, telle que nous l'attribuons aux choses matérielles, dépasse toutes les possibilités de sensation : si l'on y croit en vertu d'un préjugé, encore faut-il rendre compte de ce préjugé. Il s'explique, suivant Mill, par une loi générale de la connaissance. Connaître, c'est toujours distinguer ; la conscience ne s'exerce que sur des différences, et nous ne pouvons concevoir une chose sans être forcés d'en imaginer une autre qui en diffère. Si nous faisons de toutes nos sensations actuelles et possibles comme une seule masse, nous serons contraints, pour penser à ce total de nos expériences, de former la notion de quelque chose qui en soit distinct ; nous opposerons à la somme de ces phénomènes subjectifs, un objet qui en diffère, au *moi* qu'ils constituent, un *non-moi* imaginaire. Cette conception est purement négative ; l'esprit la forme par suite d'une habitude ou peut-être d'un penchant irrésistible, que l'auteur se garde bien d'approfondir : car il serait conduit à avouer qu'il y a dans l'esprit des dispositions, des besoins innés, et toute sa doctrine tend à le nier. Il oublie aussi de nous dire pourquoi toutes les possibilités de sensations vont se confondre avec cette fiction d'un *non-moi* ; et comment cette idée de la différence, qu'il invoque comme un expédient, peut s'entendre sans celle de l'identité. Il affirme seulement que cette chose qui est autre que nos sensations, est ce que les philosophes appellent la substance extérieure ; qu'elle est en même temps la cause active : car nous ne pouvons comprendre un commencement absolu ; chaque sensation est nécessairement précédée d'une autre, c'est-à-dire d'une cause particulière, et toutes réunies ne pouvant plus être rattachées à une sensation déterminée comme à leur origine, sont attribuées dans leur ensemble à une cause générale, que nulle expérience ne peut atteindre, et que nous appelons le monde

ou la matière. Il ne lui en faut pas davantage pour conclure avec assurance : « Si toutes ces considérations réunies n'expliquent pas complètement pourquoi nous concevons ces possibilités comme une classe d'entités indépendantes et substantielles, je ne sais pas quelle analyse psychologique pourrait avoir une valeur décisive. » Pourtant, et malgré cette sécurité affectée, il sent bien qu'il y a au moins l'apparence d'un sophisme à confondre l'idée de différence avec celle d'extériorité ; puisque deux phénomènes également subjectifs sont différents sans que pour cela nous soyons contraints d'en aliéner un, et de le projeter au dehors. Ses explications se multiplient, avec la diffusion qui lui est naturelle, sans devenir plus claires. Il répète que ces fameuses « possibilités », non-seulement ont le caractère de permanence, mais encore celui d'extériorité ; qu'elles subsistent pour d'autres êtres que pour nous, qu'elles sont en contraste avec nos sensations actuelles, que nous ne les emportons pas avec nous quand nous changeons de place ; qu'elles restent jusqu'à notre retour, qu'elles commencent et finissent sous des conditions avec lesquelles notre présence et notre absence n'ont en général rien à faire ; et que, par conséquent, « il est très-naturel que nous considérions les possibilités permanentes comme des existences génériquement distinctes de nos sensations, mais dont ces sensations sont les effets. » Il est difficile de mieux accuser la faiblesse du système en cherchant à la dissimuler. Toute la doctrine repose sur le contraste entre des sensations de deux genres ; en admettant la réalité du fait, on ne voit pas qu'il entraîne cette conséquence que de ces deux genres différents l'un sera nécessairement attribué au *moi*, et l'autre à l'extérieur. Il en pourrait être ainsi si déjà nous avions l'idée de quelque chose de différent de nous, et non pas seulement celle de la différence entre deux de nos états, si, en un mot, le contraste impliquait la distinction entre le sujet et l'objet. Sans cette condition, on ne voit pas pourquoi l'esprit sort de lui-même ; on ne comprend pas même comment il peut s'assurer qu'il y a d'autres esprits, bien que Mill atteste que leur existence est « susceptible de preuve ». Ces difficultés ne l'empêchent pas de résumer toute sa doctrine en ces deux affirmations empruntées à M. Fraser : 1° l'extériorité est pour notre expérience présente et fugitive notre propre expérience possible, passée et future. 2° Pour notre expérience consciente, l'extériorité c'est l'expérience contemporaine, ou passée, ou future des autres esprits. »

Quelles sont les facultés nécessaires pour la connaissance sensible telle qu'on vient d'en déterminer l'objet? Toutes les opérations qui la procurent se réduisent à l'expérience et à l'association des idées, c'est-à-dire au pouvoir de recevoir des sensations et de les rattacher par souvenir ou par habitude les unes aux autres. Ces sensations surgissent en nous, on ne peut dire autrement, quoique au fond elles soient précisément ce « nous » en qui elles apparaissent ; elles s'y succèdent en un ordre régulier, quoiqu'il n'y ait ni raison ni nécessité dans cet ordre et qu'il ait pu être tout différent. De là des lois empiriques : 1° les idées des phénomènes semblables *tendent* à se présenter ensemble à l'esprit. 2° Quand des phénomènes ont été expérimentés ou conçus en contiguité, leurs idées ont de la *tendance* à se reproduire ensemble, que cette contiguité soit d'ailleurs celle de la simultanéité ou de la succession. L'antécédent rappelle le conséquent sans que la réciproque soit vraie. 3° La répétition confirme et accélère les associations par contiguité, et, quand il n'y a jamais eu séparation, l'association devient inséparable, ou indissoluble, jusqu'à nouvel ordre, jusqu'à ce qu'une nouvelle expérience, toujours possible, vienne la rompre. 4° Dans l'association inséparable, non-seulement les idées, mais les faits paraissent inséparables en réalité. Leur coexistence, révélée par expérience, nous semble perçue par intuition. Il y a là de véritables raisonnements, continuellement répétés et qui deviennent irrésistibles. C'est un fait que d'autres écoles ont mal connu, et qui leur a fait croire à une perception immédiate là où il y a des inférences compliquées. — Voilà les lois de l'association ; mais l'association elle-même que peut-elle être ? Est-ce une propriété inhérente aux faits, ou bien un pouvoir appartenant à l'esprit ? Quelle est la force qui unit les idées ? Où sont ces tendances dont on parle souvent, ces raisonnements qui prennent la forme de véritables intuitions ? La réponse ne peut être douteuse dans une doctrine qui ne reconnaît d'autre réalité que les faits, et, bien que Mill parle souvent de l'esprit, comme ceux qui le reconnaissent pour une force permanente, bien qu'il lui attribue même « un pouvoir d'expectation », nécessaire en vérité pour la conception des sensations possibles, mais peu compatible avec l'idée qu'il s'en fait, on va voir qu'en définitive il ne lui laisse pas plus de réalité qu'il n'en a accordé au monde extérieur, et que de l'idéalisme il passe, sans hésiter, au phénoménisme le plus radical.

Il semblerait pourtant que la théorie précédente dût servir de prémisses à un spiritualisme outré. Si les phénomènes de conscience sont les seules choses réelles, si les qualités des corps sont nos perceptions, si les corps sont des groupes de sensations possibles, et le monde extérieur l'ensemble de ces groupes, l'œuvre de l'esprit dans la construction de cet univers idéal paraît considérable, et ce n'est pas trop pour l'accomplir d'une force active et perpétuellement féconde, qui transforme les sensations en idées, se souvient, associe les souvenirs, étend aux faits les liens qu'elle a mis entre ses propres modifications, qui a le pouvoir d'attendre de nouvelles impressions, et de prévoir leur ordre futur. Il est difficile de proclamer plus hautement que sans cette cause interne la connaissance n'existe pas, que les impressions se dissipent, sans cohésion, sans unité, sans durée, sans signification. Mais Stuart Mill n'admet que l'expérience, et suivant lui, il n'y a nulle expérience possible d'une cause personnelle : la conscience de la sensation est la sensation même ; elle se fait et se défait sans cesse avec elle et s'épuise dans chaque phénomène. « Le *non-moi*, dit-il, n'a pas été dès le commencement dans la conscience, du moins il n'y a pas de raisons pour le croire ; le *moi* n'y est pas davantage. » La preuve est succincte et déjà plus qu'à moitié fournie ; il suffit de répéter, avec quelques corrections, les formules qui précèdent. Nous ne connaissons l'esprit qu'en nous le représentant par la succession de nos divers sentiments ; ce que nous appelons de ce nom c'est la suite de nos faits internes qui « se dévident comme un fil », non pas toutefois sans quelques interruptions, et auxquels nous attribuons dans leur ensemble une permanence que nul terme particulier de la série ne possède, mais qui s'étend à la série tout entière, abstraction faite de chacun de ces termes. Voilà la substance perpétuelle, la cause prétendue que nous appelons le *moi*, et que nous revêtons des attributs de l'unité et de l'identité. On peut dire de cette entité à peu près ce qu'on a affirmé de la ma-

tière : l'esprit n'est que la croyance en une possibilité permanente des états de conscience. « Je ne vois rien qui puisse empêcher de le considérer comme n'étant que la série de nos sensations (auxquelles il faut joindre à présent nos sentiments internes), de nos sensations telles qu'elles se présentent effectivement, en y ajoutant des possibilités infinies de sentir, qui demandent des conditions d'ordre contingent. » Ainsi s'achève l'unité du système : le monde extérieur n'est qu'un souvenir de certaines sensations, le *moi* n'est que la trame de ces phénomènes, et au dedans, comme au dehors, il n'y a d'autre réalité que des états de conscience, phénomènes de l'inconnu, ou plutôt rattachés à l'inconnu par une illusion de notre esprit.

Mais si mon esprit n'est qu'une chaîne de faits de conscience, à laquelle il faut ajouter des possibilités d'autres faits du même genre, qui ne sont pas réalisés, quelle preuve pouvons-nous avoir de l'existence de nos semblables? La même, suivant Mill, que peuvent en fournir les partisans de l'intuition et du *moi* substantiel. Ne peut-il pas, en effet, y avoir d'autres « séries » que celles dont j'ai conscience, aussi réelles que la mienne? N'ai-je pas pour m'en convaincre des signes irrécusables? Manque-t-on de raisons sérieuses pour « ramener tous les êtres humains, considérés comme des phénomènes, sous les mêmes lois qui forment d'après mon expérience la vraie théorie de ma propre existence? » Nos semblables ont un corps comme nous-mêmes; mon corps est un groupe de sensations qui se rattache d'une façon particulière à toutes mes sensations; il est toujours présent, comme une condition nécessaire pour qu'elles se produisent, et il faut qu'il s'y manifeste quelque changement pour que les autres groupes « deviennent capables de convertir leur possibilité en actualité. » Hors de moi, il y a d'autres groupes tout pareils, mais qui se trouvent modifiés sans que j'en éprouve la sensation; puisque cette sensation n'arrive pas à ma conscience, j'en conclus qu'il y a des consciences hors de moi, et de la mienne. Les spiritualistes ne procèdent pas autrement. De ce que je suis une substance spirituelle, j'infère, disent-ils, qu'il y en a d'autres semblables à moi. De même, de ce que je suis une série de faits de conscience, j'infère qu'il y en a d'autres, et pour les mêmes motifs. Le postulat est le même des deux côtés. N'en déplaise à Mill, il y a ici quelque différence entre lui et les spiritualistes : ceux-ci peuvent parler d'une substance qui soit leur propre personne; mais on ne le comprend guère quand il dit : *ma* série, et l'on ne voit pas comment des faits peuvent s'approprier d'autres faits et employer des adjectifs possessifs.

Sa théorie n'implique pas l'égoïsme, ni le scepticisme à l'égard de l'existence de nos semblables; du moins Mill l'affirme et par conséquent le croit. Il est convaincu qu'elle se concilie aussi parfaitement avec la croyance en l'existence de Dieu, et en l'immortalité de l'âme. Rien ne s'oppose à ce que l'esprit de Dieu soit, comme celui de l'homme, « la série des pensées et des sentiments divins, se déroulant dans l'éternité. » Tous les attributs que la religion et la philosophie reconnaissent à l'essence divine peuvent être appliqués à cette série, qu'on peut dire éternelle, immuable, infinie, voire même créatrice et providence. Mill omet de nous avertir qu'on ne pourrait peut-être pas aussi facilement lui accorder l'immutabilité, ou l'unité; et il ne fait pas beaucoup d'efforts pour prouver que ce Dieu « se déroulant dans l'éternité » ressemble à celui des chrétiens, et non pas à ce Dieu du panthéisme soumis à un progrès sans fin, à un développement éternel, et toujours en voie de se former, sans jamais être en possession de l'être. Car il semble que si ses pensées et ses sentiments constituent une série, ils se succèdent, ou que s'ils sont tous ensemble et simultanés ils ne peuvent constituer une série. Il ne réussit pas mieux à convaincre ceux qui donnent un sens sérieux à leur croyance en la survivance de l'âme. « Quant à l'immortalité, dit-il, il est aussi aisé de concevoir qu'une succession de sentiments, une chaîne de faits puisse se prolonger éternellement que de concevoir qu'une substance continue toujours à exister. » On n'y perdra que la preuve métaphysique, ce qui n'est pas, à son avis, un grand dommage. On y perd tout, dirons-nous, si la personnalité ne subsiste pas; il nous importe peu qu'une chaîne de faits puisse se prolonger indéfiniment, si ces faits ne sont pas saisis et rattachés à une même cause par une même conscience. Un système qui rend inexplicable la personnalité ici-bas, nous en peut-il garantir la persistance après la mort?

Entre toutes les difficultés que soulève cette doctrine, qui du moins ne devrait pas, à force de subtilités, se présenter comme conforme aux croyances vulgaires, il n'en est pas, en effet, de plus redoutable que celle qu'on énonce en écrivant ce mot : la conscience. Mill a beau répéter que ces séries de sentiments sont isolées, que pour chaque individu les phénomènes qui se succèdent sont bien les *siens*; il ne peut expliquer comment ils deviennent nôtres. Il ne suffit pas de dire que la conscience leur est inhérente; cette conscience ne se défait pas de l'un à l'autre, elle subsiste et rattache le passé au présent, et le présent à l'avenir; elle implique un acte d'appropriation définitive, qui donne un sens à ces termes de *mien* et de *tien*, que l'auteur emploie, comme tout le monde, et qui sont à chaque fois qu'il les écrit une protestation contre sa doctrine. Cet esprit sincère, malgré son inflexibilité dogmatique, a parfois le sentiment de cette difficulté. Il désespère de rendre compte, non pas de la conscience, mais de la mémoire et de la prévision, comme si la première n'était pas la condition des deux autres. « Si nous regardons, dit-il, l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même, comme passée et à venir, et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou *moi* est autre chose que des séries de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série. » C'est peut-être plus qu'un paradoxe, une vraie contradiction. Il comprend sans doute que le *moi*, tel qu'il le définit, est dans ce fait même de la formation des séries, et que des faits isolés ne se rangeront pas sous cette forme, si personne ne prend soin de les rattacher. On peut toujours lui faire cette objection : Ou vos faits restent séparés, comme il convient à des faits, et alors vous n'expliquerez rien de la nature humaine; ou bien ils forment sans solution de continuité un seul acte, un tout sans intermittence, et alors il ne faut pas les appeler une série de phénomènes, ni méconnaître le pouvoir qui les réunit, et l'être en qui ils sont réunis. Mais plutôt que de se rendre, il invoque « l'inexplicabilité finale », il répète que c'est là « un fait ultime ». Certes, il est d'un esprit philosophique de s'arrêter à l'inexplicable; mais non pas de se résigner à la contradiction. L'auteur est mieux inspiré quand il fait cet aveu : « Je ne prétends pas avoir rendu suffisamment compte de la

croyance à l'esprit. » Il se rapproche encore davantage de la vérité quand il reconnaît, tardivement, et non sans une sorte de tristesse, qu'on ne peut rien expliquer dans la vie intérieure sans l'idée d'une force active.

« Nous ne connaissons, dit Stuart Mill, de la matière que les sensations qu'elle nous cause et l'ordre dans lequel ces sensations apparaissent, et la substance esprit est le récipient inconnu des sensations dont la substance corps est la cause inconnue. » Pour maintenir ce principe il faut prouver qu'il n'y a dans l'âme rien d'inné, ni lois primordiales de l'intelligence, ni spontanéité libre, ni même penchants naturels. Elle n'est pas même, suivant l'expression de l'école, une table rase; il n'y a en elle que des caractères qui ne sont écrits sur rien, et ce sont eux-mêmes qui la constituent, au fur et à mesure qu'ils apparaissent. L'association des idées suffira à tout expliquer.

D'abord ces prétendus principes de la raison, dans lesquels les uns croient découvrir les lois de l'esprit, les formes essentielles de sa constitution, et les autres une intuition rationnelle d'un ordre de réalités métaphysiques, ne sont que des généralisations de l'expérience, dont le logicien, mieux encore que le psychologue, peut rendre compte. Prenons pour exemple le principe de causalité. Il y a, comme on l'a vu, des faits qui succèdent toujours à d'autres, et qui sont « d'invariables conséquents » comme ceux-ci sont « d'invariables antécédents ». L'expérience nous montre sans cesse cette relation, et nous la résumons en cette loi générale, que chaque conséquent est lié de cette manière avec quelque antécédent, ou plutôt avec quelques groupes d'antécédents, dont très-souvent un seul, et de préférence le dernier, reçoit assez arbitrairement le nom de cause, les autres conservant simplement le nom de conditions. Cette loi universelle n'a jamais eu d'exception constatée ni pour l'individu, ni pour l'humanité tout entière; nous ajoutons qu'elle n'en aura jamais tant que durera la constitution actuelle des choses. Témoins assidus d'un grand nombre d'uniformités partielles, nous en dégageons par généralisation cette uniformité générale, qui subsiste dans tous les cas possibles, et qui est tout à fait inconditionnelle, c'est-à-dire qu'elle devra se maintenir, quelle que soit la supposition que l'on puisse faire. La causalité est donc une séquence invariable et quelque chose de plus. Le jour suit invariablement la nuit, et l'on oppose souvent cet exemple à cette théorie : mais la nuit n'est pas pour cela la cause du jour, parce que le retour régulier de l'une et de l'autre dépend d'une condition, le lever et le coucher du soleil, qui est, à vrai parler, la cause de cette alternative. On comprend que si deux phénomènes sont toujours perçus sous ce rapport, et dans une uniformité inconditionnelle, il se formera une association particulière; et bientôt dégageant des faits ce seul rapport, à savoir qu'ils se succèdent de cette façon, on formera une association plus universelle, celle d'un antécédent quelconque avec un conséquent. La somme de toutes les expériences et de toutes les associations est donc cette loi des lois : rien ne se fait qui n'ait été précédé de quelque chose, ou il n'y a pas de fait qui n'ait une cause. Cette vérité, qui est le résultat et à la fois le principe de l'induction, les philosophes rationalistes l'appellent nécessaire, comme tant d'autres, et l'on peut lui conserver ce nom. Le nécessaire, comme le dit Kant, est ce dont la négation est impossible. Or, quand deux idées ont été trouvées toujours unies, non pas dans un nombre considérable d'expériences, mais dans toutes les expériences possibles, cette union, qui se cimente dans notre esprit par toutes les impressions reçues, et qui n'est démentie dans aucun cas, devient pour lui tout à fait nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne peut la nier. Il lui arrive de prendre cette nécessité acquise, et peu à peu formée, pour une loi toute primitive de l'intelligence, ou pour une loi primordiale des choses; mais l'analyse n'y découvre que l'impossibilité acquise de séparer des idées « et c'est là tout le sentiment de nécessité que l'esprit peut concevoir ». On dit encore que cette vérité, comme tous les principes, est universelle : c'est vrai en ce sens que la même expérience est faite par tous les hommes, en tous les temps et en tous les lieux, et que l'association est rendue inséparable par les mêmes raisons. Mais cette universalité purement subjective ne signifie pas que l'expérience ne puisse jamais démentir la loi de causation. Nous ne pouvons sans doute comprendre facilement un ordre de choses où les faits n'auraient pas de causes; notre esprit, façonné à l'image des choses qu'il perçoit, a peine à se faire violence à ce point. Pourtant, avec beaucoup d'efforts, une personne habituée à l'abstraction et à l'analyse finirait, à force de volonté, par concevoir « que dans les nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, il se peut produire une succession d'événements fortuits et n'obéissant à aucune loi déterminée, et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit aucune raison suffisante, ni même aucune raison quelconque de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part. » Il peut y avoir un monde sans causes, sans lois, un monde où la morale et la géométrie soient tout autres qu'ici-bas, un monde enfin où deux et deux fassent cinq. Les rapports que nous établissons entre nos idées ne lient pas les faits; ils ne sont déterminés par aucune raison intrinsèque; ils sont eux-mêmes des faits qui pourraient être tout autres. Il n'y a pas même de proposition dont on puisse dire que toute intelligence humaine doit irrévocablement la croire. Nombre d'affirmations qui ont eu ce crédit l'ont perdu; ce sont des habitudes qu'on a prises et qu'on pourrait perdre. Rien n'est préformé dans l'esprit; c'est l'extérieur qui façonne l'esprit, et cet extérieur lui-même n'est qu'un amoncellement de faits dont la constance n'a d'autre garantie que l'expérience. Une proposition n'est pas définitivement vraie parce qu'il est impossible d'en concevoir actuellement la négation. Bref, il n'y a nulle nécessité dans l'esprit ni dans les choses, et toute la réalité se ramène à une succession d'impressions, précédées à l'infini d'autres impressions, sans qu'il soit même certain qu'il n'y ait pas d'autres intelligences étrangères à ces idées d'avant et d'après.

Cette analyse peut s'appliquer en se modifiant légèrement à toutes les conceptions prétendues rationnelles, à tous les axiomes qui sont les fondements des sciences. Ainsi s'explique l'infinité apparente du temps et de l'espace, qui résulte d'une association inséparable. Jamais en effet nous ne percevons un corps sans qu'il y ait au delà d'autres corps, ni un instant du temps, qu'il ne soit suivi d'autres instants. Quand nous pensons à une étendue, il y aura toujours dans notre esprit l'idée d'une étendue au delà; quand nous imaginons une durée, il y aura pour nous l'idée d'un avant et d'un après. Voilà ce qu'on appelle dans d'autres écoles l'infinité du temps et de l'espace. Sans doute nous sommes incapables de fixer une limite à l'espace; mais cette incapacité est produite par l'observation réitérée de la réalité. « L'idée d'un objet ou d'une partie de l'espace s'associe insé-

parablement à l'idée d'un nouvel espace au delà. Chaque instant de notre vie ne peut que river cette association, et nous n'avons jamais rêvé une seule expérience tendant à la rompre. Sous les conditions actuelles de cette existence, cette association est indissoluble. » Mais cela ne tient pas à la constitution originelle de notre esprit ; nous pouvons supposer que sous d'autres conditions d'existence il nous serait possible de nous transporter « au bout de l'espace ». De même, le temps se résout en la succession, et ses éléments primitifs sont seulement avant et après, « lesquels, puisque la connaissance des contraires est une seule et même connaissance, impliquent la notion de ni avant ni après, c'est-à-dire du simultané ». Pourtant Mill convient que cette explication laisse à désirer et finit par dire : « je n'ai jamais prétendu rendre compte du temps par l'association. »

Il en est de même pour les axiomes de la géométrie, de l'arithmétique et en général de toutes les sciences mathématiques. Leur évidence repose sur l'expérience dont ils ne sont que des généralisations. Soit cet axiome : Deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace, ou, ce qui revient au même, deux lignes droites qui se sont rencontrées une fois ne peuvent plus se rencontrer. C'est là une vérité d'induction résultant du témoignage de nos sens. Personne ne conteste en effet que cette proposition ne nous soit d'abord suggérée par l'observation ; et encore moins qu'elle ne soit confirmée par l'expérience. Mais pourquoi en attribuer l'origine à une intuition *a priori*, ou à une loi constitutive de la raison ? Cette certitude précède-t-elle chez l'enfant toute observation ? et si l'expérience peut la contrôler, ne suffit-elle pas à la faire naître ? On prétend que cette expérience est inutile, qu'il suffit d'avoir l'idée d'une ligne droite pour affirmer cet axiome, et qu'enfin on ne peut percevoir le fait, puisqu'on ne peut suivre du regard les deux lignes prolongées à l'infini. Mais Stuart Mill répond que les formes géométriques ont la propriété d'être figurées par l'imagination avec une clarté et une précision égales à celles de la réalité. Nous les traçons mentalement aussi bien que sur le tableau ; nous pouvons les prolonger à l'infini par la pensée, nous transporter à n'importe quel point, les imaginer toujours, et toujours apercevoir qu'elles ne peuvent enclore un espace. Cette conclusion restera toujours une induction, et si nous ne pouvons concevoir le contraire, à savoir que deux lignes droites enferment un espace, ou qu'un carré soit rond, cette impuissance s'explique par une expérience ancienne et répétée qui a fait contracter à l'esprit une habitude définitive. Il n'y a donc rien d'inné dans l'esprit, et l'association inséparable est le fait que les psychologues ont désigné sous le nom de raison. Il en résulte que toutes les sciences à leur origine sont inductives ; la géométrie est une science physique, l'arithmétique se fonde sur quelques propositions générales qui résument des expériences multiples ; la morale n'est qu'un art. Les sciences ne prennent la forme déductive que tardivement.

Mais, dira-t-on, le raisonnement ne suppose-t-il pas des principes, des vérités générales qui ne soient pas son œuvre, et comme on le dit dans l'école de Kant, des vérités synthétiques *a priori?* Le syllogisme ne consiste-t-il pas à passer d'une proposition universelle à une proposition particulière ? Mill soutient que l'esprit ne raisonne que du particulier au particulier. Les propositions générales ne sont pas les preuves des propositions particulières, elles ne sont que des sortes de résumés où s'enregistrent les résultats de l'expérience. Ainsi nous ne pouvons conclure sans un véritable cercle que tel homme mourra parce que tous les hommes sont mortels. Il y aurait là un sophisme, puisque la conclusion doit être vraie pour que la majeure soit certaine ; mais de quelques cas observés nous inférons la mortalité de tous les hommes. Cette proposition générale est comme un memento qui nous rappelle dans leur ensemble les faits particuliers, qui restent les preuves décisives de la conclusion. L'induction seule est donc instructive.

Il n'y a donc rien d'inné dans l'intelligence. L'association qui rend compte de tous les jugements *a priori*, peut dispenser aussi d'attribuer à l'âme des penchants innés, qui ne sont en réalité que des habitudes acquises ; elle explique de même l'illusion qui nous fait imaginer en nous une volonté libre. La volonté n'est pas plus cause de nos actes, que le froid de la glace, ou l'étincelle de l'explosion. Il y a là, comme partout, un antécédent, l'état de l'esprit, un conséquent, le mouvement produit. Tous les deux sont des faits de conscience, et par suite sont incontestables ; mais leur lien, ce mystérieux rapport qu'on établit entre le premier qui serait la cause et le second qui serait l'effet, la conscience ne l'a jamais découvert. Et comment aurait-on conscience de ce qui peut être, de ce qui n'est pas encore, d'une résolution qui n'est pas prise ? Ce que nous savons de source certaine c'est que la volition précède et que l'effet suit, conformément à la loi universelle de la causalité. Il y a même entre le premier fait et le second une solution de continuité, toute une série d'intermédiaires tout à fait inconnus. La connexion causale nous échappe donc fatalement, et nous ne tenons que les deux bouts de la chaîne. Chaque volition a ses antécédents à son tour, à savoir des états de l'esprit, des motifs qui, s'ils étaient connus, permettraient de prévoir les actions des hommes avec la même certitude que les événements du monde extérieur. Ces actions sont-elles donc fatales ? Le mot de nécessité répugne à Stuart Mill ; mais peut-être il admet la chose qu'il désigne. Il ne voudrait pas être rangé parmi les fatalistes, quoiqu'il ait cherché à détruire toutes les preuves de la liberté. Aussi y a-t-il un peu d'hésitation dans ses idées. Deux phénomènes qui se suivent, dit-il à peu près, ne sont pas pour cela deux phénomènes liés par une nécessité irrésistible. Si je cesse de manger, il est nécessaire que je meure plus ou moins vite ; si je prends du poison, il n'est pas nécessaire que je périsse, car je puis recourir à temps à un antidote. La relation entre les motifs et la volonté doit être assimilée à ce dernier exemple et non pas au premier. Sans doute il n'y a pas de volition sans motif, c'est-à-dire sans antécédent, et là comme ailleurs se retrouve l'uniformité de succession ; mais cette uniformité n'est pas irrésistible. L'homme, sans pouvoir rompre la chaîne, peut substituer un motif à un autre. « Il possède la faculté de coopérer à la formation de son caractère. » Il n'en faut pas davantage pour expliquer la responsabilité et justifier le droit de punir. Libre ou non, l'homme peut être bon ou méchant. S'il est méchant malgré lui, il n'en est pas moins haïssable, digne de réprobation, et justement soumis à une contrainte qui l'empêchera de nuire. La société use du châtiment et pour se défendre et pour substituer aux motifs, qui pervertissent une volonté, d'autres motifs qui souvent la ramènent à un meilleur état moral. Ainsi Stuart Mill donne à la fois des

éloges à la doctrine du libre arbitre « qui donne à ses partisans un sentiment pratique beaucoup plus approchant de la vérité que ne le font les nécessitariens, et des gages au déterminisme. » Il semble proscrire la liberté et la ramener en attribuant à l'homme le pouvoir de faire son caractère. Mais il ne semble pas avoir pesé toutes les conséquences de cette heureuse concession, et souvent il n'en tient pas compte. Il cherche seulement comment la raison peut réagir contre la fatalité des causes qui nous modifient. Nous ne pouvons pas, suivant lui, nous modifier nous-mêmes directement, mais les circonstances qui favorisent nos passions. Théorie contradictoire, quoique le conseil de morale soit excellent.

Un philosophe qui s'est évertué à refuser à l'âme toute énergie native, ne peut considérer la société comme une institution de la nature, ni la regarder comme soumise à des lois qu'elle n'a point faites et qu'elle ne peut défaire. Il croit que la raison peut se donner libre carrière dans l'organisation de l'humanité, et qu'après avoir passé par les époques théocratique et métaphysique la civilisation atteint déjà, comme l'a dit A. Comte, le seuil d'une ère positive. Il attend la nouvelle croyance qui doit réunir les générations futures dans une même foi. Aux inductions hasardées, aux spéculations mathématiques dont son père lui a transmis le goût, il mêle parfois les espérances presque mystiques d'un enthousiaste. Ses idées sur l'indépendance de la femme, inspirées par des sentiments personnels, trahissent des vues un peu courtes, une grande hardiesse dans le raisonnement, l'habitude de s'en tenir aux comparaisons abstraites, et le dédain des rapports institués par la nature. Comme il pousse l'analyse à outrance, et s'appuie sur des faits isolés dont il n'a pas achevé la synthèse, on le voit tour à tour exalter la liberté individuelle, et appeler de tous ses vœux la communauté socialiste. Son aversion raisonnée contre les principes lui porte malheur, et son expérience, qui n'est pas gouvernée par une idée morale, lui montre le changement comme incessant, et comme toujours possible. Quand il aborde l'économie politique, il prodigue encore des idées justes et profondes, mêlées à des erreurs singulières. Il élargit le domaine de la science en y faisant entrer non-seulement la théorie de la production des richesses, mais encore celle de la répartition considérée dans ses conséquences sociales. Après s'être tenu sur ce terrain scientifique, et avoir éclairci un certain nombre de questions, il se livre à son imagination, et s'abandonne à des rêveries humanitaires. C'est ainsi qu'il condamne la propriété au nom des avantages de la production et des intérêts des salariés. Quant au problème du droit, c'est-à-dire des rapports fondés sur la nature humaine, il l'ignore ou le néglige, pour rester conséquent avec sa psychologie.

On peut consulter sur Stuart Mill : Ribot, *la Psychologie anglaise*, Paris, 1870; — Taine, *le Positivisme anglais*, Paris, 1864; — P. Janet, *Mill et Hamilton*, *Revue des Deux-Mondes*, octobre 1869; — C. de Rémusat, *Revue des Deux-Mondes*, juillet 1859; — Laugel, *les Confessions de Stuart Mill*, *Revue des Deux-Mondes*, décembre 1873; — R. Millet, *J. Stuart Mill*, *Revue politique et littéraire*, janvier 1874; — Lachelier, *du Fondement de l'induction*, Paris, 1871. E. C.

MILTON (Jean), né à Londres en 1608, mort en 1674, le chantre du *Paradis perdu*, s'était beaucoup occupé de philosophie dans sa jeunesse, à l'université de Cambridge et en Italie. Dans sa vieillesse, aveugle et malheureux, il revint aux études philosophiques. L'année qui précéda sa mort, il publia une logique nouvelle d'après la méthode de Ramus, *Artis logicæ plenior institutio, ad Petri Rami methodum concinnata* (in-12, Londres, 1672).

Dans ce livre, qui fit sensation en Angleterre, où Ramus comptait encore de nombreux partisans, Milton combat ceux qui méprisaient la logique, ou qui la déclaraient inutile. A Bacon il oppose le célèbre Philippe Sidney, grand admirateur de Ramus. Il combat aussi les écoles où l'on mêlait la logique à la physique et à la morale, comme si elle ne formait pas une étude distincte. Il s'élève surtout contre certains théologiens qui allaient jusqu'à ranger parmi les questions de logique les doctrines sur Dieu, sur la Trinité, sur les sacrements. S'il préfère Ramus à Aristote, c'est qu'il trouve ses enseignements plus simples, plus conformes aux besoins de la raison et des sciences.

La logique est, selon Milton, le premier des arts : car la matière ou l'objet d'un art consiste en une série de préceptes. Or, c'est la logique qui nous apprend quels doivent être ces préceptes. Ils sont de trois sortes : la définition, la distribution et la déduction. En logique comme en peinture, il y a un original qu'on cherche à imiter ou à reproduire. Il est donc permis de distinguer deux sortes de logique : l'une naturelle, qui n'est pas autre chose que la raison même dont Dieu a pourvu l'esprit humain, *facultas ipsa rationis in mente hominis ;* l'autre artificielle, qui se règle sur la première. Mais, naturelle ou artificielle, la logique a quatre auxiliaires : les sens, l'observation, l'induction et l'expérience.

La forme d'un art ne consiste pas tant dans la disposition des préceptes que dans l'indication de la fin, de l'utilité qu'il doit rechercher. Ainsi la forme, la fin de la logique consiste à bien disserter; son but est la prescription de ce qui est profitable à la vie, du bien : d'où dérive la nécessité d'unir l'exercice à la méthode. Cet exercice est ou analyse, ou *genèse.* L'analyse sert à ramener les exemples à leurs principes, les détails à leur règle. La genèse a lieu quand on produit ou compose suivant les préceptes de l'art.

Les arts, considérés en général, sont ou généraux ou particuliers. Ils sont généraux, lorsque leur matière est générale; or, la matière générale des arts est ou la raison, ou la parole : la raison cultivée donne naissance à la logique, la parole observée donne lieu à la grammaire et à la rhétorique. Ils sont particuliers, quand leur matière est particulière, c'est-à-dire quand elle se rapporte soit à la nature, soit à la société : rapportée à la nature, elle engendre la philosophie naturelle; rapportée à la société, elle engendre la philosophie morale.

Si la logique n'est autre chose que l'art de raisonner, et si pour raisonner il faut trouver de bonnes raisons et les bien disposer, la logique se compose de deux parties, l'*invention* et la *disposition*. De là deux livres dans l'ouvrage de Milton. Dans le premier, Milton enseigne à former des arguments, en montrant quels sont leurs éléments, leur objet, leur matière et leur forme. Dans le second, il apprend à disposer les arguments. « L'invention, dit l'auteur, est à la disposition ce que l'étymologie est à la syntaxe. » Le dernier chapitre n'est pas le moins intéressant : il traite de la méthode. La méthode, en général, c'est la disposition régulière de différentes propositions homogènes, c'est-à-dire de propositions appartenant à la même classe d'idées et relatives à la même fin. Elle réside aussi dans l'art de passer

de l'universel au particulier, de ce qui précède et de ce qui est parfaitement connu à ce qui suit et à ce qui est encore ignoré. Appliquée à inventer, la méthode s'appelle synthèse; appliquée à exposer, elle se nomme analyse. « Les auteurs modernes, ajoute Milton, ont interverti l'ordre de ces dénominations et de ces définitions. »

Quelque jugement que l'on porte sur cet ouvage, on est forcé de reconnaître qu'il se distingue par un avantage auquel l'école de Ramus a, d'ailleurs, toujours attaché un grand prix : l'heureux choix des citations, une grande abondance d'exemples tirés avec goût des poëtes et des prosateurs classiques. C. Bs.

MINEUR. MINEURE. voy. SYLLOGISME.

MIRABAUD (Jean-Baptiste de), qu'il ne faut pas confondre avec les deux Mirabeau, naquit à Paris en 1675, et embrassa de bonne heure la profession des armes : mais, se sentant plus de vocation pour les lettres, et cette prédilection ayant encore été augmentée en lui par le commerce de La Fontaine, il entra, pour s'y livrer avec plus de liberté, dans la congrégation de l'Oratoire. Il n'y était pas depuis longtemps qu'il en sortit comme secrétaire des commandements de la duchesse d'Orléans et précepteur de ses filles. Quelques années plus tard, le succès qu'obtint sa traduction de la *Jérusalem délivrée* (2 vol. in-12, Paris, 1724) lui ouvrit les portes de l'Académie française, et en 1742 cette compagnie le nomma son secrétaire perpétuel, à la place de l'abbé Hauteville. Il mourut à Paris le 24 juin 1760. Outre la traduction de la *Jérusalem délivrée* et celle du *Roland furieux* (4 vol. in-12, Paris, 1758) qui forment avec l'*Alphabet de la fée gracieuse* (in-12, ib., 1734) ses œuvres littéraires, Mirabaud a laissé deux ouvrages de philosophie inspirés par l'esprit de son temps, et publiés par Dumarsais. L'un est intitulé : *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme*, (il a été inséré dans les *Nouvelles libertés de penser*, in-12, Amsterdam, 1743, et dans le *Recueil philosophique* de Naigeon, 2 vol. in 12, Londres, 1779), et l'autre : *le Monde, son origine et son antiquité* (in-8, Londres, c'est-à-dire Amsterdam, 1751). C'est un fait aujourd'hui parfaitement reconnu que Miraband n'est pas l'auteur du *Système de la nature*, qui lui a été longtemps attribué; mais Naigeon (*Encyclopédie méthodique*, Philosophie ancienne et moderne, t. III) assure avoir eu entre les mains un autre écrit de Mirabaud, ayant pour titre : *Des lois du monde physique et du monde moral*, et dont le sujet comme les principes auraient été les mêmes que ceux du triste manifeste de la société d'Holbach. Cet écrit n'ayant jamais vu le jour, nous nous bornerons à caractériser sommairement ceux dont Dumarsais a été l'éditeur.

Dans le premier, Mirabaud s'attache d'abord à démontrer que les anciens n'ont eu aucune idée de la spiritualité de l'âme et que son immortalité a trouvé parmi eux beaucoup de sceptiques et d'incrédules. Passant ensuite aux modernes, il examine les preuves sur lesquelles ils fondent ces deux croyances et s'efforce de les ruiner, l'une après l'autre, par les objections ordinaires du matérialisme. La seule chose qui soit à remarquer dans cette dissertation, c'est la tentative faite par l'auteur pour placer ses opinions sous le patronage de Descartes, c'est-à-dire du plus ferme représentant du spiritualisme. Parce que Descartes a dit, avec beaucoup de bon sens, que sur l'état de l'âme, après qu'elle a quitté le corps, nous ne pouvons faire que des conjectures, Mirabaud conclut qu'il refusait à la raison la faculté d'établir le dogme de l'immortalité.

Dans son second ouvrage, *le Monde, son origine et son antiquité*, Mirabaud se propose une tâche beaucoup plus vaste, où reparaissent, avec un caractère systématique, ses considérations sur la nature et la fin de l'âme. Il entreprend d'exposer successivement les opinions des anciens sur les questions suivantes : 1° Le système général du monde; 2° son origine; 3° sa fin; 4° les révolutions particulières de la terre; 5° l'origine, la nature et la fin de l'homme. Mais l'on s'aperçoit immédiatement que l'histoire n'est ici que le moyen ou le prétexte, et que le véritable but de ce livre est de ruiner tout ensemble le spiritualisme et le christianisme, la religion naturelle et la foi qui invoque le témoignage des Écritures. Voici, en effet, les conclusions où aboutissent les recherches de Mirabaud sur les différentes questions que nous venons d'énumérer. L'immense majorité des philosophes et des sages de l'antiquité regardaient le monde comme éternel, non-seulement dans sa substance, mais dans sa forme, c'est-à-dire dans l'organisation qu'il présente à nos yeux et dans les lois qui le gouvernent. Il n'y a qu'un très-petit nombre d'esprits chimériques et isolés, tels que Platon et Anaxagore, qui aient fait remonter à une cause intelligente l'ordre et le mouvement qui règnent dans son sein. Quant au dogme de la création *ex nihilo*, aucun peuple ancien ne l'a connu, pas même les Juifs : car la Bible ne dit pas que le monde ait été fait de rien; elle parle d'un chaos d'où sont sortis tous les éléments par une force inhérente à la matière. Cette force aveugle est l'esprit qui plane sur la face des eaux. Le monde n'est pas plus destiné à rentrer dans le néant qu'il n'en est sorti. L'idée de la fin du monde était particulière à la Syrie et à la Phénicie, d'où elle a passé plus tard aux stoïciens et aux Juifs, mais elle ne s'appliquait qu'à une révolution astronomique et nullement à une destruction absolue. Le terme de cette révolution variait suivant l'opinion qu'on avait sur la constitution et l'origine du monde. Chez les Juifs, elle devait s'accomplir au bout de six mille ans, c'est-à-dire après une période sabbatique, comme celle que nous représentent les six jours de la création. Passant du monde en général à notre globe en particulier, Mirabaud établit que les bouleversements et les révolutions auxquels il est soumis ont pris dans l'imagination de tous les peuples anciens des proportions exagérées et un caractère surnaturel. D'après ce principe, l'embrasement de Phaéton est placé sur la même ligne que la submersion de Sodome et de Gomorrhe; le déluge de Noé n'est pas plus extraordinaire que celui de Deucalion. Arrivant enfin à l'homme, Mirabaud oppose à l'opinion spiritualiste et chrétienne les systèmes de l'antiquité interprétés à sa façon. Parmi les anciens, les uns ne reconnaissent à l'homme que des facultés semblables et même inférieures à celles des animaux; les autres, ceux qui lui accordaient une âme immortelle, croyaient à la métempsychose, qui suppose implicitement le même avantage chez les bêtes. Du reste, il soutient, comme dans son premier ouvrage, que les anciens n'avaient aucune idée d'une substance spirituelle. Platon, le seul philosophe spiritualiste de l'antiquité, aurait confondu, d'après lui, l'âme avec la pensée, et aurait considéré la pensée humaine comme une portion de la pensée divine, comme notre corps est une portion de la matière éternelle. Les Pères mêmes de l'Église sont loin d'être d'accord sur ce point. Tertullien, Arnobe, Tatien regardaient l'âme comme un principe matériel, et l'Église tout entière, en consacrant le dogme de la ré-

surrection des corps, nous montre que la distinction absolue de l'esprit et de la matière n'a jamais passé dans son sein pour un article de foi. Mirabaud va encore plus loin : il prétend que le spiritualisme de nos jours aurait passé pour une hérésie dans les premiers siècles du christianisme.

Outre les écrits que nous venons de citer, Mirabaud a laissé ces deux dissertations qu'on a publiées après sa mort : *Opinions des anciens sur les Juifs ; — Réflexions importantes sur l'Évangile* (un seul volume in-12, Amsterdam, 1769). On peut s'en faire une idée par ce que nous venons de dire et la bonne opinion qu'en avait Naigeon (t. III de son *Recueil de philosophie ancienne*). On peut consulter sur Mirabaud la notice que lui a consacrée d'Alembert dans le tome I de l'*Histoire des membres de l'Académie française*.

MIRANDOLE (Jean Pico, comte de la), prince de la Concorde, né en 1463, élevé dans la maison paternelle avec beaucoup de soin, et destiné par sa mère à l'Église, apprit d'abord le droit canon sous les professeurs de Bologne, et se laissa bientôt entraîner dans les études générales de la renaissance par les hommes célèbres de son temps, surtout par Marsile Ficin, qui le traita toujours comme son fils. La philosophie, encore engagée dans la théologie scolastique, le mena à celle-ci, et il les étudia ensemble sous quelques-uns des maîtres les plus renommés des Académies d'Italie et de France. Il visita ces écoles *en théologien et en philosophe encore imberbe*, dit son neveu François. Après avoir pris connaissance de tout le savoir de son temps, y compris la méthode de Lulle, qu'il employa pour des disputes de parade, il en sentit si vivement le vide, qu'il résolut et se flatta, trop légèrement, de le combler, en fournissant une doctrine forte et positive aux partis qui se disputaient les intelligences. Ce qui, suivant lui, faisait la faiblesse et entretenait les disputes des scolastiques, théologiens comme philosophes, c'est que ni les uns ni les autres, scotistes ou thomistes, platoniciens ou péripatéticiens, ne pénétraient jusqu'à la source commune où était leur conciliation. Ce fait était vrai ; mais, comme il est également vrai à toutes les époques (car nul ne s'élève à la vérité absolue qui, seule, mettrait fin aux divisions des partis), il n'expliquait rien. La vraie cause de la faiblesse des scolastiques était ailleurs ; elle était dans leur ignorance, non de la source inaccessible, mais des sources accessibles, des textes et de l'expérience, de l'observation interne ou externe. Toutes leurs discussions roulaient sur des questions plus ou moins anciennes, questions faussées par des terminologies peu intelligibles, et résolues d'après des textes qui n'étaient plus reconnaissables dans les versions employées. En effet, sacrés ou profanes, les textes étaient négligés pour d'infidèles traductions ou d'obscurs commentaires, et souvent pour des traductions de traductions, pour des commentaires de commentaires. Au lieu d'Aristote, on consultait des versions latines, la plupart faites sur des versions arabes ; au lieu de Platon, les alexandrins ou les mystiques de l'école plotinienne, et leurs commentateurs. La réforme radicale à faire, c'était de rappeler à la vraie science, à l'étude directe, à l'observation et aux textes. Le jeune Mirandole, qui sentait si bien le mal, en ignora la vraie cause, et chercha le remède dans une vieille tentative renouvelée à cette époque, la conciliation de Platon et d'Aristote, qui devait donner une seule et véritable philosophie conforme à la théologie chrétienne. C'est là l'œuvre que le jeune érudit prétendit accomplir. On conçoit la vanité d'une telle entreprise. Le seul moyen de concilier toutes les doctrines, c'est de se persuader qu'elles sont toutes émanées d'une seule source ; puis, d'effacer les caractères distinctifs de chacune d'elles et de forcer la ressemblance par la dissimulation des différences. Quoiqu'un tel accord ne puisse jamais être que la paix des tombeaux, l'espoir de l'établir a séduit quelquefois même des esprits distingués. Mirandole, entraîné par l'ascendant de Marsile Ficin, le plus illustre conciliateur de son temps, ébloui par ce nouveau platonisme où se rencontraient toutes les écoles, même celles de l'Orient, suivit ce guide sans défiance, et allia le christianisme et le polythéisme, s'appuyant de la fameuse assertion de Numénius d'Apamée, répétée depuis par tant d'autres, que « Platon était Moïse parlant grec ». Mirandole se jeta avec ardeur sur les langues de l'Orient, l'hébreu, le chaldéen, l'arabe, et se passionna surtout pour les doctrines secrètes de l'antiquité, principalement la kabbale. Mais il ne puisa pas aux sources les plus pures, un imposteur lui ayant fait acheter pour cette étude de prétendus manuscrits d'Esdras, qui l'égarèrent singulièrement (Wolf, *Bibliotheca hebraica*, t. I, donne le catalogue des manuscrits kabbalistiques de Pic). Persuadé que les livres de Moïse, ouverts aux intelligences moyennant la kabbale et le nouveau platonisme, leur apparaîtraient comme la source commune de toute la science spéculative, il rédigea une explication de la *Genèse*, selon les sept sens qu'il y admettait avec quelques exégètes de son temps. Mais cette œuvre, peu étendue pour une telle matière et un tel dessein, n'est en réalité qu'une pâle imitation, même pour le titre, des travaux de quelques Pères, et voici un exemple de la manière d'interpréter qu'on y suit. Les mots *Dieu créa le ciel et la terre*, dit l'auteur, signifient aussi qu'il créa l'*âme* et le *corps*, qui se désignent fort bien par les noms *ciel* et *terre*. Les eaux, sous le ciel, sont l'image de notre faculté de sentir, et leur réunion en un même lieu indique celles de nos sens au *sensorium* commun. Ces interprétations, empruntées à Origène, ou plutôt à Philon, remontent probablement au delà de ce dernier, et il est évident que là ne se trouvait pas le moyen de concilier la philosophie avec la théologie, deux sciences qu'on est plus sûr de concilier en avançant qu'en reculant. En général, Mirandole, dont le génie fut si précoce, si brillant et si souple, composa trop jeune et trop vite, avec trop de confiance en une érudition de seconde main, et une imagination trop féconde pour ne pas l'empêcher de satisfaire la raison. Tous ses travaux sont empreints de cette instruction générale qu'on possède au sortir des écoles, mais rien n'y accuse la profondeur ou l'originalité que donnent la méditation et l'étude vigoureuse des sources. Le comte Jean fut un prodige de mémoire, d'élocution, de dialectique ; il ne fut ni un écrivain, ni un penseur. Les neuf cents thèses qu'il publia, à l'âge de vingt-quatre ans, pour un tournoi scolastique, et que sa vanité frappa de discrédit par cette addition qui devait les signaler à l'admiration publique, *de omni re scibili*, sont un témoignage irrécusable de la faiblesse de son jugement. Ces thèses, écrites, dit-il, à la mode de Paris, roulent sur les mathématiques, la dialectique, les *sciences naturelles et divines*, et, selon l'assertion de son neveu, elles doivent renfermer *soixante-douze dogmes nouveaux* en physique et en métaphysique ; mais, prises en grande partie dans les scolastiques, les philosophes arabes, les néo-platoniciens et les péripatéticiens les plus célèbres,

elles n'offrent rien d'original. D'autres, empruntées aux oracles dits des Chaldéens, à Zoroastre, à Orphée, à Hermès Trismégiste, à d'autres écrits supposés, à la magie et à la kabbale, présentent pêle-mêle des opinions bizarres ou superstitieuses. Ainsi, la kabbale et l'astrologie doivent démontrer qu'il est plus convenable de fêter le dimanche que le samedi, et la kabbale seule, confondre les ariens et les sabelliens. Si *treize* de ces neuf cents assertions furent censurées à Rome, et provoquèrent la défense d'y soutenir publiquement les autres, ce n'est pas qu'elles fussent nouvelles, c'est qu'elles étaient condamnées depuis longtemps. L'*apologie* qu'en publia l'auteur, n'ayant pour but que de désarmer des adversaires, n'a pour caractère que cet esprit de concession et de ménagement qui efface en voulant adoucir ; et si Mirandole, vivement blâmé plutôt que persécuté, se réfugia en France, ce n'est pas qu'il ait préludé réellement aux fécondes hardiesses de Galilée, ou partagé celles de son contemporain Pomponace : c'est que son arrogance avait déplu. Sa philosophie, loin de provoquer l'intolérance, était essentiellement dévouée au dogme de l'Église. En tout cas, la supériorité de son esprit, qui était incontestable, lui valut d'éclatantes amitiés, et fut proclamée avec exagération par Marsile Ficin, Ange Politien, Laurent de Médicis, et plusieurs autres. Son plus grand mérite est d'avoir jeté dans les agitations scolastiques du temps l'amour des langues orientales, et particulièrement celui de la kabbale, amour dont héritèrent quelques-uns de ses compatriotes, ainsi que le célèbre Reuchlin. Le véritable caractère de son esprit, c'est de subordonner constamment ses recherches et ses travaux aux intérêts de sa théologie. Tous ses traités, y compris le plus métaphysique, celui *de Ente et Uno*, quoique en partie puisé dans Plotin ou Platon, appartiennent plus à la religion qu'à la philosophie. Dans son traité *de Hominis dignitate*, il démontre que c'est le rapport intime de l'homme avec Dieu, la piété, qui constitue sa dignité naturelle. Sa jeunesse avait été orageuse ; sa conversion fut entière, et il s'appliqua particulièrement, dans ses dernières années, à fournir des armes saintes, c'est-à-dire à tracer les règles nécessaires à l'homme *pour vaincre le monde dans le combat spirituel.*

Mirandole, qui avait brûlé ses chants d'amour, rompu ses liaisons galantes, et cédé ses domaines à son neveu, vécut quelque temps dans une maison de campagne de Laurent de Médicis, et mourut à Florence, âgé de trente-deux ans, le jour même où Charles VIII, qui l'avait accueilli à Paris, fit son entrée en cette ville. Dans une lettre que Marsile Ficin écrit sur sa mort à Germain de Ganoy ses travaux sont ainsi résumés : *Moliebatur quotidie tria : concordiam Aristotelis cum Platone, enarrationes in eloquia sacra, confutationes astrologorum.* Il avait mis, en effet, beaucoup de soin à combattre les illusions de l'astrologie ; il les avait réfutées dans un traité de douze livres. Ses œuvres furent publiées à Bologne en 1496, deux ans après sa mort (voy. l'article suivant). Il a laissé, en italien, une espèce de commentaire en trois livres sur la Canzone de Benivieni, dont les idées fondamentales sont tirées du *Banquet* de Platon. C'est celui de ses travaux qu'on lit aujourd'hui avec le plus de plaisir, quelque mal qu'on en ait dit. Cellarius a publié ses lettres, écrites, comme tous ses ouvrages, d'un style verbeux et déclamatoire, in-8, Iéna, 1682. On trouve sa biographie dans les *Biographies de savants célèbres de la Renaissance*, de Meiners, t. II, et de curieux détails sur sa vie dans Tiraboschi, *Bibliotheca modenese*, t. IV. J. M.

MIRANDOLE (François Pico de la), neveu du précédent, et héritier de son amour pour l'étude, mais non pas de ses talents, inclina encore davantage au mysticisme biblique, et s'éloigna d'autant de la philosophie ancienne, de la kabbale et même de la scolastique. La Bible est à ses yeux la vraie, l'unique source de toute doctrine supérieure ; seulement il admet une lumière interne qui en éclaire la lettre, mais qui l'éclaire si activement, que, sous son influence, l'esprit peut demeurer passif. Malgré ses tendances contemplatives, François de la Mirandole fit souvent la guerre, et mourut assassiné par un de ses neveux, l'an 1533. Ses œuvres, réunies à celles de son oncle, ont été publiées à Bâle en 1573 et 1607, en 2 vol. in-f°. On y distingue le traité *de Studio divinæ et humanæ sapientiæ*, que Buddeus a recommandé à la jeunesse studieuse par une édition spéciale (in-8, Halle, 1702). Les neuf livres *de Prænotionibus*, imités du traité de son oncle, contre l'astrologie, combattent également cette vaine science. Les six livres intitulés *Examen doctrinæ vanitatis gentilium* sont dirigés contre Aristote en faveur de Platon, dont l'auteur n'admet pas, cependant, toutes les idées fondamentales. François donne lui-même, dans une lettre à Giraldi, une liste très-étendue et très-variée des ouvrages qu'il avait composés ou traduits, en vers ou en prose, treize ans avant sa mort. Son meilleur écrit n'est pas la biographie de Jérôme Savonarole : c'est celle de son oncle, qu'il croyait très impartiale : *Nihil hic amicitiæ datum, nihil familiæ, nihilque beneficiis fictitia laude repensum.* Et cependant, pour honorer son célèbre parent, il reproduit en sa faveur jusqu'aux fables dont l'antiquité aimait à décorer le berceau de ses personnages les plus illustres. Une flamme *orbiculaire* vint un instant éclairer la mère de Jean de la Mirandole, au moment où elle lui donnait le jour, afin d'indiquer, par sa forme, la perfection du savoir qu'il déploierait, et, par sa courte apparition, le rapide passage de la lumière qui venait éclairer le monde stupéfait. Cf. Niceron, t. XXXIV, p. 147 ; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. IV, p. 60. J. M.

MODALITÉ. Ce mot, dérivé de *mode* (voy. plus loin), est employé dans un sens beaucoup plus limité et plus précis pour désigner les points de vue les plus généraux sous lesquels les différents objets de la pensée peuvent se présenter à notre esprit. Or, tout ce que notre intelligence peut concevoir, elle le conçoit nécessairement ou comme *possible*, ou comme *contingent*, ou comme *impossible*, ou comme *nécessaire*. Le possible, c'est ce qui peut également être ou n'être pas, ce qui n'est pas encore, mais peut être ; le contingent, ce qui est déjà, mais pourrait ne pas être ; le nécessaire, ce qui est toujours, et l'impossible, ce qui n'est jamais. Ce sont, en effet, ces différentes idées que l'on comprend sous le nom de *modalité* ou qu'on appelle les *modalités* de l'être. Elles trouvent nécessairement leur place, et, si l'on peut parler ainsi, elles impriment le cachet de leur présence dans le langage comme dans la pensée, dans la proposition comme dans le jugement. De là la division des propositions au point de vue de la modalité, ou les quatre propositions *modales*, qu'Aristote définit et oppose l'une à l'autre dans son traité Περὶ ἑρμηνείας (ch. XII-XIV). Cependant nous ne voyons pas qu'Aristote se soit servi du mot que nous employons, et qu'on ne rencontre que beaucoup plus tard chez les commentateurs et dans la langue de la scolastique. Kant, en adoptant les mêmes idées et la même expression, les a appliquées

plus particulièrement à nos jugements et aux rapports des objets avec les facultés de notre intelligence. Il considère nos jugements sous les quatre points de vue généraux de la quantité, de la qualité, de la relation, de la modalité. Sous le rapport de la modalité, ils sont *problématiques*, c'est-à-dire l'expression de ce qui est possible; ou *assertoires*, l'expression de ce qui est; ou *apodictiques*, l'expression de ce qui ne peut pas ne pas être. De là aussi la catégorie de la modalité qui renferme ces trois degrés : le possible ou l'impossible, l'être ou le non-être, le contingent ou le nécessaire. On remarquera d'abord que cette classification est moins juste que celle d'Aristote: car le contingent et le nécessaire ne diffèrent en aucune façon de l'être, et, d'un autre côté, la notion de l'impossible a un caractère absolu qui ne permet pas de la placer en regard de celle du possible. De plus, Kant soutient que ces différentes idées nous représentent, non des qualités qui sont dans les choses, mais, comme nous venons de le dire, des rapports qui existent entre les choses et les facultés de notre intelligence. Ainsi tel objet qui, dans ce moment ou dans l'état actuel de nos connaissances, nous apparaît simplement comme possible, dans un moment différent ou avec des connaissances supérieures, peut se manifester à nous avec tous les attributs de l'existence; et ce que nous comptons aujourd'hui parmi les êtres contingents peut être qualifié demain d'être nécessaire. Cette opinion, qui contient en germe tout le scepticisme métaphysique de Kant, est manifestement contraire à l'expérience. Quand nous croyons, par exemple, qu'un homme qui est né en telle année aurait pu naître quelques mois plus tôt ou plus tard, il nous est impossible d'admettre que dans un autre moment ou avec d'autres facultés nous pourrons nous assurer que cela est ainsi; de même ne fera-t-on jamais entrer dans notre esprit que l'insecte ou le brin d'herbe qui vient de périr sous notre pied puisse être considéré, dans quelque état que ce soit de nos connaissances, pourvu que nous ne perdions pas la raison, comme une existence aussi nécessaire que celle des trois dimensions de l'espace ou de l'espace lui-même. La possibilité, l'impossibilité, la nécessité, la contingence, se trouvent donc dans la nature des choses, et non pas dans notre esprit seulement, ou dans les rapports de notre esprit avec les objets qu'il conçoit.

MODE (du latin *modus*, mesure, détermination, manière). On appelle ainsi toute forme variable et déterminée qui peut affecter un être, toute qualité qu'il peut avoir ou n'avoir pas, sans que pour cela son essence soit changée ou détruite, sans qu'il cesse d'être ce qu'il est. Ainsi, un corps peut être en repos ou en mouvement sans cesser d'être un corps; un esprit peut douter ou affirmer sans cesser d'être un esprit : le mouvement et le repos sont donc des modes du corps; l'affirmation et le doute sont des modes de l'esprit. On donnait autrefois le nom d'*accidents* à ce que nous appelons des modes, mais cette expression, qui peut trouver en philosophie son emploi légitime, n'est pas juste dans ce cas, car elle nous donne l'idée d'un fait qui n'est pas prévu, qui n'a pas son principe dans le sujet où il est aperçu, tandis que les modes dérivent directement de la nature des êtres qui les éprouvent. On voit par là que le nom de *mode* ne peut pas non plus être remplacé par celui de *phénomène*. Un phénomène, c'est tout ce qui tombe sous l'observation, soit des sens, soit de la conscience; c'est un fait quelconque qui peut avoir ou n'avoir pas sa raison d'être dans l'objet qui nous le présente. Un mode, au contraire, appartient en propre à un être d'une certaine espèce et ne saurait convenir à aucun autre; il a dans les qualités essentielles de cet être, ou, comme on dirait avec l'école, dans sa nature spécifique, son origine et sa cause. Par exemple, si les corps n'avaient point pour qualité essentielle d'occuper une place déterminée dans l'espace, ils ne pourraient pas passer d'un point de l'espace dans un autre, ils ne seraient susceptibles ni de mouvement ni de repos. De même, si l'intelligence n'était pas une faculté fondamentale des esprits, ils ne pourraient ni douter, ni affirmer, ni juger. Mais les qualités d'où découlent les modes, et sans lesquelles ils seraient absolument impossibles, se divisent en diverses classes ou forment plusieurs degrés dans l'existence des êtres. Les unes constituent le fond même de leur nature ou ce qu'on appelle leur substance : telle est, dans les corps, l'impénétrabilité, et l'unité et l'identité dans l'âme humaine. Ce sont les caractères de cette espèce qu'on désigne plus particulièrement sous le nom d'attributs (voy. ce mot), et de qualités essentielles. Les autres semblent comme attachées ou ajoutées aux premiers sans pouvoir cependant exister sans elles : ce sont les propriétés ordinaires ou les facultés, comme la couleur et les figures dans l'ordre physique, la sensibilité et l'intelligence dans l'ordre moral. Enfin, parmi les modes eux-mêmes, il y en a qui ont plus d'importance et de puissance les uns que les autres; il y en a qui sont des effets, et d'autres qui sont des causes. Il faut observer cependant qu'aucun être n'étant isolé dans la nature, un mode n'a pas seulement son principe dans les qualités diverses du sujet qui l'éprouve, mais aussi dans les propriétés ou les facultés actives d'une cause étrangère. Ainsi il ne suffit pas que notre âme soit douée de sensibilité, il faut encore qu'un agent extérieur fasse entrer cette faculté en exercice et détermine en nous la sensation. Considérés sous ce dernier point de vue, c'est-à-dire comme des effets d'une cause extérieure ou distincte du sujet, les modes prennent le nom de *modifications*. Tous les êtres qui forment cet univers se modifient les uns les autres, mais il n'y a qu'une âme douée de liberté qui se modifie elle-même, ou qui soit tout ensemble et dans le même mode, cause et substance, active et passive. Nous venons d'expliquer le sens métaphysique du mot *mode*, mais on l'a aussi employé dans un sens purement logique pour désigner les diverses manières dont on peut disposer les trois propositions du syllogisme, par rapport à leur quantité et à leur qualité (voy. Syllogisme). Enfin, on se sert encore de la même expression en grammaire pour désigner les divers accidents qui modifient la forme et la signification des verbes. De ces différentes sciences il a passé dans la musique avec une signification analogue.

MODERATUS de Gades ou Gadira, philosophe pythagoricien, ou plutôt l'un des restaurateurs du pythagorisme à l'époque où les divers systèmes de philosophie étaient moins une affaire de conviction que de science archéologique et d'ingénieuses restaurations. Nous ne savons rien de sa personne, si ce n'est qu'il était étranger à la fois à Rome et à la Grèce, et qu'il vivait sous le règne de Néron. Ses doctrines mêmes ne nous sont connues que par l'intermédiaire des philosophes de l'école d'Alexandrie, avec lesquels il a beaucoup de ressemblance. C'est surtout Porphyre, dans la *Vie de Pythagore*, qui parle de lui avec quelques détails. Il pensait que les nombres, dans le système de Pythagore, ne sont que des symboles par lesquels, en l'absence d'expressions plus exactes, le sage de Samos

voulait désigner l'essence des choses. Cette essence pour lui, eût-il été la même que pour Platon et Aristote ; et ces deux philosophes, que nous admirons à tort comme deux génies originaux, n'auraient fait que traduire dans un langage plus intelligible la métaphysique pythagoricienne. Ils auraient produit au grand jour ce qui n'avait été connu avant eux que d'un petit nombre d'initiés. On reconnait dans ces idées sommaires tout ce qui caractérise la philosophie de cette époque : l'abus des symboles, l'esprit éclectique cherchant une conciliation entre les doctrines les plus opposées, principalement celles de Platon et d'Aristote.

MODIFICATION, voy. MODE.

MOI. C'est le nom sous lequel les philosophes modernes ont coutume de désigner l'âme en tant qu'elle a conscience d'elle-même et qu'elle connaît ses propres opérations, ou qu'elle est à la fois le sujet et l'objet de sa pensée. Quand Descartes se définissait lui-même une chose qui pense, *res cogitans*, ou qu'il énonçait la fameuse proposition : *Je pense, donc je suis*, il mettait véritablement le *moi* à la place de l'âme ; et cette substitution ou, pour parler plus exactement, cette équation, il ne se contente pas de l'établir dans le fond des choses, il la fait passer aussi dans le langage. « Pour ce que, d'un côté, dit-il (*Sixième Méditation*, § 8), j'ai une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que, d'un autre, j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que *moi*, c'est-à-dire *mon âme*, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. » Cependant, nous ne voyons pas que cette expression prenne jamais chez lui, ni chez aucun de ses disciples, le sens rigoureux et absolu qu'on y a attaché plus tard. Il dit bien, avec intention, *moi*, au lieu de dire *mon âme* ; mais il ne dit pas *le moi*, pour désigner l'âme ou l'esprit en général. Ce n'est guère que dans l'école allemande qu'on rencontre, pour la première fois, cette formule, et c'est aussi là qu'elle arrive à un degré d'abstraction que la méthode psychologique ou expérimentale, apportée par Descartes, ne peut pas autoriser. Le *moi*, dans le système de Kant, n'est pas l'âme ou la personne humaine, mais la conscience seulement, la pensée en tant qu'elle se réfléchit elle-même, c'est-à-dire ses propres actes, et les phénomènes sur lesquels elle s'exerce. De là, pour le fondateur de la philosophie critique, deux sortes de *moi* : le *moi pur* (*das reine ich*) et le *moi empirique*. Le premier, comme nous venons de le dire, c'est la conscience que la pensée a d'elle-même et des fonctions qui lui sont entièrement propres ; le second, c'est la conscience s'appliquant aux phénomènes de la sensibilité et de l'expérience. Fichte fait du *moi* l'être absolu lui-même, la pensée substituée à la puissance créatrice et tirant tout de son propre sein, l'esprit et la matière, l'âme et le corps, l'humanité et la nature, après qu'elle s'est faite elle-même, ou qu'elle a *posé* sa propre existence. Enfin, dans la doctrine de Schelling et de Hegel, le *moi*, ce n'est ni l'âme humaine, ni la conscience humaine, ni la pensée prise dans son unité absolue et mise à la place de Dieu ; c'est seulement une des formes ou des manifestations de l'absolu, celle qui le révèle à lui-même, lorsqu'après s'être répandu en quelque sorte dans la nature, il revient à lui ou se recueille dans l'humanité. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer plus longuement, et encore moins de discuter, ces différentes opinions, notre intention étant seulement de faire l'histoire du mot auquel elles se sont associées ; cependant, nous rappellerons ce que nous avons dit en parlant de l'âme. Dans aucun cas, la notion de l'âme et celle du *moi* ne peuvent être regardées comme parfaitement identiques. Le *moi* nous représente bien l'âme lorsqu'elle est parvenue à cet état de développement où elle a conscience d'elle-même et de ses diverses manières d'être mais il ne représente pas l'âme tout entière, il ne nous la montre pas dans tous les états et sous toutes les formes de son existence ; car il y en a assurément où elle ne se connaît pas encore, et d'autres où elle cesse de se connaître : telles sont la première enfance de l'homme et la vie qui précède sa naissance, la léthargie, le sommeil profond, l'idiotisme, et l'habitude poussée à ses derniers effets. Oserait-on prétendre que l'âme n'existe pas dans ces différents états de notre vie ? Mais alors que devient l'identité de la personne humaine, et comment attribuer, d'un autre côté, à une autre puissance qu'à celle de l'âme, les sensations obscures, les facultés instinctives qui persistent toujours en nous en l'absence de la conscience ? C'est précisément à cause de cette confusion de l'âme tout entière avec le *moi* qu'on a été conduit d'abord à voir l'absence de l'âme dans la pensée, puis à prendre la pensée pour le *moi* ou pour la personne humaine arrivée à son complet développement, et que quelquefois la personne humaine a été considérée comme un simple mode de la pensée divine.

En même temps que l'âme a été appelée le *moi*, on a désigné le corps, les substances matérielles et la nature extérieure en général, sous le nom de *non-moi*. On a fait ainsi deux parts de tout ce qui est : ce qui est dans la conscience ou qui a pour attribut la pensée, et ce qui est hors de la conscience ou qui a pour caractère essentiel l'étendue. D'autres, allant plus loin encore ont regardé le *moi* et le *non-moi* comme deux aspects différents, comme deux points de vue corrélatifs d'un seul et même être. Cette division a dû naturellement plaire par sa simplicité, et il n'est pas étonnant qu'elle ait passé dans la langue philosophique. Cependant, elle est fort éloignée d'être exacte, comme on peut s'en assurer par les réflexions qui précèdent. Puisque toute force spirituelle n'atteint pas ou ne se maintient pas toujours à ce degré de perfection qu'on appelle le *moi*, c'est-à-dire à une conscience complète d'elle-même, il est impossible que l'expression du *non-moi* désigne seulement ce qui tient une place dans l'espace, ce qui est matériel et étendu. Entre le *moi* et le *non-moi*, dans le sens qu'on y attache habituellement, il y a une foule d'existences ou de manières d'être intermédiaires, qui approchent tantôt de celui-ci et tantôt de celui-là. Il faut beaucoup se défier, en philosophie, de ces formules tranchantes qui peuvent bien s'accommoder à un système, mais ne sauraient convenir à une science sérieuse, fondée sur l'observation et la raison.

MOLYNEUX (William), né à Dublin en 1656, est surtout connu par ses travaux d'optique dont Leibniz fait en maint passage beaucoup d'éloges. Son principal ouvrage, *Dioptrica nova* (Londres, 1692), n'appartient pas à l'histoire de la philosophie, bien qu'il y traite certaines questions que les philosophes ne négligent pas. On inscrit ici son nom parce qu'il a traduit les *Méditations métaphysiques* de Descartes en anglais (Londres, 1671), avec les objections de Th. Hobbes. Il y a lieu de penser aussi qu'il est l'auteur d'un petit pamphlet dirigé contre le fanatique Voët et

écrit en latin sous ce titre : *Papus Ultrajectinus*, le Pape d'Utrecht (Londres, 1668). Il a donc contribué à faire connaître Descartes à ses compatriotes, et l'a défendu contre d'odieuses calomnies.

MOMENT (du latin *momentum*, abréviation de *movimentum*, mouvement). Notre esprit n'ayant pas d'autre mesure applicable à la durée que le mouvement, on conçoit que ces deux idées aient été substituées l'une à l'autre, et qu'une expression qui ne s'applique proprement qu'à la première ait été employée à désigner la seconde, c'est-à-dire cette partie de la durée que nous mesurons par le moindre mouvement. Telle est la signification du mot *moment* dans le langage ordinaire. Mais dans le langage de la philosophie, ou plutôt de certains systèmes de philosophie, il a été rappelé à son sens primitif, le sens d'une action, d'un effet ou d'un certain déploiement de puissance. Ainsi, dans la doctrine de Kant, il exprime le degré de réalité ou d'intensité d'une cause de nos sensations, ou d'un phénomène quelconque perçu par nos facultés ; dans le système de Hegel (voy. ce nom), toutes les existences ne sont que des *moments*, c'est-à-dire des mouvements divers du développement par lequel la pensée absolue, en produisant toutes choses, se manifeste elle-même.

MONADE, voy. LEIBNIZ.

MONBODDO (James BURNETT, lord) naquit en 1714, à Monboddo, dans le comté de Kinkardine, en Écosse, d'une des plus nobles et plus anciennes familles de son pays, fit ses études au collége d'Aberdeen, apprit le droit dans l'université de Groningue, exerça pendant quelque temps, avec distinction, la profession d'avocat, fut nommé juge à la cour de session d'Édimbourg, et mourut dans cette ville en 1799, âgé de près de quatre-vingt-cinq ans. Monboddo est, avant tout, un érudit, mais il s'est occupé aussi de philosophie, surtout de philosophie ancienne, et il y a apporté cette même richesse de connaissances avec ce même esprit de paradoxe qui ont fait sa célébrité dans un autre genre. Il est l'auteur de deux grands ouvrages, dont l'un a pour titre : *De l'origine et des progrès du langage* (*On the origin and progress of language*, 6 vol. in-8, Edimbourg, 1773-1792) ; l'autre : *Métaphysique ancienne*, ou *la Science des universaux* (*Ancient metaphisic*, or *the Science of universals*, 6 vol. in-4, ib., 1779-1799). Le premier est celui qui a le plus de réputation, et qui a soulevé aussi les plus vives clameurs, car il ne renferme pas seulement une théorie du langage, comme on pourrait le croire d'après le titre, mais toute une philosophie historique où les anciens et particulièrement les Grecs sont exaltés avec enthousiasme, et les modernes traités avec le plus injuste mépris. Dans cet étrange parallèle où les opinions les plus fausses sont défendues avec un rare talent et une science non moins remarquable, c'est surtout pour ses compatriotes que l'auteur a réservé sa sévérité. Quant au langage, il le considère comme l'expression la plus fidèle de l'esprit humain, comme une mesure infaillible à l'aide de laquelle on peut apprécier ses progrès et sa décadence. Il n'est pour lui ni une faculté naturelle, ni un don de la révélation, mais la conquête de la réflexion et du travail. Il a été inventé dans les lieux où la tradition religieuse a placé l'enfance de l'esprit humain, c'est-à-dire en Asie ; de là il s'est transmis aux Égyptiens en se perfectionnant beaucoup en route, et des Égyptiens il a passé aux Grecs, qui lui ont imprimé le cachet de leur inimitable génie. Cette solution de la question si controversée de l'origine du langage s'écarte également de l'opinion religieuse développée par de Maistre et de Bonald, et de celle que défendaient, Condillac à leur tête, les philosophes du XVIII[e] siècle. Il est à regretter que Monboddo n'ait pas su apporter plus de mesure dans son système. De même qu'il y a, selon lui, une race d'hommes par qui le langage a été porté à la dernière perfection, il y en a d'autres chez lesquelles il n'existe pas encore ou qui l'ont complétement perdu. Ainsi, il croit à un état de l'humanité bien inférieur à la vie sauvage ; il regarde l'orang-outang comme un être humain dégradé, et admet l'existence de ces êtres fabuleux, tels que les sirènes et les satyres, où l'imagination s'est plu à réunir la conformation de l'homme avec celle de la brute. Dans ce même ouvrage Monboddo s'occupe déjà de la philosophie des Grecs, et, comme on peut s'y attendre, il la regarde comme le dernier terme de la sagesse humaine. A l'en croire, les modernes n'ont jamais rien compris à la véritable philosophie ; jamais ils n'ont bien su quelle est la différence de l'homme et de la nature, de la nature et de Dieu. Newton, par exemple, le plus grand d'entre eux, détruit l'idée de la divinité par le rôle qu'il donne à la matière. C'est à Platon et à Aristote qu'il faut demander la solution de tous les problèmes philosophiques ; rien n'a échappé à ces deux merveilleux génies, pas même les mystères de la religion chrétienne ; car Monboddo les voit tous expliqués dans leurs œuvres, sans en excepter le dogme de l'incarnation. Dans son second ouvrage, la *Métaphysique ancienne*, Monboddo ne fait que développer et étendre les idées que nous venons d'exposer, en les poussant à des conséquences encore plus forcées, s'il est possible, et en insistant avec affectation sur les paradoxes qui lui avaient attiré le plus de sarcasmes. Ce livre se compose de deux parties très distinctes et d'inégale valeur : l'une, purement critique, est consacrée à la réfutation de Newton et de Locke ; l'autre, historique, a pour but de faire connaître tous les grands systèmes philosophiques de la Grèce, particulièrement celui d'Aristote. La seconde est incomparablement supérieure à la première. Elle se distingue par une connaissance approfondie des sources, et quelquefois par une véritable habileté d'exposition. C'est très-injustement qu'elle n'est mentionnée par aucun historien de la philosophie. Au reste, les œuvres et le nom de Monboddo sont peu connus hors de son pays. La traduction allemande d'une partie de son ouvrage sur l'origine et le développement du langage, par Schmidt (2 vol. in-8, Riga, 1784-1786), est peut-être le seul écrit étranger où il soit question de lui. Il faut ajouter que la traduction de Schmidt est précédée d'un discours préliminaire de Herder, où la partie vraiment solide des recherches de Monboddo est l'objet de l'appréciation la plus flatteuse. Au reste, dans sa patrie même, Monboddo est rarement pris au sérieux. On le verra cité, bien souvent, dans les publications périodiques, dans les recueils littéraires de l'Angleterre et de l'Écosse, pour la singularité de sa vie et de quelques-unes de ses opinions ; on y chercherait vainement une appréciation impartiale de ses idées et de ses travaux. On pourra consulter avec fruit sur cet écrivain, outre le discours de Herder, dont nous venons de parler, l'article qui lui a été consacré par M. Depping, dans la *Biographie universelle*.

X.

MONDE, voy. NATURE.

MONESTRIER (Blaise), né à Antezat, dans le diocèse de Clermont, le 18 avril 1717, fut élevé par les soins des jésuites, et appartint pendant quelque temps à leur ordre. Mais, quoique un des plus

zélés défenseurs de la religion contre l'incrédulité de son temps, il quitta cette congrégation, sans doute pour se livrer avec plus de liberté à son goût pour l'étude. Il enseigna, pendant plusieurs années, les mathématiques au collége de Clermont. Il fut couronné par l'Académie de Bordeaux pour une dissertation *sur la nature et la formation de la grêle*, publiée en 1752 (in-12, Bordeaux). Enfin, il occupa la chaire de philosophie du collége de Toulouse, et mourut dans cette ville, en 1776, laissant deux ouvrages de nature différente, mais consacrés à la même cause : les *Principes de la piété chrétienne* (2 vol. in-12, 1756), et la *Vraie philosophie* (in-8, Bruxelles, 1775). C'est du dernier seulement que nous avons à nous occuper ici. Cet écrit, dirigé contre la philosophie du XVIII[e] siècle, et particulièrement contre le *Système de la nature*, a été publié par Needham, dont l'auteur défend les doctrines contre les conséquences qu'on en avait tirées en faveur du matérialisme, et qui, lui-même, dans une note ajoutée à la fin du volume, s'efforce de laver d'une telle accusation la théorie de la génération spontanée.

Pour se faire une idée exacte de la *Vraie philosophie*, il ne faut pas se laisser rebuter par les déclamations violentes et de mauvais goût qu'elle présente à chaque page, surtout dans la préface, ni par l'indécision du plan et le désordre qui en résulte dans la succession des idées ; il ne faut tenir compte que de la doctrine philosophique qu'elle renferme. Cette doctrine est un spiritualisme expérimental et éclectique, également éloigné de la théorie des idées innées et du système de la sensation transformée, mais où le cartésianisme occupe cependant la plus grande place. Monestrier, voulant convaincre ses adversaires par la méthode même dont ils avaient l'habitude de se prévaloir, et qu'au fond ils abandonnaient pour de vaines hypothèses, ne veut rien devoir qu'à l'expérience. Il analyse donc successivement nos diverses facultés, il examine quels sont les principaux phénomènes de notre nature, et démontre que tous rendent témoignage de ces deux vérités : l'existence de la divine Providence ; la distinction de l'âme et du corps. Le plus humble de ces phénomènes, celui, du moins, qui nous paraît tenir le plus complétement dans la dépendance du corps, la sensation, est dans l'âme, et non dans les organes. La couleur, l'odeur, le son, que nous plaçons dans les objets avec lesquels nous sommes en rapport, ne sont rien que par l'âme qui les sent. L'étendue seule est quelque chose de réel hors de nous : car c'est elle qui constitue l'essence de la matière. Mais l'âme n'éprouve pas seulement des sensations, elle a des sentiments, tels que l'amour du vrai, l'amour du bien, l'amour du beau, qui la transportent bien au delà de l'horizon borné des sens. Or, il est impossible de concevoir que la cause qui provoque en nous ces émotions sublimes ne renferme pas en elle l'essence des choses vers lesquelles elle nous attire, ou qu'elle ne soit pas un principe intelligent, souverainement bon, source de toute vérité et de toute beauté. Après l'analyse de la sensibilité vient celle de la raison. La raison, pour Monestrier, c'est l'âme considérée sous ces quatre points de vue : 1° les idées primitives ; 2° l'action que nous exerçons sur ces idées primitives pour en tirer des idées secondaires, c'est-à-dire la faculté de généraliser et d'abstraire ; 3° l'idée de l'infini ; 4° la faculté d'induire et de raisonner. Mais toutes les opérations de l'intelligence supposent invariablement les idées primitives et l'idée de l'infini, qui sont comme le fond de la raison. Par idées primitives il faut entendre non les idées innées de Platon et de Malebranche, mais celles qui servent de fondement à toutes les autres et qui constituent, comme nous venons de le dire, le fond invariable de la pensée. Ce sont les idées d'unité, d'être, de temps, d'espace, d'affirmation, de négation, avec les axiomes de géométrie et de morale. On les reconnaît à trois caractères : elles sont communes à tous les hommes ; elles ne sont pas le fruit de l'éducation ; elles ne sont pas le résultat du raisonnement, soit inductif, soit déductif. Les idées primitives soumises aux procédés de l'analyse et de la synthèse, de l'abstraction et de la généralisation, donnent naissance aux idées secondaires, c'est-à-dire simplement générales et non universelles. Ainsi, en considérant l'espace sous un point de vue déterminé, celui de la longueur, nous formons l'idée de ligne ; en combinant ensemble plusieurs lignes, nous formons l'idée d'un triangle ou d'un carré. Ces mêmes idées, lorsqu'on y ajoute celle du possible, sont ensuite multipliées indéfiniment. Entre les idées primitives et les idées secondaires, les unes imposées par une nécessité supérieure, les autres formées librement par l'esprit, viennent se placer les idées sensibles qui nous sont données d'abord par les sens, et sur lesquelles la raison agit ensuite pour les généraliser et les rectifier. Mais c'est surtout l'idée de l'infini qui doit attirer l'attention du philosophe. Elle nous offre les trois mêmes caractères qui distinguent les idées primitives, mais son objet est bien plus étonnant et plus sublime. Elle ne peut venir en nous que d'un être infini ; elle est l'empreinte que l'ouvrier a laissée dans son ouvrage, et, en même temps qu'elle nous révèle l'existence de Dieu, elle nous instruit de notre propre destinée, elle nous atteste l'immortalité, et, par conséquent, la spiritualité de l'âme. Enfin, les deux dogmes fondamentaux à la démonstration desquels tout l'ouvrage est consacré résultent aussi du fait de notre libre arbitre. La liberté humaine est établie par deux sortes de moyens également empruntés à l'expérience : le témoignage direct de la conscience individuelle et l'histoire du genre humain, où éclatent, à chaque pas, les traits de courage et d'héroïsme, et les victoires de la raison sur l'instinct et les passions. Or, la liberté une fois prouvée, il faut admettre le bien et le beau moral ; il faut placer ces idées dans la raison et non dans un sens ou un instinct particulier ; il faut remonter jusqu'à un être infiniment parfait qui en a fait la règle et le but de notre activité.

A ces considérations générales vient se joindre, ou plutôt se mêler, sous forme de dialogues, une réfutation particulière du *Système de la nature*. Cette réfutation n'offre rien qui la rende digne de l'analyse même la plus sommaire ; et quant à la doctrine que nous venons d'exposer, il est impossible de n'y pas reconnaître l'influence de l'abbé de Lignac (voy. ce nom), dont les œuvres ont vu le jour quinze à vingt ans avant la *Vraie philosophie*. Il est à regretter que l'auteur des *Éléments de la métaphysique tirés de l'expérience* n'ait pas rencontré un disciple plus digne de lui.

MONIME DE SYRACUSE, philosophe grec du IV[e] siècle avant l'ère chrétienne. Disciple de Diogène et de Cratès, il adopta d'abord les principes de ses maîtres, c'est-à-dire ceux de l'école cynique, mais il passa, sur la fin de sa vie, au pyrrhonisme. Diogène Laërce (liv. VI, ch. LXXXII et LXXXIII) nous a conservé les titres de ses ouvrages. C'est tout ce qui nous en reste.

MONOTHÉISME, voy. THÉISME.

MONTAIGNE (Michel de) naquit en 1533, dans un château de ce nom, en Périgord, fut élevé comme s'il eût été destiné à la profession d'humaniste, voyagea quelque temps en Italie, fut nommé maire à Bordeaux, puis député aux états généraux, et mourut en 1592, après avoir pleuré toute sa vie Étienne de la Boétie, et légué ses livres et ses armes à son autre ami et vrai disciple, Pierre Charron. Le grand événement de cette existence de philosophe et de gentilhomme, ce fut la composition et la publication des *Essais*, dont les deux premiers livres parurent à Bordeaux en 1580, et le troisième en 1588.

Montaigne a défini l'homme *un être ondoyant*. Les *Essais*, ces confessions sincères, ces familières causeries, ne sont, en effet, qu'un long et perpétuel ondoiement.

Il suffit d'en avoir lu deux pages pour savoir que Montaigne était né sceptique, qu'il avait reçu de la nature cette quiétude, cette indolence, qu'on a remarquées chez tous les sceptiques célèbres, depuis Pyrrhon jusqu'à Hume. Il avait, de plus, à un degré notable, une autre disposition particulière aux douteurs, une insatiable et universelle curiosité, et la curiosité des détails et des exceptions, plus que celle des faits généraux et des lois constantes. La plaisanterie enfin était pour lui, comme pour Sextus Empiricus, un besoin impérieux. Les événements si nombreux du XVIe siècle durent puissamment féconder ces aptitudes et ces goûts alors très-répandus. La découverte de l'Amérique révélait des coutumes et des mœurs étranges; la résurrection de l'antiquité classique suggérait des comparaisons peu favorables au présent; l'anarchie en religion et en politique, les guerres d'opinion et les batailles matérielles conduisaient l'esprit à n'apercevoir partout que diversités, infidélités, changements. Nulle part ni fixité, ni unité : le fanatisme inspirant le dégoût du dogmatisme, les penseurs en très-petit nombre, et une diversité de principes ébranlant jusqu'à la conviction native de l'identité du genre humain; dans les écoles un pédantisme haineux et lourd; dans le monde des superstitions frivoles, mais vindicatives et sanguinaires; malgré tous les contrastes qui les arment les unes contre les autres, toutes les opinions, toutes les croyances également altières, également intolérantes. C'est en présence de ce spectacle que Montaigne se réfugie dans l'antiquité : mais là aussi il rencontre des antagonistes et des oppositions sans nombre, Aristote aux prises avec Platon, les Académiciens acharnés contre le Portique, et les interprètes modernes appliqués à exagérer ces variétés, en raison de leur parti ou de leurs affections personnelles : il ne reste plus à Montaigne que lui-même. Dans la solitude de son heureuse et opulente mémoire, dans celle de son entendement qui déclare tout variable et relatif, à la fois réel et incertain, le philosophe bordelais se console, en riant, des misères des hommes, de l'instabilité des choses, et surtout de la vanité des systèmes.

Il ne nous appartient pas ici de montrer avec quelle grâce piquante, avec quelle simplicité spirituelle et pittoresque, Montaigne raconte *les fantaisies et opinions* que l'ancien et le nouveau monde, le passé et le présent, lui ont révélées et suggérées. On sait quel charme inexprimable accompagne cette naïveté, cette bonhomie, qui grandiront à mesure que le siècle de Montaigne reculera. Jamais le naturel n'abandonne ce génie sensible et cette humeur d'une gaieté si expansive. C'est par ce côté que, dans une langue encore flottante, Montaigne surpasse tous ses modèles, et captive tous ceux qui ont en aversion l'affectation et la recherche. Il ne voulait qu'amuser son esprit par des images brillantes et des souvenirs intéressants; il est devenu l'amusement chéri des esprits aimables et graves. Son mérite, durable en effet, c'est le talent de l'expression, et non l'invention. Tout nous semble original dans les *Essais* quant au style; rien n'y est neuf quant au fond des pensées. La partie scientifique de ce livre appartient aux sceptiques grecs et latins; la manière de renouveler leurs doctrines appartient à Montaigne. Ce sont leurs idées qui servent de base et de centre à la foule infinie d'anecdotes et d'aperçus, à cette *farcissure d'exemples*, dont les *Essais* sont comme inondés.

Si ce livre est une mine abondante pour le pyrrhonisme moderne, le dogmatisme, à son tour, doit avouer tout ce que la saine philosophie en a reçu. Montaigne a su dissiper beaucoup de fausses lumières et de funestes préjugés; il a su flétrir la torture et l'inquisition, comme il raillait les astrologues et les pédants. Il a provoqué la méditation des sages par la masse d'observations, de réflexions, de citations, de matériaux de tous genres, qui font de son livre une bigarrure attachante. Il a plu aux uns par tout ce qu'il leur présentait de substantiel et de positif; aux autres par la justesse ou la finesse des remarques dont il accompagnait les faits : s'il a excité la pensée chez tout le monde, il a particulièrement aiguisé et façonné le bon sens du peuple français. L'insouciance avec laquelle il aborde les problèmes les plus redoutables et sème les solutions les plus célèbres a merveilleusement servi la libre investigation de l'esprit moderne. Plus sérieux, plus scolastique, ou seulement aussi sévère qu'il était facile et léger, Montaigne eût été condamné par les parlements et le clergé, il n'eût pas mis en circulation tant de doutes salutaires, tant de scrupules et d'objections utiles, tant d'instructives indications pour une méthode plus naturelle, tant d'impulsion vigoureuse vers l'impartialité et l'indépendance. Voilà ce que la philosophie actuelle doit rappeler, en prononçant avec reconnaissance le nom de Montaigne. Elle n'a pas à craindre l'influence de ce système, qui n'est qu'une copie originale du scepticisme ancien. « Tout bouge.... peut-être!... que sais-je?... Je donne ceci, non comme bon, mais comme mien.... Comment est-ce que cela se fait? Se fait-il eût été mieux dit.... » Sur quoi se fonde cette profession de foi? Sur ce que *l'effet et l'expérience* montrent tout dissemblable et changeant, les hommes en perpétuelle contradiction avec eux-mêmes et entre eux, les mœurs et les usages contraires les uns aux autres. Diversité infinie, voilà la croyance de celui qui ne se plaisait pas à rechercher l'unité sous la diversité, ni le principal sous l'accessoire.

Dans ce douzième chapitre du second livre, où Montaigne dépose la *quintessence* de sa doctrine, il promet « de prendre l'homme en sa plus haute assiette »; mais il ne songe nulle part à s'enquérir de la portée véritable de l'entendement, en discutant la valeur réelle des notions primitives. Une telle spéculation lui eût causé trop de *malaisance*. Il acquiesce à l'opinion des pyrrhoniens, de préférence à celle des nouveaux académiciens, parce que leur avis « est plus hardi et plus vraisemblable »; il la préfère à l'opinion des dogmatiques, parce qu'elle lui procure « une condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses »; parce qu'elle « désengage de la nécessité qui bride les

utres : parce qu'elle empêche de s'infrasquer n tant d'erreurs que l'humaine fantaisie a produ.... C'est parce que tout bouge que le sage ne doit pas bouger. « Nous en valons bien mieux, de nous laisser manier, sans inquisition, à l'ordre du monde.... » Quel est cet ordre? C'est la coutume. « La coutume, voilà la règle des règles, et générale loi des lois : que chacun observe celle du lieu où il est. » La coutume civile, religieuse et politique, tel est le criterium du vrai; et à cet égard encore Montaigne ne fait que redire les maximes des anciens. Mais s'en contente-t-il sérieusement, y ajoute-t-il la même foi que les anciens? Non, évidemment : il déclare cette coutume « une violente et traîtresse maîtresse d'école, qui hébète nos sens, qui nous dérobe le vrai visage des choses ». Non-seulement il se moque de cette idole si souvent méprisable, mais il la renverse. C'est ce qu'il fait, par exemple, lorsqu'il combat le pédantisme, lorsqu'il conseille de réformer l'éducation selon des principes qui, depuis, ont été rajeunis par Rousseau, lorsqu'il recommande, non *le beaucoup savoir*, mais *le mieux savoir*, et la tête plutôt *bien faite que bien pleine*. C'était encore attaquer la coutume que de rappeler les philosophes, les gens d'entendement, à l'étude de l'âme, « à cette anatomie par laquelle les plus abstruses parties de notre nature se pénètrent, » et enfin à l'observation du monde, que Montaigne appelle *le livre de mon écolier*.

Il est manifeste que tout en *niaisant et fantastiquant*, tout en soutenant que chaque chose *a plusieurs biais et plusieurs lustres*, Montaigne a cherché à refondre l'enseignement scientifique et philosophique, à remettre en honneur l'étude de la psychologie et de la morale. Comme il voulait, non répudier la raison, mais la contenir dans les limites de la modestie, il est juste de reconnaître qu'il a puissamment concouru à la restauration des saines recherches en philosophie. C'est la science de l'âme, qu'à son avis il ne faut pas seulement *loger chez soi, mais qu'il faut épouser*. Se connaître et savoir bien mourir et bien vivre, c'est là le devoir et le secret du sage.

Mais ce moraliste délicat et droit est-il autorisé et peut-il prétendre à édifier une science de ce genre, après avoir fait profession que « les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume », que les lois de la justice ne sont qu'une *mer flottante d'opinions*, qu'aucune d'elles n'a *l'université de l'approbation*, et que, s'il y a eu des lois naturelles, elles sont perdues? Montaigne se contredit avec éclat, et il devait se contredire, puisqu'il était parti d'un principe erroné et que son esprit, naturellement juste, ne pouvait se maintenir dans la voie des fausses conséquences. Aussi le voit-on souvent tracer le plus séduisant portrait, l'éloge le plus touchant de cette vertu qui est *la science de bonté, sagesse et prud'homie*, et qui procure, entre autres avantages, le mépris de la mort. Épris d'un bel enthousiasme pour cette *qualité plaisante et gaie* il discerne parfaitement, à part lui, ce qui doit être de ce qui est, l'immuable justice de la coutume mobile, le devoir de ..... gent. Il croit à la vertu puisqu'il l'aime, comme il croit à la nature, « que nous avons abandonnée, dit-il, et à qui nous voulons apprendre sa leçon. »

Toutefois J. J. Rousseau était en droit de lui reprocher d'avoir ébranlé le sentiment moral, surtout chez ceux qui ne savent pas, comme Montaigne, plier le pyrrhonisme sous le bouclier de la révélation. C'est là un dernier trait à noter : Montaigne a *deux oreillers*; le premier, celui du doute; il s'étend sur un second, l'autorité surnaturelle de l'Église. Tout le monde, Malebranche, par exemple, n'aperçoit pas le second; le pieux oratorien n'est frappé que de la *qualité d'esprit fort*.

Sans le qualifier d'esprit fort, on ne peut nier que Montaigne n'eût quelque vanité. *La faim de se connaître* n'est pas son seul tourment; plus d'une fois il semble éprouver plus de plaisir à nous montrer en quoi il diffère des autres, ou à rechercher ce que c'est que l'homme en général. Les particularités, les singularités en lui, comme chez les autres, l'intéressent et l'occupent plus que la vérité et la raison, plus que l'essence des choses, trop uniforme et trop monotone pour cet esprit si avide de nouveautés. Quoiqu'il dédaigne *une suffisance pure livresque* « parce qu'elle sert d'ornement, non de fondement », il est plus engoué cependant de ce qui orne l'esprit que de ce qui fonde la science humaine et la pratique des affaires, la raison et la nature des choses. L'*incuriosité* de ce rêveur si curieux au fond, n'est qu'une sorte d'épicurisme spéculatif. Le *quid libet* lui est plus cher que le *quid oportet*.

Il ne serait pas facile de décrire en entier l'influence que les *Essais* ont exercée dès leur apparition; il suffit ici de dire qu'ils devinrent le manuel des dogmatiques mêmes. « A peine trouvez-vous un gentilhomme de campagne, dit Huet, qui veuille se distinguer des preneurs de lièvres, sans un Montaigne sur sa cheminée. » Le titre seul de ce livre fit école, même parmi les Anglais, qui, du reste, avaient contribué au scepticisme de Montaigne en changeant sous ses yeux quatre fois leurs lois. Mme Deshoulières, elle-même, en recommandait les maximes à ses *moutons* :

Cette fière raison dont on fait tant de bruit,
Contre les passions n'est pas un sûr remède :
Un peu de vin la trouble, un enfant la séduit....

L'auteur qui avait tant copié les anciens fut copié de toutes parts par les modernes. La scène de la clémence d'Auguste, que l'on admire dans *Cinna*, fut empruntée à Montaigne : mais Montaigne lui-même l'avait prise à Sénèque. « Je suis bien aise, disait-il, que mes critiques donnent à Sénèque des nasardes sur son nez. » Combien de nasardes n'auraient pas reçues La Mothe Levayer, La Bruyère, Bayle, Saint-Évremond, Fontenelle, Voltaire, Hume? Les philosophes de Port-Royal, Pascal, Descartes même, étaient aussi plus tributaires qu'on ne le pense communément, du maître de Charron. Parmi les nombreuses éditions des *Essais* de Montaigne, il faut citer celle de Mlle de Gournay, en 1595, celle de M. J. V. Leclerc, Paris, 1826, 5 vol. in-8, et celle qui est précédée de la notice de M. Villemain, Paris, 1825, 8 vol. in-12. On ne connaît généralement de Montaigne que les *Essais*; mais on peut encore puiser d'utiles renseignements sur sa vie, son esprit et ses idées dans son *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne* (1580 et 1581) publié à Rome et à Paris, 1774, 3 vol. in-12. Il en existe d'autres éditions in-4.

Voy. l'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Epictète et sur Montaigne*; les *Études sur les moralistes français* de M. Prévost-Paradol, Paris, 1865, in-12; les notices de Talbert, Droz et Villemain.

C. Bs.

MONTESON (Jean de), né en Espagne, de l'ordre des Frères prêcheurs, enseignait à Paris vers la fin du XIVe siècle. On mit à sa charge un grand nombre de propositions hérétiques qui furent condamnées en 1387. De ces propositions, quelques-unes appartiennent à la théologie pro

prement dite et ne doivent pas nous occuper; d'autres sont tout à fait de notre compétence. Les unes et les autres ont été développées et combattues dans un traité spécial dont on lit un extrait à la suite des *Sentences* de Pierre Lombard. Voici, en peu de mots, la matière du débat philosophique dans lequel Jean de Monteson se signala par des assertions téméraires. Dieu a fait les choses, et, on en convient, toutes les choses qui sont comptées au nombre des natures ont été faites par Dieu dans le temps; mais n'était-il pas éternellement déterminé que les choses devaient être? A cette question, notre docteur répond qu'en effet la création a été nécessaire : « Aliquod creatum vel aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse est. » Qu'il nous suffise de rappeler cette thèse : on sait d'où elle vient et où elle conduit. En l'année 1387, on n'appréciait pas avec un sang-froid aussi philosophique les conséquences doctrinales d'une telle proposition, et comme Jean de Monteson appartenait à l'ordre des Dominicains, toute l'école franciscaine se souleva contre lui, appelant les foudres de l'excommunication sur la tête du novateur impie. Il y a lieu de croire que l'accusé fit valoir, comme moyen de défense, la doctrine des idées telle que l'avait exposée saint Thomas dans la *Somme* et dans les *Opuscules :* nous voyons, en effet, dans le décret rendu par la faculté de théologie et dans le traité publié par les éditeurs des *Sentences,* que saint Thomas fut considéré comme solidairement responsable des assertions hétérodoxes de son disciple. Jean de Monteson eût été plus habile s'il se fût retranché derrière le maître des Franciscains, Alexandre de Halès. Saint Thomas a plus d'une fois protesté contre le principe de la nécessité des choses (*Summa theologiæ,* pars I, quæst. 19, art. 3) ; mais il nous est démontré qu'Alexandre de Halès fut un des plus audacieux fauteurs de cette opinion. Se demandant si le Créateur a fait les choses *ex necessitate bonitatis,* ou bien *ex necessitate naturæ,* Alexandre de Halès déclare qu'il préfère la locution *ex necessitate bonitatis;* cependant il avoue qu'il y tient peu, car la bonté de Dieu, c'est sa nature, *idem bonitas quam natura ejus* (*Summa* Alexandri Alensis, pars II, quæst. 5, m. 2). Or, il est clair que ces termes concordent avec ceux de Jean de Monteson. Disons encore qu'après avoir été censuré par la Faculté de théologie de Paris, notre docteur fut jugé par la cour d'Avignon, et que son affaire devint le sujet d'un débat solennel. Condamné devant ce tribunal d'appel, il resta dans les mêmes sentiments. On ignore la date de sa mort. B. H.

MONTESQUIEU (Charles DE SECONDAT, baron de LA BRÈDE, et de), naquit au château de la Brède, près de Bordeaux, le 18 janvier 1689. Il eut l'avantage, précieux et rare pour un homme destiné à devenir un grand écrivain, de naître dans une famille riche et noble. Son éducation fut soignée, et de bonne heure il annonça les facultés supérieures dont la nature l'avait doué. Dès l'âge de vingt ans, il faisait un extrait raisonné des volumes qui composent le corps du droit civil; ces extraits, dans la suite, lui servirent pour composer l'*Esprit des lois,* et il est permis de supposer que dès cette époque il conçut le projet d'un grand ouvrage sur cette matière. Un oncle paternel, président à mortier au parlement de Bordeaux, lui laissa ses biens et sa charge, à laquelle il fut nommé le 13 juillet 1716. Il s'était marié en 1715, et eut deux filles et un fils. Il avait été reçu conseiller le 24 février 1714. En 1722, pendant la minorité du roi, sa compagnie le chargea de présenter des remontrances au ministère à l'occasion d'un nouvel impôt qu'on voulait établir sur les vins. Montesquieu réussit momentanément à faire supprimer cet impôt, mais le fisc le remplaça bientôt après par un autre.

Le goût de la littérature l'emportait chaque jour davantage chez Montesquieu sur les occupations arides que lui imposait sa charge. Le 3 avril 1716, il avait été nommé membre de l'Académie de Bordeaux, récemment créée. Il y lut quelques opuscules, entre autres une dissertation sur *la politique des Romains dans la religion.* Enfin, en 1721, à l'âge de trente-deux ans, il publia les *Lettres persanes.*

Le succès de ce livre fut prodigieux. Montesquieu d'abord ne l'avoua pas, de sorte que la curiosité publique en fut d'autant plus excitée. La forme légère de l'ouvrage, les questions fort graves et fort sérieuses cependant qui y étaient agitées, tout concourait à en faire l'objet de l'attention générale. Mais ce fut un bien plus grand étonnement quand on sut que ce livre, qui joignait aux grâces et au badinage d'un roman la liberté d'esprit d'un penseur indépendant et solitaire, était l'œuvre d'un magistrat! Les impressions à ce sujet furent diverses, mais également vives. Dès ce moment les amis des idées nouvelles, les hommes dont les dernières années de la monarchie de Louis XIV avaient humilié et attristé le patriotisme, ceux qui aspiraient à un ordre de choses plus conforme à la dignité humaine et aux véritables intérêts de l'État, et qui voulaient une réforme sérieuse dans la législation et dans le gouvernement, ceux-là comprirent que le nouvel écrivain appartiendrait à leur cause. Par les mêmes motifs, le parti qui dominait à la cour, et qui dirigeait la politique du moment, déversa le blâme à profusion sur le magistrat étourdi et novateur, qui ne craignait pas de compromettre son nom et sa robe par d'irrévérencieuses critiques de la société et de la religion de son pays. Mais ce parti, tout-puissant dans les antichambres et dans les conseils de la couronne, n'avait en revanche aucune espèce de crédit sur l'opinon publique; et telle était déjà la force désorganisatrice et dissolvante du laisser-aller qui régnait partout, que la plupart des écrivains qui affichaient le plus hardiment l'esprit d'opposition trouvaient malgré cela des alliés fidèles et de chauds protecteurs parmi les membres les plus élevés et les plus considérables de l'aristocratie. Montesquieu d'ailleurs, par sa position personnelle et par ses relations dans le monde et à la cour, était un personnage tout autrement important qu'un simple homme de lettres à son début. L'occasion se présenta bientôt de tirer parti de ces avantages : il le fit en homme habile et résolu. La mort de M. de Sacy laissait un fauteuil vacant à l'Académie française ; il s'agissait de le donner à Montesquieu. Les ennemis de celui-ci inquiétèrent la piété du cardinal de Fleury, au point que le ministre écrivit à l'Académie que jamais le roi ne donnerait son agrément à la nomination de l'auteur des *Lettres persanes.* Ainsi motivée, l'exclusion de Montesquieu devenait une injure, une injure d'autant plus vive et plus offensante, que sa position était plus élevée. Il le comprit parfaitement. Dès qu'il apprit cette décision, il se hâta de voir le ministre, et lui déclara que, s'il n'avait pas cru devoir tout d'abord avouer les *Lettres persanes,* du moins il était loin d'en rougir. Il termina en le priant de vouloir bien prendre lui-même personnellement connaissance du livre incriminé. Cette assurance, cette franchise plurent au vieux cardinal. Il aimait peu à lire; il

parcourut légèrement l'ouvrage tant attaqué, et se laissa séduire. Voltaire prétend, non sans vraisemblance, que l'édition offerte par Montesquieu au cardinal renfermait quelques cartons dans lesquels on avait adouci et corrigé les passages qui auraient pu paraître trop vifs. D'ailleurs les amis que Montesquieu avait à la cour, et en première ligne le maréchal d'Estrées, qui était lié avec lui d'une amitié toute particulière, le soutinrent chaleureusement. En définitive, l'élection fut autorisée, et Montesquieu reçu à l'unanimité le 24 janvier 1728, sans qu'on osât trop, remarque spirituellement M. Villemain, parler en le recevant de l'ouvrage même qui lui valait un titre si désiré.

L'amour de l'étude et du travail était devenu chez Montesquieu une véritable passion que rien n'épuisa jamais. Deux ans avant d'entrer à l'Académie, il avait vendu sa charge et s'était voué exclusivement aux lettres et à la philosophie. Comme Descartes, il sentit la nécessité de visiter les diverses nations de l'Europe pour s'initier de plus près à leurs idées, à leurs mœurs, et pour voir en action, pour ainsi dire, le mécanisme de leurs législations respectives. Sa réputation, qui devait plus tard s'élever si haut, l'avait déjà précédé partout, et partout il fut accueilli d'une manière digne de lui. Il se rendit d'abord à Vienne, où il vit souvent le prince Eugène. Il poussa son excursion jusqu'en Hongrie, et passa de là en Italie. A Venise, il eut occasion de voir et d'entretenir le célèbre Law, bien déchu alors de son ancienne splendeur, mais toujours enthousiasmé de ses rêves financiers et de ses chimères économiques. Le commerce d'un pareil homme, dangereux peut-être pour un esprit médiocre ou faible, dut être pour la ferme et haute raison de Montesquieu un spectacle singulièrement instructif, et lui suggérer plus d'une de ces réflexions fécondes qui abondent dans l'*Esprit des lois*. A Rome, il se lia avec le cardinal Corsini, depuis pape sous le nom de Clément XII, et avec le cardinal de Polignac, l'auteur de l'*Anti-Lucrèce*. La vue des objets d'art qui encombrent les musées de Rome l'émut vivement. Il s'en retourna par Gênes, et traversa la Suisse. De là il suivit les bords du Rhin et s'arrêta quelque temps en Hollande. A la Haye, il retrouva lord Chesterfield, qu'il avait déjà connu à Venise, et qui lui proposa une place dans son yacht pour passer en Angleterre. Montesquieu accepta et s'embarqua le 31 octobre 1729. Cette fois il se trouvait au milieu d'une nation puissante par le commerce et par la politique, d'une nation où la loi seule était le maître absolu dont les commandements obtenaient le respect de tous. Il y avait là matière pour une intelligence aussi éclairée, pour le futur auteur de l'*Esprit des lois*, à de graves méditations. Aussi Montesquieu ne se contenta-t-il pas de visiter l'Angleterre comme il avait parcouru l'Allemagne ou l'Italie : il étudia profondément le génie de ce grand peuple, et surtout cette constitution politique qui a élevé si haut le nom anglais. Il y resta deux années entières, entouré de la considération la plus flatteuse de la part de l'aristocratie, et accueilli d'une manière éminemment bienveillante à la cour. La *Société royale de Londres* lui conféra le titre d'associé.

Après ce long pèlerinage à l'étranger, Montesquieu, riche d'observations de toutes sortes, revint dans sa patrie. L'Allemagne, disait-il, est faite pour y voyager, l'Italie pour y séjourner, l'Angleterre pour y penser, et la France pour y vivre, exprimant ainsi, sous la forme d'antithèses, les impressions générales qu'il avait gardées des divers pays de l'Europe qu'il avait parcourus. On lui prête cet autre mot qui a un sens analogue : « Quand je suis en France, disait-il, je fais amitié à tout le monde; en Angleterre, je n'en fais à personne; en Italie, je fais des compliments à tout le monde; en Allemagne, je bois avec tout le monde. »

Pendant les deux années qui suivirent son retour en France, Montesquieu vécut retiré au château de la Brède, où il mit la dernière main aux *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, qui parurent en 1734. Cet ouvrage, le plus achevé qui soit sorti de sa plume, n'était, pour ainsi dire, qu'une partie détachée de celui qu'il préparait depuis de longues années, dont il avait fait le but de sa vie entière, et qu'il publia quatorze ans plus tard, en 1748, sous le titre de l'*Esprit des lois*. Ce beau livre, le plus solide monument peut-être qu'ait produit la philosophie française au XVIIIe siècle, avait occupé Montesquieu pendant plus de vingt ans. Avant de l'imprimer il crut devoir consulter Helvétius, qui était de ses amis intimes. Il lui envoya le manuscrit. Helvétius ne comprit rien à cette pensée vigoureuse qui s'exprime avec tant de calme, à cette modération dans les jugements qu'inspirait à Montesquieu une vue large et impartiale des plus grands événements de l'histoire. Sincèrement il crut que l'*Esprit des lois* diminuerait la gloire de l'auteur des *Lettres persanes*, il s'en exprima franchement avec lui. Mais Montesquieu avait appris à avoir confiance en son génie. Loin de se sentir troublé des craintes que lui manifestait Helvétius, il ajouta au livre cette fière épigraphe : *Prolem sine matre creatam!* « Quand j'ai vu, dit-il à la fin de la préface, ce que tant de grands hommes en France, en Angleterre et en Allemagne, ont écrit avant moi, j'ai été dans l'admiration, mais je n'ai point perdu le courage : Et moi aussi je suis peintre! ai-je dit avec le Corrége. »

Cette noble confiance ne fut point trompée : le sentiment de sa force n'avait point égaré Montesquieu. Dans quelques salons où les livres sérieux étaient mis à l'index, chez Mme du Deffand, par exemple, on dit bien que le nouvel ouvrage était de l'esprit sur les lois, mais la nouveauté des aperçus, l'abondance des idées, la fermeté constante de ce style qui met si heureusement chaque pensée en relief, et par-dessus tout cette pénétration si heureuse du sens de la politique et de la législation de tous les peuples, tant anciens que modernes, dont Montesquieu trace en maints endroits un tableau si frappant, tout contribua, dans l'*Esprit des lois*, à commander vivement l'admiration des hommes de goût et de savoir, de ceux qui, en définitive, dictent les arrêts de l'opinion publique. Le livre eut même un tel succès, que l'envie et l'esprit de parti se coalisèrent pour l'attaquer avec violence. Montesquieu, poussé à bout, écrivit la *Défense de l'Esprit des lois*, et ferma facilement la bouche à ses détracteurs et à ses adversaires. A dater de ce moment, sa gloire atteignit son apogée, et de Paris et de la France se répandit chez les nations étrangères. Un artiste attaché à la Monnaie de Londres, Dassier, vint même exprès à Paris en 1752 pour frapper sa médaille.

Afin d'échapper à la censure, l'*Esprit des lois* avait été imprimé à Genève, d'où il fut introduit facilement en France, en Angleterre et en Italie. En dix-huit mois on en fit vingt-deux éditions.

A l'éternel honneur de ce grand homme, la gloire qu'il recueillit de la publication de ses ouvrages ne l'éblouit pas et ne modifia en rien les simples habitudes de sa vie. Il aimait beaucoup Paris, où il était extrêmement recherché mais il ne se plaisait pas moins à son château

de la Brède, où il continua, jusqu'à sa mort, de se livrer à l'étude avec une ardeur qui ne se ralentit et ne se démentit jamais. Lié à Paris avec la plupart des gens de lettres, il évitait pourtant une trop grande intimité avec ce qu'on appelait le parti philosophique. L'affectation d'impiété ne plaisait pas à son esprit, auquel la réflexion et l'expérience avaient enseigné à apprécier la bienfaisante influence du christianisme et la puissance du sentiment religieux dans l'accomplissement des devoirs sociaux. Voltaire, en particulier, était l'objet de son antipathie, et il le jugeait sévèrement. Il dit de lui dans ses pensées diverses : « Voltaire n'écrira jamais une bonne histoire. Il est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son couvent. » Le mot est dur, d'autant plus dur qu'à un point de vue il est vrai. Voltaire, de son côté, ne le ménageait pas beaucoup. Toutefois ce merveilleux génie avait un sentiment trop vif de la beauté littéraire pour ne pas rendre justice de temps en temps à Montesquieu. Ce fut lui qui dit cette belle parole sur l'*Esprit des lois :* « Le genre humain avait perdu ses titres: M. de Montesquieu les a retrouvés et les lui a rendus. »

Les travaux assidus auxquels il s'était condamné pour composer l'*Esprit des lois* avaient affaibli ses forces physiques. Il se plaignait lui-même que ses lectures continuelles lui eussent presque ôté la vue. « Il me semble, disait-il avec cette sérénité d'âme admirable qui ne l'abandonna pas un instant, que ce qu'il me reste encore de lumière n'est que l'aurore du jour où mes yeux se fermeront pour jamais. » Peu après une fièvre l'emporta, à Paris, après treize jours seulement de maladie. Dans ses derniers moments, pas une plainte, pas un mouvement d'impatience ne lui échappa. Il expira le 10 février 1755, à l'âge de soixante-six ans, entouré de ses meilleurs et de ses plus tendres amis.

Montesquieu fut, de son propre aveu, un des hommes les plus heureux qui aient existé. Des facultés en parfait équilibre, des passions naturellement tempérées, nulle envie, nulle jalousie, nulle ambition, de l'indifférence pour ses détracteurs, tel était le fond de son esprit et de son caractère. Il n'en fallait pas tant pour lui rendre la vie douce et facile. Dans le monde et dans la conversation, il savait être à l'occasion tour à tour sérieux ou piquant, grave ou enjoué. Il disait lui-même qu'il n'avait jamais éprouvé de chagrins qu'une heure de lecture n'eût dissipés. On cite de lui des mots empreints de sel et de malice, mais son cœur y demeurait entièrement étranger. Les paysans de la terre de la Brède éprouvèrent souvent sa bienfaisance, ainsi que beaucoup d'autres personnes. Mais de toutes les bonnes actions qu'il fit, aucune peut-être n'atteste d'une manière plus marquée jusqu'à quel point le bonheur de répandre des bienfaits, sans aucune autre pensée que de faire le bien, était le mobile qui le poussait à agir, que l'histoire si connue et si célébrée de ce Marseillais, esclave de Tétouan, que la générosité de Montesquieu racheta des fers. En vrai héros de la bienfaisance, Montesquieu, reconnu, un jour à Marseille, par le fils de cet homme, comme l'auteur de la délivrance de son père, persista à se dérober à la reconnaissance de cette famille. Ce ne fut qu'après sa mort qu'une note de dépenses, oubliée dans ses papiers, mit sur la trace de ce beau trait, qui sans cela fût demeuré à jamais inconnu.

La liste des ouvrages de Montesquieu n'est pas très-longue. Ses principaux écrits, les seuls dont nous ayons à nous occuper ici, sont les suivants : 1° *Lettres persanes;* 2 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence;* 3° *de l'Esprit des lois.* A ce dernier ouvrage, et comme appendice, on peut joindre la *Défense de l'Esprit des lois.* Ses autres écrits, que nous nous bornerons à mentionner, sont : 1° Le *Temple de Gnide;* 2° ses *Discours académiques;* 3° quelques fragments sur des questions de physique et d'histoire naturelle; 4° le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate,* qui est une dépendance du livre sur la grandeur et la décadence des Romains; 5° l'*Essai sur le goût,* qu'il fit pour l'*Encyclopédie,* à la sollicitation de d'Alembert, et où il déploie une analyse psychologique souvent intéressante, mais étrangère aux grandes questions de l'esthétique; 6° *Arsace et Isménie,* petit roman dans le genre oriental; 7° l'ébauche de l'éloge historique du maréchal de Berwick; 8° ses *Pensées diverses,* remarquables à plus d'un titre; 9° enfin ses *Lettres familières,* à plusieurs égards utiles et curieuses à consulter.

Les *Lettres persanes* eurent, comme nous l'avons dit, un incroyable succès. Le ton dégagé avec lequel l'auteur abordait sans préambule, et comme en passant, les plus graves questions, allait parfaitement à cette société blasée et affadie du XVIIIe siècle. Le style ferme, accentué, tranchait avec les écrits du temps. De plus, les malheurs de toute espèce qui étaient venus fondre, comme une effroyable tempête, sur le déclin du règne de Louis XIV, avaient habitué l'esprit public à la critique de tous les actes du gouvernement; et par la liberté, on peut même dire la demi-licence de ses allures, l'auteur des *Lettres persanes* répondait à merveille à cette disposition générale de la société parisienne. On pressentait de tous côtés comme un souffle nouveau qui allait se lever sur la France; tout ce qui semblait en harmonie avec ce besoin d'innovation et de critique était par cela même bien accueilli. Ajoutons qu'à cette époque (1721) aucun des grands ouvrages qui ont donné son caractère au XVIIIe siècle n'avait encore paru. Les *Lettres philosophiques* de Voltaire, qui ont précédé la plupart de ses écrits en prose, et qui produisirent tant d'effet, ne virent elles-mêmes le jour qu'en 1735, quatorze ans après la publication des *Lettres persanes.*

Dans ce dernier écrit, malgré la frivolité du titre, il y a fréquemment des vues déjà dignes de l'auteur de l'*Esprit des lois,* par la netteté, la profondeur et la nouveauté. Quelques passages où il traite avec une raillerie fort transparente certains dogmes du christianisme attestent encore la jeunesse de l'auteur, qui, plus tard, dans l'*Esprit des lois,* sut rendre, en termes magnifiques, une éclatante justice à l'influence sociale de cette religion. Mais on peut déjà dans l'ensemble des *Lettres persanes* voir percer le génie ferme et éclatant dont elles étaient, en quelque sorte, la radieuse aurore.

Les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* annoncèrent toute la force, sinon toute la plénitude du génie politique de Montesquieu. La France possédait enfin son Machiavel. Quoique, dans ce livre, l'auteur suive pas à pas les différentes phases de la grandeur et de la décadence du peuple romain, ce n'est nullement une histoire, mais plutôt un traité en quelque sorte pratique de haute politique. Montesquieu n'écrit pas, comme on l'avait fait souvent avant lui sur le même sujet, pour le plaisir de raconter ou de disserter, pour plaire et séduire. Bien qu'en fait de style il soit, lui aussi, un grand artiste, son but est tout autre que celui de la plupart des

historiens ou des hommes d'imagination. Il aspire à mettre à la portée de tout le monde les secrets de la politique du plus grand peuple qui fut jamais, du plus vaste empire qui se soit formé des rivages de l'Atlantique aux plaines de l'Euphrate et du Tigre. C'était là ce qu'il y avait de neuf et d'attachant dans les *Considérations*. La netteté, la hardiesse des jugements, l'indépendance entière, simple et noble, de la pensée, étaient aussi comme autant de grands exemples et de grandes leçons que Montesquieu offre à ses contemporains. Les faits qu'il raconte, ou plutôt qu'il signale, ne sont pour lui que l'occasion de mettre en relief les causes qui les ont produits, les résultats auxquels ils ont abouti, et, bien qu'en apparence il ne s'agisse que du peuple romain, on reconnaît à chaque instant qu'il pense sans cesse à l'Europe et surtout à la France. De temps en temps, quelques mots vifs comme des éclairs ramènent inopinément l'attention vers l'époque moderne, vers les préoccupations du jour. On sent à chaque page que l'homme qui trace de si haut, et d'une façon si digne et si magistrale, les progrès ou le déclin de la politique romaine, regarde ce spectacle comme l'enseignement suprême des peuples et des rois. Dès le début du livre, il énonce ces aphorismes profonds et sévères qui sont le caractère le plus marqué de son style. Celui-ci, par exemple, se trouve déjà dans le chapitre premier, où il n'est pas seul : « Car, comme les hommes ont eu dans tous les temps les mêmes passions, les occasions qui produisent les grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours les mêmes. » Son vaste coup d'œil ne laisse rien échapper, soit qu'il s'agisse de démêler les fils les plus déliés de cette politique intérieure de Rome, où la lutte éternelle du patriciat et des classes populaires aboutit, après mille orages, au principat d'Auguste ; soit qu'au contraire il veuille dévoiler l'action, tantôt ouverte et audacieuse, tantôt habilement souterraine, de ce sénat qui soumit successivement au joug d'une seule ville, d'abord tous les peuples de l'Italie, et bientôt tous les peuples du monde ; glorieuse assemblée, qui réalisa dans l'antiquité le dessein dans lequel échoua l'ambition du César moderne, et qui sut faire de la Méditerranée un simple lac romain.

Dans le portrait des divers personnages qu'il met en scène, Montesquieu déploie une vigueur de pinceau, une puissance de coloris, qui rendent l'existence et la vie à ces physionomies antiques, ombres d'un univers écroulé. Ces grandes et majestueuses figures des Scipion et des Annibal, des Sylla et des Marius, des Pompée et des César, apparaissent là comme ranimées par un souffle créateur, vivantes une seconde fois de toute la puissance des idées et des passions qui ont jadis fait leur gloire, leurs vertus ou leurs crimes. Son langage étincelant et pittoresque les frappe en relief mieux que sur du bronze ou du marbre. Il ne les dessine pas : il les fait se mouvoir et agir. On les voit, on les entend, on lit dans le plus profond de leur âme.

On a critiqué sur quelques points le savoir historique de Montesquieu. On l'a critiqué surtout dans l'*Esprit des lois*. Mais ce qui importe dans ce dernier ouvrage, comme dans les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, ce n'est pas l'érudition de l'auteur, laquelle était pourtant, quoi qu'on en ait dit, fort considérable : ce sont ses jugements, ses aperçus, et par-dessus tout son esprit, essentiellement et prudemment novateur, parce qu'il ne s'en rapporte qu'à lui-même des opinions qu'il doit se faire des hommes et des événements. Aussi sa pensée a-t-elle la grandeur d'aspects et l'élévation de Bossuet, avec quelque chose de plus simple, de moins pompeux et de moins oratoire, quelque chose enfin de plus positif qui sent son homme d'État. C'est plutôt la manière de Machiavel, avec l'étendue d'esprit qui manquait au Florentin, et en moins la morale fausse et viciée du siècle des Borgia.

Le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, qui est comme un appendice des *Considérations*, respire une sombre énergie, on ne sait quoi de froid, d'impitoyable et de farouche en même temps, qui a dû être l'âme même de ce dictateur, qui ne recula devant aucune violence pour devenir le maître, et qui fut ensuite assez audacieux pour abdiquer, après tant de sanglantes victoires, en face et au milieu des familles de ses victimes. On sent respirer dans ces quelques pages comme un reflet des passions inexorables qui animaient les orgueilleux patriciens de la vieille Rome, patriotes à la fois égoïstes et fanatiques, pour lesquels la patrie et les priviléges de leur ordre ne faisaient qu'un tout indivisible, au prix duquel le reste de l'univers n'était rien. Qui sait ce que la vue du gouvernement mystérieux de Venise, le plus ancien gouvernement de l'Europe avant que la main de Bonaparte l'eût jeté par terre, qui sait, dis-je, ce que la vue de cette petite oligarchie, qui se perpétuait depuis tant de siècles, a pu fournir de lumières à Montesquieu pour comprendre le génie profondément politique et les passions de l'aristocratie romaine, si semblable à beaucoup d'égards à l'aristocratie anglaise, et dont il semblerait que les plus secrètes archives, les plus intimes délibérations, ont été mises sous les yeux de l'auteur des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* ?

Mais l'œuvre capitale du génie de Montesquieu, c'est l'*Esprit des lois*. Là on le retrouve tout entier avec l'élévation spéculative qui fait de lui un grand penseur, un philosophe éminent, et cette puissance de traduire ses idées en préceptes et en aphorismes législatifs qui le range au premier rang parmi les publicistes. Le *Contrat social* a été l'évangile politique de la révolution de 1789. L'*Esprit des lois* a surtout inspiré et dirigé la pensée des hommes d'État français depuis la fin des guerres de l'Empire.

Cela ne veut pas dire toutefois que le XVIIIe siècle a vu avec indifférence l'*Esprit des lois ;* mais l'esprit de tolérance, de modération, d'impartialité, qui y domine, n'était guère en rapport avec les passions de l'époque. Il devançait de trois années seulement l'apparition des premiers volumes de l'*Encyclopédie*. On peut juger par ce seul fait de l'état où il trouvait l'opinion. D'un côté, les défenseurs de la vieille monarchie, avec son cortége de lois féodales ; de l'autre, les promoteurs ardents d'innovations radicales : tels étaient les deux camps, de plus en plus ennemis l'un de l'autre, qui se partageaient la France. Les terribles événements qui, plus tard, devaient guérir, au prix de tant de ruines, les folles illusions de tout le monde, n'étaient alors soupçonnés par personne : la guerre des pamphlets était encore la seule qui alimentât cette lutte intestine. Les livres d'un tempérament éclectique, comme l'*Esprit des lois*, s'adressaient à une sphère de sentiments trop élevés, d'opinions trop désintéressées, pour agir efficacement sur le courant d'idées qui emportait et passionnait alors toutes les intelligences, la cour et la ville, Paris et la province.

Mais si l'*Esprit des lois* n'excita pas l'émotion qu'avaient causée les *Lettres persanes*, il marqua du moins, dans l'histoire de la pensée hu-

maine, une des grandes dates du XVIIIe siècle. Comme la statue dont parle Bacon, qui, sans marcher elle-même, indique du doigt la route, l'*Esprit des lois* posait sous tous leurs aspects les problèmes politiques dont la solution préoccupait tout le monde, tous ceux du moins auxquels l'avenir apparaissait incertain et couvert de sombres nuages. Il s'adressait aux hommes de raison et d'expérience, aux hommes d'État et aux penseurs. Il laissait dans l'ombre le côté idéal et purement métaphysique de la politique, et, par cette sagesse même, échappait aux entraînements de la foule qui ne veut pas être éclairée, mais émue. C'est sans doute ce qu'entrevit merveilleusement J. J. Rousseau lorsque, quatorze ans plus tard, il reprenait, dans le *Contrat social*, l'œuvre à peine ébauchée par Bodin et par La Boëtie, et versait sur le sujet le plus ardu et le plus délicat les torrents de sa dialectique enflammée. Moins réservé que Montesquieu, amoureux jusqu'à l'excès de la popularité, Rousseau ne craignait pas de parler en ces terribles matières le langage de la passion, et d'employer sans mesure les artifices irrésistibles d'une rhétorique consommée. Aussi Rousseau fit de nombreux disciples ; il créa véritablement une école et un parti dont la *Déclaration des droits de l'homme* fut l'expression et le drapeau. Montesquieu n'obtint que l'admiration des sages et des esprits cultivés, et l'*Esprit de lois* resta ignoré du peuple. Et cependant, chose triste à dire ! la sérénité même avec laquelle Montesquieu résolvait les problèmes qu'il agitait mécontenta ceux qui de son temps occupaient les avenues du pouvoir, ceux qui auraient dû se faire de ses idées un guide et un rempart tout à la fois. L'*Esprit des lois* fut violemment attaqué par les amis du vieil ordre de choses ; les critiques et les commentaires, ou sots ou malveillants, affluèrent. Montesquieu subit sans rémission les inconvénients de la grandeur, et l'auteur de l'*Esprit des lois* se résigna à écrire la *Défense*. Cette fois, enfin, les petites passions se turent.

Pour bien apprécier un livre comme l'*Esprit des lois*, il faut se reporter à ce qu'était alors la science du droit et de la politique. On sait les travaux juridiques des grandes écoles de Bologne, de Bourges et de Toulouse ; on se rappelle les réformes administratives et judiciaires de Louis XIV. A côté de ces faits, produits visibles de l'étude du droit, il faut placer le mouvement d'idées dû aux écrits de Bodin et de La Boëtie, de Machiavel, de Grotius et de Puffendorf, et même à ceux de l'abbé de Saint-Pierre et de d'Aguesseau. Dans tous ces travaux, dont quelques-uns sont si précieux, si admirables à plusieurs égards, ce qui se fait constamment regretter, ce qui manque toujours, c'est un point de vue général. La science des faits et des textes avait été poussée aux dernières limites de l'exactitude ; elle était ce qu'avait dû la faire la merveilleuse érudition française du XVIe siècle. Mais le principe générateur des législations, le fil conducteur qui seul pouvait expliquer tant de diversités et de contradictions parmi les lois, personne n'avait songé à le mettre en lumière, à le dégager de la multitude des arrêts et des ordonnances, à le faire surgir de la poussière des codes. Or, c'était de principes et de généralités surtout qu'avait soif le XVIIIe siècle. Il y tendait d'autant plus, que jamais siècle ne poussa plus loin le mépris et le dédain de l'histoire et de l'érudition. Sous ce rapport, il continuait fidèlement Descartes et Pascal.

La voie restait donc ouverte à Montesquieu. Sa manière de comprendre et d'éclairer le passé (non comme on l'avait fait trop souvent par le stérile récit des siéges et des batailles, mais par l'intelligence des institutions civiles et politiques) et son goût pour les formules sentencieuses et hardies lui rendaient la tâche plus facile qu'à tout autre. Tout, en un mot, l'avait préparé, sans toutefois que personne en particulier fût littéralement son précurseur. Avec la perspicacité du génie, il vit le but, il le chercha, et il eut le droit de dire avec orgueil et avec vérité de son livre : *Prolem sine matre creatam*.

L'*Esprit des lois* est divisé en trente et un livres, divisés eux-mêmes en un nombre variable de chapitres. En général, Montesquieu rapproche les divisions : c'est sans doute ce qui explique l'extrême brièveté de certains chapitres de l'*Esprit des lois* qui forment à peine chacun un très-court alinéa.

Le but de l'auteur, dans cet ouvrage, n'est point d'exposer un plan de gouvernement, ni un système de législation, ni la description d'une société idéale ; il ne songe à recommencer ni l'œuvre de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle de Thomas Morus. Son but, à la fois spéculatif et pratique, est celui-ci : Étant donnée la nature humaine, avec ses conditions variables d'existence dans le temps et dans l'espace, comment la diriger politiquement et civilement pour que les hommes soient le plus heureux possible et accomplissent le mieux leur destinée ? Voilà en réalité, mais caché sous des formes de langage habilement et infiniment variées, le problème général qu'agite Montesquieu. On voit que, s'il a pu et s'il a dû profiter des travaux des grands philosophes et des grands politiques qui l'ont précédé, son but est bien autrement étendu. C'est là ce qui rend un exposé analytique de son livre si difficile à faire : car on est certain de laisser dans l'ombre quelque côté important d'un aussi vaste tableau. Les perspectives semblent s'y multiplier à mesure qu'on s'y arrête davantage ; et les horizons, comme ceux de la mer, s'y élèvent et s'y succèdent à l'infini, à mesure qu'on s'imagine les atteindre et les toucher.

Quoique la métaphysique pure soit absente de l'*Esprit des lois*, il était impossible à l'auteur de ne pas signaler, au moins en quelques mots, les principes d'où il part, et qui sont impliqués dans tout le cours de l'ouvrage. C'est aussi par là qu'il débute. Le livre premier, intitulé *Des lois en général*, se divise en trois chapitres qui ont pour titre, le premier : *Des lois dans les rapports qu'elles ont avec les divers êtres ;* le deuxième : *Des lois de la nature ;* le troisième : *Des lois positives.* Dans le premier chapitre, Montesquieu donne des lois cette définition célèbre : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. » Partant de cette définition profonde qui exclut toute idée d'un fondement artificiel et arbitraire à l'établissement et à la conservation des sociétés, Montesquieu pose, presque comme un fait évident de soi-même, l'existence de Dieu et le gouvernement de la Providence, « en vertu duquel, dit-il (devançant presque dans les termes mêmes la célèbre formule de Hegel), chaque *diversité* est *uniformité*, chaque *changement* est *constance.* » Dans le chapitre second, il prend corps à corps la théorie de Hobbes sur l'état de nature, et la nie radicalement. Loin de supposer que les hommes, pour se réunir en société, aient eu besoin d'une délibération, d'un contrat explicite, il déclare, au contraire, que dans l'état

sauvage chaque homme sentant sa faiblesse chacun aussi se sent inférieur, et à peine se sent-il égal; que, loin de chercher à s'attaquer, on se cherche pour se connaître, parce que le désir de vivre en société est un besoin de l'homme; que, par conséquent, l'état de paix est le premier moment de l'état social. Dans le troisième chapitre, il établit que les hommes perdent le sentiment de leur faiblesse sitôt qu'ils sont en société, que l'égalité de la crainte fait place au sentiment des passions diverses et inégales qui les excitent, et que c'est là ce qui donne lieu à l'état de guerre, lequel n'est ainsi qu'une conséquence de l'état de société, loin de lui servir de fondement. De là la nécessité des lois pour régler le *droit politique* et le *droit civil*, que Montesquieu ne sépare pas l'un de l'autre, et enfin pour régler le *droit des gens;* car « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. » Il ajoute immédiatement, comme une conséquence de ce qu'il vient de dire : « Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » Admirable réponse, par anticipation, à ces tristes hommes d'État qui croient que le passé peut servilement se refaire, et qui s'imaginent qu'on peut, à son gré, tailler un peuple sur le patron tantôt des Grecs et des Romains, tantôt de la société féodale du XIIe siècle, et tantôt de la société anglaise ou américaine; oubliant que le peuple qui cesse d'être lui-même, cesse bientôt de garder son individualité sur la carte du monde !

Telle est, pour ainsi dire, l'introduction de l'*Esprit des lois*. Montesquieu y marque, avec la vigueur noble et élevée de langage qui lui est habituelle, ces deux vérités, très-contestées de son temps, sur lesquelles il croit que doit reposer l'édifice social : 1° le principe que les lois doivent être conformes à la nature des choses; et, partant, que les législations humaines ne doivent pas plus être arbitraires ni artificielles que les faits humains ou sociaux qu'elles ont mission de diriger et d'organiser; 2° cet autre principe que, s'il y a de l'absolu au fond des choses; si, par conséquent, il doit y en avoir aussi dans les lois, pourtant il y a aussi de la variété, de la diversité ; que cette variété est assez grande pour empêcher que de bonnes lois, faites pour une nation, puissent convenir entièrement à une autre nation. Montesquieu s'éloigne ainsi, et d'un seul coup, par ce dernier principe, de tous les théoriciens de l'utopie et du radicalisme, pour lesquels les faits et les circonstances particulières n'existent pas, et qui, considérant les individus et les peuples comme des unités abstraites, construisent des édifices, dans le genre du *Contrat social*, sans aucun rapport visible avec les conditions de l'espace et du temps, et précipitent les imaginations populaires dans l'océan sans bornes des chimères, dans le monde fantastique des rêves, au lieu d'éclairer la voie si difficile et si étroite de la réalité, au lieu de préparer les éléments du progrès mesuré et durable.

Il est permis de regretter que Montesquieu n'ait pas insisté davantage sur ces principes préliminaires. Jamais, sans doute, l'*Esprit des lois* ne fût devenu un livre populaire, jamais il n'aurait eu la fortune du *Contrat social;* mais peut-être, s'il eût mis dans une lumière plus éclatante encore l'opposition de son point de départ avec celui des utopies et des doctrines du radicalisme, Montesquieu aurait-il exercé une influence plus marquée et plus efficace sur les intelligences si nombreuses que la simplicité apparente des théories abstraites séduit toujours, et qui se tournèrent naturellement de la doctrine de Hobbes à celle de J. J. Rousseau.

Quoi qu'il en soit, après ce début, Montesquieu traite, dans le deuxième livre, *des lois qui dérivent de la nature du gouvernement*. Il distingue trois espèces de gouvernement, le *républicain*, le *monarchique* et le *despotique*. « Le gouvernement *républicain* est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance ; le *monarchique*, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le *despotique*, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. » Il détermine ensuite en particulier le caractère essentiel des lois propres à chacune de ces espèces de gouvernement, et indique à quel point de vue il faut se placer pour faire de bonnes lois politiques et civiles, sous la république, la monarchie, ou l'autocratie. « Le peuple, dans la démocratie, est à certains égards le monarque; à certains autres, il est le sujet. La volonté du souverain y est le souverain lui-même. Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. » Le peuple nomme ses magistrats : la publicité du scrutin est donc nécessaire dans une démocratie. C'est l'inverse dans une république aristocratique, comme à Venise. L'aristocratie peut être un élément utile dans une république. Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite ; elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales; car s'il n'y a dans l'État, pour tout régir, que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et, par conséquent, aucune loi n'est fondamentale. Le pouvoir intermédiaire le plus naturel est celui de la noblesse. Sans elle, on tombe dans le despotisme ou dans la démocratie. Le clergé, comme institution politique, peut avoir une place utile dans une monarchie.

Le gouvernement despotique, c'est l'État réduit à un seul homme, à sa capacité personnelle, avec ses chances de grandeur et de petitesse. La seule loi fondamentale d'un pareil État, c'est l'établissement d'un vizir.

Passant ensuite, dans le livre troisième, à la discussion du principe des trois gouvernements, Montesquieu prétend « qu'il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. » Dans l'État populaire, la *vertu* est le principe fondamental. Lorsque les lois ont cessé d'y être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l'État est déjà perdu. Il faut également de la vertu dans le gouvernement aristocratique, quoiqu'elle y soit moins nécessaire. Dans l'État monarchique, les lois tiennent la place de toutes les vertus républicaines. « Une action qui se fait sans bruit y est, en quelque façon, sans conséquence.... Dans la république, les crimes privés sont plus publics, c'est-à-dire choquent plus la constitution de l'État que les particuliers, et, dans les monarchies, les crimes publics sont plus privés, c'est-à-dire

choquent plus les fortunes particulières que la constitution de l'État même.... L'*honneur*, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend, dans la monarchie, la place de la vertu politique, et la représente partout. »

Ce n'est point l'*honneur* qui est le principe des États despotiques : les hommes y étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien. L'honneur se fait gloire de mépriser la vie, et le despote n'a de force que parce qu'il peut l'ôter. Voilà pourquoi la *crainte* est le principe du gouvernement despotique. La vertu n'y est point nécessaire, et l'honneur y serait dangereux. L'homme n'y est qu'une créature qui obéit à une créature qui veut.

Pour que l'État garde ses lois et demeure stable, il faut que les citoyens y soient élevés conformément à la nature même du gouvernement qui y est établi. De là la nécessité des lois sur l'éducation dont il est parlé dans le quatrième livre. Elles sont les premières que nous recevons. La principale éducation que les hommes reçoivent, Montesquieu le reconnaît d'ailleurs, ce n'est pas dans les maisons publiques où l'on instruit l'enfance, c'est lorsqu'ils entrent dans le monde. Cela est vrai surtout des monarchies, où l'*honneur* ne s'apprend que dans le monde. Dans les républiques, il faut que l'éducation, plus qu'ailleurs, inspire l'amour de la patrie. Car « ce n'est point le peuple naissant qui dégénère; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus. » Dans ce livre, et c'est ce qui en fait l'originalité, Montesquieu a pour but d'indiquer, non ce qui fait l'homme vertueux, mais ce qui fait le bon citoyen, qu'il s'agisse d'une république ou d'une monarchie.

Passant ensuite aux autres lois, il établit d'une manière générale dans le livre V que les lois doivent toutes être relatives au principe du gouvernement. Dans le suivant, il indique les conséquences des principes des divers gouvernements, par rapport à la simplicité des lois civiles et criminelles, la forme des jugements et l'établissement des peines. Il déploie dans ces deux livres, sur mille points très-importants, une justesse et une étendue de pensée qui saisit d'admiration. Dans le livre VII, il montre les conséquences des différents principes des trois gouvernements, par rapport aux lois somptuaires, au luxe et à la condition des femmes. Il énonce, sur le premier point, des idées trop étroites, mais supérieures néanmoins aux vieilles théories contre le luxe. On sait qu'il a fallu les merveilles de l'industrie moderne pour réhabiliter l'usage des objets de luxe dans l'esprit de beaucoup de gens. Comme conclusion des recherches précédentes, le livre VIII est consacré à l'examen des causes et des remèdes de la corruption des principes des trois gouvernements. Ici reparaît avec force et avec un certain éclat l'esprit de modération de Montesquieu. « Le principe de la démocratie se corrompt, dit-il, non-seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. » Il développe cette thèse et fait sentir admirablement la ligne qui sépare la liberté de la licence, la démocratie de la démagogie. Il montre à merveille que ce qui perd la monarchie, c'est l'affaiblissement des pouvoirs intermédiaires, affaiblissement qui conduit presque toujours à un gouvernement radical et absolu, tantôt monarchique et tantôt démocratique et démagogique. Quant au gouvernement despotique, son principe, dit Montesquieu, se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Comme on retrouve dans cette réflexion, aussi amère que méprisante, le dédain de l'homme qui a donné (livre V, ch. XIII) du despotisme cette définition si éloquemment laconique : « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. »

Passant ensuite à un autre ordre d'idées, Montesquieu s'occupe, dans le livre IX, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force défensive, et, dans le livre X, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force offensive. Il traite là, en passant, du droit de la guerre et du droit de conquête, et s'élève avec force contre le prétendu droit de réduire les vaincus en servitude. Le chapitre XIV, consacré à Alexandre, est un des plus beaux et des plus entraînants qu'il ait écrits.

Les livres XI et XII ont pour objet les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution, et les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec le citoyen.

Tout le monde sait les discussions auxquelles a donné lieu la définition de la liberté politique. Voici celle que propose Montesquieu (liv. XI, ch. III et IV) : « La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tous de même ce pouvoir. » — « La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés, mais elle n'est pas toujours dans les États modérés : elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser : il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait? la vertu même a besoin de limites! »

Au chapitre Ier du livre XII, il dit que le citoyen pourra être libre et la constitution ne l'être pas, et il montre, au chapitre II, que c'est de la bonté des lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen.

Le livre XIII, qui est comme un appendice des deux précédents, traite des rapports que la levée des tributs et la grandeur des revenus publics ont avec la liberté. Le livre XIV a pour objet la célèbre question des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat. Malgré le ton absolu de quelques phrases, nous n'avons pas besoin de dire qu'ici Montesquieu ne donne nullement lieu au reproche de matérialisme qui lui fut adressé par quelques critiques plus passionnés et plus malveillants qu'éclairés. Il continue dans les livres XV, XVI, XVII et XVIII, de discuter l'influence du climat et du terrain sur les lois qui régissent l'esclavage civil, l'esclavage domestique et la servitude politique. Le chapitre V du livre XV, sur l'esclavage des nègres, est un chef-d'œuvre d'ironie : il est impossible de stigmatiser avec une indignation plus amère et plus dédaigneuse la doctrine des partisans de l'esclavage des noirs.

Les livres XIX, XX, XXI, XXII et XXIII traitent des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les

mœurs et les manières d'une nation, le commerce, la monnaie et le nombre des habitants. Tout n'est pas irréprochable dans les théories économiques de Montesquieu, il s'en faut ; mais, quand on se rapporte à l'époque où il publia l'*Esprit des lois*, on est étonné de la force avec laquelle il sut secouer un grand nombre de préjugés fort enracinés au milieu du XVIIIe siècle, et qui avaient presque la valeur d'axiomes. Sur ce point comme sur tout le reste, sa liberté d'esprit est entière ; et, s'il se trompe quelquefois, le plus souvent ses idées sont fort en avant de celles de ses contemporains. Ce qu'il dit du commerce et de son importance dans la vie d'une grande nation, du respect qui est dû à ses intérêts, n'était ni sans valeur ni sans nouveauté à cette époque de préjugés aristocratiques.

Le livre XXIV a pour objet les lois dans le rapport qu'elles ont avec la religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques et en elle-même. Il y examine les diverses religions par rapport au bien que l'on en peut tirer dans l'état civil et politique. Il pose parfaitement le problème politique de l'utilité des religions en ces termes : « La question n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou un certain peuple n'eût point de religion, que d'abuser de celle qu'il a ; mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes. » La question ainsi posée est résolue par les enseignements de l'histoire. Il est curieux de rapprocher cette opinion de l'auteur des *Lettres persanes*, mûri par l'étude, par l'âge et par l'expérience, des attaques multipliées dont les religions en général, et le christianisme en particulier, étaient alors l'objet de la part de presque tous les écrivains du temps. Personne assurément ne peut mettre en doute l'indépendance entière de pensée de Montesquieu. Cette partie de l'*Esprit des lois* atteste combien cette haute intelligence savait, à l'occasion, se dégager de toutes les minces préoccupations du jour, et se défendre même des plus communes passions de son siècle. C'est dans le livre XXIV (ch. III) que, développant les avantages de la religion chrétienne pour fonder et soutenir un gouvernement modéré, il s'écrie : « Chose admirable ! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » On comprend alors pourquoi l'homme qui a tracé ces lignes eut peu de sympathie pour les encyclopédistes ; et comment, tout en restant, dans toute l'acception du mot, libre penseur, il ne voulut jamais asservir sa plume ni ses idées au joug de ce qu'on nommait le parti philosophique, dont Voltaire s'appelait le patriarche.

Le livre XXV, intitulé *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et sa police extérieure*, est comme le développement et l'application des idées contenues dans le livre précédent ; il est question des temples, des ministres de la religion, des monastères, de l'inquisition ; et, sur chacun de ces points, Montesquieu énonce sa pensée avec une franchise entière, mais sans rien dire qui rappelle le ton épigrammatique des *Lettres persanes*.

Après avoir ainsi parcouru la série de problèmes qui touchent à l'établissement des sociétés et au maintien des gouvernements, Montesquieu aborde quelques questions d'un caractère général encore, mais moins universel que les précédentes. Dans le livre XXVI, il s'occupe des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent ; il s'y occupe de bien distinguer les lois divines des lois humaines, et de marquer sur plusieurs points la limite morale qui est imposée au pouvoir du législateur. On retrouve, en parcourant ce livre, l'application constante de l'un des premiers principes proclamés par Montesquieu au début de l'*Esprit des lois*, à savoir, que rien n'est arbitraire dans la société, et partant, que les lois, loin d'aller contre les rapports naturels des choses, doivent, au contraire, les reproduire le plus complétement possible.

Après avoir ainsi fait la théorie à peu près complète des principes qui doivent présider à la législation politique et civile de tous les gouvernements, quelle que soit d'ailleurs leur forme extérieure, Montesquieu en appelle à l'histoire des diverses législations du moyen âge pour expliquer certaines particularités des législations modernes. Dans le livre XXVII, il traite de l'origine et des révolutions des lois des Romains sur les successions, et dans le livre XXVIII, de l'origine des révolutions des lois civiles chez les Français. Enfin, dans le livre XXIX, il traite de la manière de composer les lois, donnant ainsi, comme épilogue, en quelque sorte, la théorie même de la théorie. Ce livre aboutit à un très-court chapitre intitulé *Des idées d'uniformité*, qui a été très-peu remarqué et qui sert autant que les autres chapitres plus considérables à caractériser le génie politique de Montesquieu, génie ami des traditions et de l'histoire, ami du progrès, mais ennemi des révolutions radicales et des bouleversements *a priori*. Montesquieu, dans ce morceau, combat par quelques phrases vives et énergiques la manie de tout niveler, de tout ramener à un même mode d'exécution, de tout réglementer de la même façon. « Lorsque les citoyens suivent les lois, dit-il, qu'importe qu'ils suivent la même ? » Jamais, assurément, l'homme qui a écrit cette phrase n'aurait inspiré les travaux de la Constituante ni la plupart des lois organiques de la Convention. Mais n'y a-t-il pas un fond de justesse dans cette antipathie si marquée et si vive de Montesquieu contre les idées d'uniformité ; et ces idées n'ont-elles pas, dans leur exagération même, autant d'inconvénients que l'esprit municipal et l'esprit de localité qui a si longtemps régné au moyen âge, surtout en Italie et en Espagne, et qui a été si violemment et si absolument comprimé par la centralisation administrative que la Convention et l'Empire ont donnée à la France ?

Les deux livres suivants, le XXXe et le XXXIe, qui terminent l'*Esprit des lois*, ont pour objet la théorie des lois féodales chez les Francs, dans leur rapport avec l'établissement et avec les révolutions de la monarchie française. Ces deux livres forment, pour ainsi dire, un hors-d'œuvre quant au reste de l'ouvrage. Montesquieu y déploie une érudition fort peu à la mode au XVIIIe siècle ; c'est la partie de son ouvrage qui a le moins résisté à la critique ; et cela s'expliquera facilement si on se rappelle les idées que l'on se faisait en France, à cette époque, sur le moyen âge et la féodalité. La critique historique, qui a brillé d'un si vif éclat en France au commencement de ce siècle, n'était guère en honneur parmi les lettrés de 1748 ; et pourtant, même dans ces deux livres, on retrouve encore les qualités ordinaires de Montesquieu, sa haute pénétration historique, et sa puissance à reconstruire le passé en donnant la clef et le sens des institutions civiles et politiques.

Tel est, dans son ensemble et dans sa structure générale, l'*Esprit des lois*. L'impression qui

résulte de la lecture attentive de ce beau livre a quelque chose de lumineux pour l'intelligence et de bienfaisant pour le cœur. On sent respirer à chaque page, et pour ainsi dire à chaque ligne, un souffle d'indépendance et de liberté qui transporte la pensée dans une région bien supérieure aux petites passions du jour, aux petits intérêts du moment. Le calme suprême de cette âme sereine et vraiment philosophique se reflète dans tous ses jugements, dans ses appréciations des hommes et des choses. On entrevoit, sous l'immensité de ce travail, un amour non moins immense de l'humanité, cet amour qui fut la passion sérieuse et comme l'inspiration constante du XVIIIe siècle. Sur les points les plus délicats, ceux qui ont été si souvent l'objet de violents débats parmi les hommes, sur la religion, sur la liberté, sur le mariage, sur le luxe, partout Montesquieu est guidé par cet esprit de tolérance et d'impartialité qui n'approuve nullement les idées fausses, qui ne légitime pas les institutions immorales ou illibérales, mais qui apprend à être indulgent pour les faiblesses de l'humanité, à tenir compte des difficultés de la vie. Sur toutes ces questions, Montesquieu donne avec vigueur des solutions presque toujours neuves et satisfaisantes ; toujours il se range du côté des partisans de la liberté, à ses yeux la suprême et la seule sagesse, parce que seule elle ennoblit la destinée de l'homme en ce monde, et qu'elle crée pour lui le souverain bien, la grandeur morale, en lui donnant la force et le mérite du dévouement et du sacrifice.

Les contemporains de Montesquieu durent remarquer que ce magistrat ne craignait pas d'aborder, dans un livre destiné à tout le monde, des questions réservées jusque-là aux seuls hommes d'État, ou tout au plus à quelques penseurs solitaires. De plus, il était un homme d'ordre, et son livre, si ennemi des révolutions, poussait cependant aux réformes. En mettant à nu, par une exposition savante et claire, les fondements mêmes et les plus secrets ressorts de la société, les liens réciproques qui rendent solidaires les uns des autres les divers membres de l'État, les différentes classes d'hommes qui le composent, Montesquieu inspirait à tous le sentiment de la fraternité.

En résumé, Montesquieu précisa mieux qu'on ne l'avait fait avant lui la portée véritable et le vrai caractère des problèmes qui constituent la science politique. Son style attirait à ces questions, non-seulement les esprits sérieux et cultivés qui s'y portent naturellement, mais encore ceux qui, plus frivoles ou plus artistes, ne peuvent étudier que les livres qu'ils admirent. Le premier, il donnait une idée nette de la liberté politique, et montrait comment on peut la réaliser dans les constitutions et dans les lois. C'est en ce sens qu'il introduisit dans notre pays, sous une forme systématique et précise que ne pût jamais leur donner Voltaire, ce qu'on a appelé depuis les idées anglaises. Montesquieu laissait pressentir comment il serait possible de les appliquer à la France. Ceux qui liront le livre XI, et surtout le chapitre VI de ce livre, et qui le compareront à la Charte de 1814, verront jusqu'à quel point les hommes d'État de notre siècle et de notre pays ont fait des emprunts à l'*Esprit des lois*. On dirait que ce chapitre VI est un exposé de motifs de cette Charte. Enfin, ce qui est, à notre sens, un grand mérite pour Montesquieu, c'est qu'en toutes choses il a un regard vers l'histoire, qui est pour lui non pas seulement comme un enseignement permanent et comme une expérience vivante, mais qui est encore le grand livre des origines où s'explique et s'éclaire le présent. Montesquieu ne voulait pas qu'un peuple, plus qu'un particulier, risquât sa fortune à la poursuite d'un progrès mal défini. Il avait trop appris, en méditant sur les causes de la grandeur et de la décadence des peuples, que rien de durable ne s'improvise dans ce monde, que tout y a besoin d'être préparé ; et que si le chêne est le roi de nos forêts, si sa cime se balance jusque dans les nuages, c'est que, plus qu'aucun autre arbre, il est lent à se former et à grandir, et qu'avant d'étendre ses rameaux et de protéger de son ombre tout ce qui l'entoure, il a pu enfoncer ses racines jusque dans les entrailles de la terre.

L'*Esprit des lois* est donc à la fois une synthèse et une analyse. Le droit politique et le droit civil, l'économie politique, la religion et l'histoire y ont leur place comme dans la réalité elle-même. En traitant de tous ces grands objets de la pensée humaine, Montesquieu les envisage par le côté où ils se touchent, à savoir, dans leur rapport avec l'État; et peut-être doit-il à la hauteur même où il s'était placé la rare justesse, l'impartialité philosophique de ses décisions. Comme d'un sommet élevé le spectateur aperçoit mieux que dans la plaine les ondulations du terrain et les sinuosités de l'horizon, de même l'auteur de l'*Esprit des lois* n'est ni un utopiste pur, comme Platon et Thomas Morus, ni un jurisconsulte enfermé dans les textes, comme Ulpien ou Cujas, ni un économiste, comme Quesnay ou Adam Smith, ni un théologien, comme saint Thomas ou Bossuet, ni un politique à outrance, comme Machiavel ou Commynes, ni un historien érudit, mais sans signification et sans portée, comme Mézeray ou Anquetil. Il est, au point de vue où il se place, plus compréhensif, et, par cela même, plus large comme penseur, et cependant plus positif comme homme d'application. C'est là ce qui fait que rien d'étroit ni de local ne se fait jour dans les conclusions si multiples de l'*Esprit des lois*, et que ce grand monument est de ceux qui ont bien une date dans les annales de la littérature, mais qui, par la force de la vérité qu'ils contiennent, sont de tous les temps et appartiennent à tous les pays.

On a fait un grand nombre d'éditions des œuvres de Montesquieu, parmi lesquelles celle d'Auger, Paris, 1816, 6 vol. in-8, et celle de Lequien, 1819, 8 vol. in-8. Beaucoup d'écrivains n'ont pas dédaigné de les commenter : nous citerons entre autres Voltaire, Condorcet, Helvétius, d'Alembert, Mably, La Harpe, Destutt de Tracy, M. Villemain, et une foule d'autres.

Il existe encore dans la bibliothèque du château de la Brède un assez grand nombre de manuscrits de Montesquieu, des Dialogues, des Parallèles, dont la publication serait accueillie avec reconnaissance. FR. R.

MORALE (en grec ἠθικὴ, d'où l'on a fait *éthique*, de ἠθός, mœurs, c'est-à-dire la science des mœurs). C'est la science qui nous donne des règles pour faire le bien et éviter le mal, ou qui nous enseigne nos devoirs et nos droits, ou bien encore qui nous fait connaître notre fin et les moyens de la remplir Toutes ces définitions sont également bonnes et expriment exactement la même idée. En effet, malgré tant de systèmes ingénieux ou profonds par lesquels on s'est efforcé d'établir le contraire, l'homme se sent libre, il croit fermement être le maître des actions dont sa conscience le déclare l'auteur. De là cette question qui se présente nécessairement à son esprit et qu'il est forcé de résoudre : Quel usage doit-il faire de sa liberté? Quel but ou quelle fin doit-il se proposer, et par quels moyens pourra-t-il y atteindre? Mais cette

fin que nous cherchons et les moyens par lesquels il nous est donné d'y atteindre, c'est ce que nous nous devons réciproquement et ce que chacun se doit à lui-même : c'est l'expression rigoureuse de nos devoirs et de nos droits. Enfin, nos droits et nos devoirs déterminent les règles d'après lesquelles nous sommes obligés de nous conduire, sous peine de nous dégrader ou de déchoir de notre qualité d'êtres raisonnables et libres ; elles sont les véritables conditions et les lois les plus élevées de notre nature, dont l'observation reçoit le nom de *bien*, dont la violation est appelée le *mal*. On ne peut pas dire, avec quelques philosophes, que la morale est l'art de nous rendre heureux, car cette définition, en supposant qu'elle s'applique à la même branche de nos connaissances et qu'elle l'embrasse tout entière, au lieu d'énoncer le problème, le suppose déjà résolu : elle établit en principe que le bonheur est la véritable fin de l'homme, le but suprême de toutes ses actions.

La morale est aussi ancienne que le genre humain. Avant d'être l'objet des méditations de la philosophie, elle a été enseignée par la religion comme une loi directement émanée du ciel ; elle a occupé les législateurs et même les poëtes. Ce fait s'explique par la nature même des choses. Il n'est pas plus possible de concevoir une religion sans morale qu'une morale sans religion. Toute croyance religieuse, si imparfaite et si grossière qu'on la suppose, offre nécessairement à l'homme soit un modèle à suivre, soit un maître à satisfaire, c'est-à-dire une règle supérieure à celle qu'il pourrait fonder sur ses intérêts et ses passions. Un dieu qui ne demande rien, qui n'exige rien, qui demeure étranger à nos actions, n'est pas moins étranger à notre foi, et se réduit à une vaine abstraction, comme le dieu d'Épicure ou de Spinoza. Il est tout aussi évident qu'une législation qui ne s'appuierait que sur elle-même, c'est-à-dire sur les promesses et les menaces qu'elle est appelée à réaliser, sans faire appel à une autorité supérieure, sans invoquer aucun droit ni aucun principe, serait une œuvre condamnée d'avance. Aussi les plus célèbres législateurs de l'antiquité sont-ils ou des philosophes ou des personnages revêtus d'un caractère surhumain. Enfin, le poëte ne peut tirer de son imagination un type de l'humanité, il ne peut nous représenter nos passions, nos vices, nos luttes, nos douleurs, sans exprimer une opinion sur nos devoirs et nos droits, sur ce que nous sommes ou ce que nous devrions être, sans prendre parti pour le bien ou pour le mal. La morale se présente donc dans l'histoire sous une forme tantôt poétique, tantôt politique et tantôt religieuse, avant d'entrer dans le cercle des recherches philosophiques. Mais c'est à la philosophie qu'il appartient de la conduire à son dernier degré de perfection et de rigueur, en la dégageant des obscurités et des restrictions qu'elle emprunte nécessairement de l'imagination, du sentiment et des institutions politiques.

Confondue dans un même tout avec les autres objets de nos connaissances, entièrement subordonnée à la physique ou à la métaphysique, à ces ambitieuses cosmogonies qui ont occupé partout l'enfance de l'esprit humain, la morale n'est d'abord représentée dans l'histoire de la philosophie que par des opinions isolées et éparses, comme celles de Démocrite, d'Empédocle, de Pythagore, ou les maximes dont se compose la sagesse gnomique. Socrate est le premier qui l'ait élevée au rang d'une véritable science. Voyant la philosophie égarée dans le champ des hypothèses, et tellement discréditée qu'elle n'était plus, entre les mains des sophistes, qu'un art dangereux ou un amusement frivole, il voulut, en la fondant sur la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire des lois et des facultés de notre esprit, la faire servir surtout à nous diriger dans nos actions, à nous rendre meilleurs et plus heureux. Il ne faut pas croire, en effet, que Socrate ne poursuivait que la réforme de la science, en lui appliquant le précepte du temple de Delphes : il se proposait en même temps la réforme des mœurs, car, ces deux tâches se confondant dans sa pensée, il ne pouvait pas comprendre que la science eût un autre but que la vertu, ni qu'on arrivât à la vertu par un autre chemin que la science. Il voulait donc que la philosophie se renfermât dans la morale, et que la morale prît pour base l'observation de la nature humaine. Platon, en mesurant l'étendue de la philosophie à celle de son génie, a aussi élargi le cercle de la morale. Il y fait entrer la politique, la législation, l'éducation, et même l'éloquence et les beaux-arts. Sa *République* est un véritable traité de morale, tel qu'on pouvait l'attendre d'un esprit aussi synthétique que le sien, et d'une philosophie fondée tout entière sur la dialectique. Si Socrate et Platon ont fondé la morale sur la seule base que la philosophie puisse admettre, c'est-à-dire les éléments naturels fournis par la conscience et la raison, Aristote lui a donné son nom, lui a assigné sa place légitime dans l'ensemble des connaissances philosophiques, et, tout en méconnaissant son principe, lui a consacré un monument qui a servi de modèle pendant de longs siècles. Dès ce moment la morale fut constituée et prit le rang, non d'une science indépendante, mais d'une partie distincte et indispensable de la philosophie. Tout système philosophique, quels que fussent ses principes, sa forme ou ses résultats, même le scepticisme, fut obligé de fournir un système de morale, et les progrès de la société venant se joindre à ceux de la science, les peuples ne voulant pas reconnaître d'autre autorité, d'autres institutions que celles qui reposent sur la raison et sur le droit, la morale est devenue la préoccupation dominante de tous les esprits ; les questions qu'elle est chargée de résoudre figurent au premier rang parmi celles qui agitent aujourd'hui le monde, c'est-à-dire que la raison humaine en a pris décidément possession, résolue à n'accepter d'autres solutions que les siennes.

Pour se faire une idée exacte et complète de la morale, sans avoir besoin d'examiner en détail chacun des problèmes qu'elle embrasse, il faut se demander, d'abord, quels sont les principes sur lesquels elle repose, et d'où elle dérive tous ses préceptes, toutes ses lois particulières, toutes ces règles qu'elle nous prescrit sous les noms de droits et de devoirs; ensuite quelles sont les actions ou les relations humaines auxquelles ces principes sont applicables ou qui tombent sous l'empire de la morale : par conséquent, quelle est l'étendue, quelles sont les limites, quelle est la division de cette science, quelles sont les questions auxquelles elle doit répondre; enfin, il faut comparer les besoins de la science avec les résultats qu'elle a déjà produits, c'est-à-dire avec les principaux systèmes qui la représentent et les éléments qui forment aujourd'hui ce qu'on pourrait appeler la civilisation morale du genre humain; il faut rechercher ce qu'il y a d'utile, de vrai, de définitif dans ces résultats, et ce qu'ils laissent encore à faire à l'avenir. Tels sont aussi les trois points sur lesquels nous allons porter successivement notre attention.

1. La morale, comme nous l'avons déjà remarqué, n'est pas une science indépendante et capable de se suffire à elle même, ainsi que les mathématiques ou la métaphysique; elle n'est qu'une science d'application et de déduction;

sa tâche consiste à nous montrer les usages et les conséquences de certains principes de la nature humaine, dont l'existence doit être d'abord constatée par l'observation, c'est-à-dire par la psychologie. Or, quels sont les principes, quelles sont les idées de notre raison ou les faits de notre conscience sans lesquels la morale est impossible, non-seulement comme science, mais comme exercice de notre volonté, non-seulement en théorie, mais en pratique? *Le premier de tous*, c'est incontestablement la liberté, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons sur nos actions, la faculté qui nous a été accordée d'user comme il nous plaît de nos forces, soit de celles de notre esprit, soit de celles de notre corps, de les diriger vers un but ou vers un autre, au mépris même des instincts les plus puissants de notre nature, sans nous laisser arrêter par la douleur ni par la mort; car, si la liberté n'existe pas, à quoi bon des lois pour la régir, et que signifient ces mots : obligation, devoir? Si l'homme n'est pas responsable de ses œuvres, qu'y a-t-il à lui permettre ou à lui défendre? que peut-on louer ou blâmer en lui? en quoi consiste la différence de l'homme de bien et du méchant? Cela même, c'est-à-dire l'impossibilité où nous sommes de pouvoir reconnaître sans elle aucune des lois de la morale, est une des meilleures preuves qu'on ait données de la liberté humaine. Mais, à vrai dire, la liberté n'a pas besoin d'être prouvée, parce qu'elle n'est point susceptible d'être sérieusement mise en doute. Nous sommes aussi certains de notre liberté que de notre existence: car l'acte par lequel nous nous assurons de notre existence et nous affirmons nous-mêmes, est un acte de réflexion, c'est-à-dire de liberté. Bien plus, la liberté n'est pas telle ou telle faculté de la nature humaine; c'est l'homme lui-même, l'homme tout entier, l'être qui sent, qui pense et qui agit tout à la fois. Essayez, en effet, de retrancher l'un ou l'autre de ces attributs, ce ne sera plus la liberté que vous aurez, ou cette force vivante, intelligente, personnelle, que vous êtes, et par laquelle vous vous appartenez et vous distinguez de tous les autres êtres, mais une simple abstraction telle que la pensée seule, ou la seule sensibilité, ou cette faculté aveugle, impuissante et impossible que l'école a rêvée sous le nom de liberté d'indifférence. Sans le sentiment qui nous excite et nous anime, sans la raison qui nous éclaire; en un mot, sans un mobile et sans un but, il nous est impossible d'agir; autrement nous descendrions au-dessous même des forces aveugles de la nature, puisque la nature obéit à des lois, et que nous en serions totalement privés. Le jour où l'homme perd sa raison, il cesse d'être libre, et, comme l'exprime fort bien le nom de cette infirmité terrible, il ne s'appartient plus, il est enlevé à lui-même, *alienus est a se*. Aussi faut-il remarquer que les philosophes qui ont nié la liberté avaient commencé par la rendre impossible en mutilant la nature humaine et en substituant une abstraction à la réalité que la conscience nous atteste. Ainsi, comment s'étonner que la liberté n'ait pas été reconnue par ceux qui, dans l'homme, n'ont vu que des organes entièrement soumis à l'influence des agents extérieurs, ou des sensations fatalement enchaînées les unes aux autres, ou des idées dépourvues de toute activité et liées entre elles par les lois immuables de la logique, ou enfin cette force indifférente, aveugle et désordonnée dont nous parlions tout à l'heure? Ces systèmes n'ont jamais pu se faire accepter dans la vie réelle; car il est digne de remarque que les peuples qui ont accueilli le fatalisme comme un dogme religieux, ne lui ont jamais abandonné la législation ni la morale. Les Grecs pleuraient dans leurs théâtres sur les malheurs d'Œdipe, poursuivi par la haine du destin et innocent, malgré ses crimes; mais leurs lois punissaient sévèrement l'inceste et le parricide. Un gouvernement musulman restera sans défense devant l'invasion de la peste, persuadé que nos jours sont comptés et qu'il n'y a aucun acte de prévoyance qui en puisse changer le terme; mais il se gardera bien d'absoudre le pillage, le meurtre, la révolte, et de leur livrer la société, sous prétexte que nos actions, comme nos destinées, sont écrites d'avance dans le ciel. Les systèmes auxquels nous venons de faire allusion sont aujourd'hui abandonnés de la spéculation elle-même, où ils n'ont servi qu'à démontrer l'unité indivisible de nos facultés, et à nous donner une idée plus distincte, avec un sentiment plus profond de notre liberté. Mais ce n'est pas assez d'avoir raison du fatalisme philosophique et du fatalisme religieux, il faut repousser avec la même énergie le fatalisme historique ou la justification de tous les faits accomplis, de tous les crimes que la fortune a couronnés, de toutes les passions et les violences qui ont eu un jour de triomphe, de tous les scélérats qui ont tenu en main le gouvernail d'un État. L'homme est aussi libre dans l'histoire que dans sa conscience. Il n'est pas moins responsable envers la société tout entière qu'envers chacun de ses membres: car pourquoi le fond de sa nature serait-il changé dès qu'il monte sur un plus grand théâtre? Comment concevoir qu'en entrant dans l'ordre politique il cesse d'appartenir à l'ordre moral? Le sentiment, aussi bien que la raison, se soulève contre cette doctrine, et, malgré le talent avec lequel elle a été défendue, l'humanité ne confondra jamais ses bienfaiteurs avec ses bourreaux; elle ne se persuadera pas qu'on la sert aussi bien en l'opprimant et en foulant aux pieds ses lois les plus saines, qu'en se sacrifiant pour son avancement et son bonheur.

Le second principe sur lequel repose la morale, et qui est tellement lié avec le premier qu'il faut absolument les admettre ou les rejeter ensemble, c'est l'idée du devoir. Le sophisme et l'esprit de système ne se sont pas moins attaqués au devoir qu'à la liberté, mais il n'a pas en nous des racines moins inébranlables : il s'adresse au sentiment comme à l'intelligence, il est une impulsion de l'âme en même temps qu'une vue de l'esprit, et, pour perdre ses traces, il ne suffit pas de se tromper, il faut commencer par se corrompre et par étouffer dans son cœur la voix de la nature. De là deux manières de constater son existence, l'une expérimentale et l'autre déductive. La première consiste à montrer que la distinction du bien et du mal est un fait universel de la nature humaine, un fait primitif, antérieur à toute éducation et à toute législation, qui éclate dans nos jugements lorsque, sans retour sur nous-mêmes, sans prendre conseil de nos intérêts, nous approuvons ou désapprouvons certaines actions, et qui pénètre dans notre sensibilité sous les formes du remords, de la satisfaction de conscience, de l'estime, du mépris, de l'indignation. La seconde nous fait concevoir le devoir comme une idée nécessaire de la raison ou comme une condition indispensable de la liberté, comme la loi commune de tous les êtres intelligents et libres. Nous n'emploierons ici que la dernière, parce que notre but n'est pas d'analyser ou de décrire les différents éléments de la nature humaine qui servent de base à la morale, mais d'en tirer les conséquences pratiques, après avoir constaté sommairement leur existence

et montré les lois qui les unissent ensemble.

Or un être libre, comme nous l'avons déjà dit plus haut, est nécessairement un être raisonnable ou intelligent : car celui qui ne sait pas ce qu'il fait ne fait pas ce qu'il veut, par conséquent, ne s'appartient pas. Un être intelligent ne peut pas agir sans but, sans règle, sans motifs, sans fin, c'est-à-dire sans intelligence. En d'autres termes, la liberté telle qu'elle a été rêvée au moyen âge par Duns Scot, et au XVIIe siècle par William King, la liberté d'indifférence n'est que la volonté d'un insensé, et c'est à bon droit que Leibniz l'a comparée au personnage de don Juan dans *le Festin de pierre*. Mais quelle est la règle, la fin, ou, ce qui est exactement la même chose, la loi qui convient à une force intelligente, à une puissance raisonnable? C'est celle qui satisfait au plus haut degré la raison, c'est-à-dire qui se suffit à elle-même, qui ne peut être subordonnée à aucune autre, qui, ne souffrant ni exception ni restriction, nous apparaît comme éternelle, universelle et nécessaire. Or, tels sont précisément les caractères du devoir, que Kant a si nettement défini par ces mots : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté, c'est-à-dire la règle à laquelle tu obéis, puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » Si cette proposition ne renferme pas la loi que nous demandons, si le devoir, tel que nous venons de le représenter, n'est pas la règle souveraine de toutes les actions qui sont en notre pouvoir, il n'en faut pas chercher d'autre : car où la trouverions-nous? Ce n'est pas dans l'instinct, qui est incompatible avec la liberté, et qui, d'ailleurs, tient si peu de place dans la vie de l'homme, même dans sa vie physique ; ce n'est pas dans la passion, qui, livrée à elle-même, ne reconnaît point de règle ni de limite, et se confond avec la démence ; enfin, ce n'est pas dans l'intérêt, dont le caractère propre, quand il n'est pas subordonné à un principe supérieur, est de varier suivant les circonstances, suivant les individus, suivant les besoins que chacun s'est créés, et qui n'est, à proprement parler, que la passion sachant attendre, la passion choisissant l'occasion et les moyens de se satisfaire, ou, comme dit Platon, se montrant tempérante par intempérance.

Mais le devoir n'est pas seulement la condition de la liberté : il est la condition de l'humanité, puisque être homme c'est être libre, et que dans cette seule faculté sont renfermées toutes les autres. De là vient que, hors de la loi morale, l'homme est la plus malheureuse et la plus méprisable de toutes les créatures, car les forces qui devraient faire sa dignité et son bonheur, sa volonté, son intelligence, son imagination, il les arme contre lui-même ou contre ses semblables, il les emploie à exalter, à corrompre ses penchants et à les mettre en révolte contre les vœux de la nature. De là naissent naturellement les sentiments qui accompagnent l'idée du devoir, le remords et la satisfaction de conscience, c'est-à-dire le trouble qui descend au fond de notre être, l'inquiétude et la honte qui nous poursuivent quand nous avons quitté notre voie, quand nous sommes déchus de notre rang dans la création ; la paix et le respect que nous trouvons en nous-mêmes quand nous savons nous y être maintenus. C'est là aussi qu'il faut chercher l'origine des idées de mérite et de démérite, qui ne sont que le principe même du devoir, considéré non plus comme la règle de nos actions, mais comme la mesure de notre valeur personnelle. En effet, dès qu'il existe une loi à laquelle nous sommes soumis, en qualité d'êtres raisonnables et libres, il est impossible de nous y soustraire sans nous dégrader ; il nous est impossible de l'observer sans croire que nous approchons de notre but ou que nous ajoutons à notre valeur. Sans doute il y a quelque chose de plus dans ce qu'on appelle le principe du mérite et du démérite : nous sommes persuadés que le devoir méconnu appelle une expiation ou un châtiment, et que le devoir accompli appelle une récompense. Mais cette conviction n'est pas autre chose que l'idée de la justice, et la justice n'est, à son tour, qu'une application de la morale ou un des aspects du bien. Car comment séparer le bien du juste, et ne pas regarder comme une des premières conditions du juste l'harmonie de la vertu et du bonheur? Il n'est donc pas nécessaire, pour trouver une sanction à la loi morale, de recourir à un autre principe qu'à cette loi elle-même : ce qui revient à dire qu'elle n'est pas seulement faite pour l'homme, mais qu'elle s'étend à toutes les intelligences, qu'elle retourne au ciel, d'où elle est descendue.

Nous venons de démontrer la nécessité d'admettre, avec la liberté humaine, un principe d'obligation supérieur à l'instinct, à la passion, à l'intérêt. Mais quoi ! n'y a-t-il d'autres mobiles capables de nous ébranler, et sommes-nous dans cette alternative de ne pouvoir agir que par égoïsme ou par devoir? S'il en était ainsi, il faudrait supprimer la moitié de notre existence ; et quelle moitié? celle qui offre précisément le plus de charme, le plus d'éclat, le plus de poésie, le plus de bonheur ; celle qui renferme à la fois les liens les plus doux et les plus héroïques sacrifices. Ainsi, pour citer quelques exemples, ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont porté saint Vincent de Paul à ouvrir un asile à tous les orphelins abandonnés ; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont poussé Byron à voler au secours de la Grèce opprimée et à lui sacrifier toutes les splendeurs, toutes les voluptés de sa vie, et sa vie elle-même ; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont persuadé à tant d'hommes courageux d'aller braver, dans des climats éloignés, les fureurs de la fièvre et de la peste, afin de rapporter dans leur pays le moyen de le préserver de ces plaies. Auraient-ils cédé à l'espérance de la gloire? Nous demanderons alors pourquoi l'humanité accorderait la gloire à des œuvres de cette espèce, si elle ne leur supposait pas un motif plus élevé, par conséquent, si elle n'admettait pas, si l'expérience ne lui persuadait que ce motif existe. D'ailleurs, nous rencontrons des faits semblables, et de plus touchants encore, dans les régions où la gloire ne pénètre pas : car c'est dans le silence et dans l'ombre, dans l'asile de la misère ou près du chevet de la douleur qu'ils se produisent le plus fréquemment. Quel est donc le mobile de ces actions qui ne sont ni obligatoires ni intéressées, et qui servent l'humanité d'une manière si utile, si puissante en même temps qu'elles forment ses plus beaux titres de gloire? Ces actions sont inspirées par l'amour, qui, n'étant pas moins essentiel à notre nature, ni moins nécessaire au perfectionnement de l'individu et au bon ordre de la société que la liberté et le devoir, doit être regardé comme le troisième principe de la morale. Qu'on veuille bien remarquer que nous parlons de l'amour en général, et non pas seulement de la charité, qui n'est qu'une des formes les plus élevées de ce sentiment. La charité, c'est l'amour de l'humanité en Dieu, et il faut ajouter, au nom d'un certain dogme religieux, tandis que l'amour, comme la raison, est affranchi de tout dogme et de toute autorité ; il nous vient de Dieu par

les voies de la nature, et embrassant, sous des noms divers, non-seulement le genre humain, mais tout ce qui sent, tout ce qui souffre, tout ce qui vit, et même les choses qui s'adressent à la seule pensée, comme le bien, le beau, le vrai, il rentre, en quelque sorte, dans sa source.

Nous nous sommes occupés ailleurs (voy. AMOUR) de la nature de ce principe et des différents aspects sous lesquels il se présente dans la vie humaine. Nous ne le considérerons ici que dans l'ordre moral, ou dans ses rapports avec le devoir et la liberté.

Le devoir étant la condition suprême de l'humanité, la première loi d'un être intelligent et libre, l'amour ne peut, en aucun cas, le contredire, et il faut qu'il garde le même respect pour le droit qui en découle nécessairement. Ainsi, rien ne peut excuser les bûchers allumés au nom de la charité. Rien de plus coupable à la fois et de plus insensé que de vouloir forcer nos semblables à être heureux dans ce monde à notre manière, ou à se sauver dans l'autre par le chemin que nous leur traçons. Mais l'amour va plus loin que le devoir et constitue pour notre âme un degré de perfection plus élevé. Quand le devoir a parlé, on est obligé d'obéir, et agir autrement c'est déchoir, c'est se rendre coupable envers soi-même ou injuste envers les autres. On n'est ni l'un ni l'autre quand on refuse de céder aux inspirations de l'amour, quand on ne s'élève pas jusqu'au dévouement et au sacrifice, quand on ne veut être, par un mouvement spontané, ni un martyr, ni un héros. Il est vrai que le devoir aussi a son héroïsme. Le soldat qui donne sa vie pour sauver son drapeau, le magistrat qui aime mieux mourir dans les supplices que de signer une injuste sentence, sont certainement dignes de toute notre admiration: mais ils seraient coupables s'ils agissaient autrement. Gardons-nous cependant de conclure de là que le devoir tout seul suffit à la vertu, et que l'amour en est en quelque sorte le luxe. Le premier n'est guère praticable sans le second, si on les considère l'un et l'autre dans les relations de la société et dans l'humanité en général. En effet, le devoir suppose le complet usage de notre intelligence et de notre liberté : mais comment arriver là sans le secours, sans le dévouement, sans l'amour de nos semblables, sans la sollicitude prévoyante de la société tout entière? L'immense majorité des hommes ne serait-elle pas condamnée à s'abrutir sous le poids des nécessités physiques, et à perdre au sein de la misère jusqu'au sentiment moral, si la société n'allait au-devant de ce malheur par de bienfaisantes institutions, les unes ayant pour but de soulager et les autres d'instruire? De plus, il nous est impossible de remplir nos devoirs, si l'on ne respecte pas nos droits, si l'on ne s'abstient envers nous de toute violence capable de comprimer et d'étouffer nos facultés. Or, comment espérer que nos droits seront respectés s'ils ne sont pas connus, si l'ignorance et les brutales passions peuvent s'étendre à leur aise, c'est-à-dire si nous sommes indifférents les uns aux autres? Enfin, si l'on songe aux penchants, aux puissants instincts, aux passions qui nous entraînent vers le mal, on comprend que la moralité humaine serait fort compromise s'il n'existait aussi en nous une inclination qui nous porte au bien, un sentiment qui nous fait un besoin de la vertu et qui change en jouissances les sacrifices qu'elle impose. Or, tel est précisément un des effets de l'amour. L'amour, en même temps qu'il éclaire notre esprit sur la véritable portée de la loi morale, est donc aussi un secours offert à notre liberté contre les mouvements qui l'égarent, ou ce que, dans le langage de la théologie, on appellerait une grâce. Cette grâce, que Dieu accorde sans distinction à tous les hommes, n'est nullement incompatible avec le libre arbitre ; elle est au contraire la liberté même, mêlée dans une juste mesure avec l'inspiration, la liberté sous la forme du sentiment, et affranchie de tout effort : car il est à remarquer qu'il n'y a pas d'amour sans élection, ou sans un mouvement volontaire qui porte notre âme à la rencontre de l'objet aimé.

II. A présent que nous connaissons les principes généraux de la morale, nous allons montrer comment ils sont applicables aux actions et aux institutions humaines, comment on en fait découler toute la théorie de nos devoirs et de nos droits, toutes les règles particulières qui doivent diriger notre vie. Il serait impossible et superflu tout à la fois d'exposer ici en détail chacune de ces règles : nous indiquerons seulement comment il faut les classer, comment elles s'enchaînent les unes aux autres et se rattachent toutes ensemble aux principes supérieurs que l'observation vient de nous fournir. Nous aurons ainsi tout le cadre de la morale, et c'est à ce cadre que doit se borner notre tâche.

La morale se divise nécessairement en quatre parties ayant pour objet les devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes et les droits qui en découlent naturellement; les devoirs et les droits, en un mot, les rapports sur lesquels repose la famille; ceux qui forment ou qui devraient former la base commune et invariable de toute société civile ; enfin ceux que la similitude de nos facultés et, par conséquent, l'unité de notre destinée et de notre tâche, établissent entre les peuples comme entre les individus, c'est-à-dire les lois sur lesquelles se fonde la société universelle du genre humain. C'est, en effet, dans ces quatre sphères qu'il faut chercher toutes les actions humaines qui tombent sous l'empire de la législation morale. Il existe bien au-dessous de nous, considérés comme individus, et au-dessus du genre humain, deux autres objets de notre activité, deux infinis vers lesquels nos facultés se dirigent constamment comme vers les deux pôles opposés de l'existence : l'un, c'est la nature ; l'autre, c'est Dieu : mais dans la nature il n'y a pas de liberté, par conséquent pas de droits, pas d'autres devoirs que ceux que nous avons à remplir envers nous-mêmes ou envers nos semblables. Les êtres animés ou inanimés qui nous entourent ne s'appartenant pas à eux-mêmes, nous appartiennent nécessairement, et nous pouvons en disposer comme il nous plaît, en user et en abuser, sous la seule condition de ne pas manquer aux lois de notre propre espèce. Quant aux rapports de l'homme avec Dieu, ils appartiennent à la religion et non à la morale ; ils rentrent dans la spéculation métaphysique ou dans la foi, selon qu'on se contente des lumières de la raison ou qu'on admet des dogmes révélés. Sans doute, la religion et la morale sont étroitement unies l'une à l'autre ; mais, comme le prouve l'expérience de l'histoire, il y a le plus grand danger à les confondre : car les hommes ne peuvent exiger les uns des autres que le respect de leurs droits, que la pratique de leurs mutuels devoirs. Telle est précisément la limite où se renferme l'autorité publique quand la morale et la religion sont distinctes, quand le principe de la religion s'appuie sur lui-même et non sur une autorité étrangère, quand l'État est indépendant de l'Église. Supposez le contraire, ou faites découler le droit de la foi, prenez une certaine

croyance pour condition de la moralité humaine, alors celui qui ne partagera pas cette croyance sera en dehors de la loi commune; il n'y aura pour lui pas plus de salut dans ce monde que dans l'autre, et la plus dure des iniquités, c'est-à-dire la violation de la conscience, sera la première qu'on lui fera souffrir.

Dans chaque partie de la morale, il y a, comme nous l'avons dit, deux choses à considérer : des devoirs et des droits. Ces deux choses, en effet, sont inséparables, et rien de plus vain que la distinction qu'on a établie entre la morale et le droit naturel. Ce que Dieu, par la voix de la conscience, me commande de faire, ce qu'il me prescrit comme un devoir, il défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit; il me déclare inviolable dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir : or, voilà précisément ce que nous appelons un droit. Un devoir a donc nécessairement pour conséquence un droit. Mais, réciproquement, un droit me force toujours à supposer un devoir : car d'où pourrait me venir cette inviolabilité dont nous venons de parler, ce respect que je suis autorisé à exiger des autres et de moi-même, sinon d'une loi souveraine, inviolable, absolue, à l'accomplissement de laquelle je me dois tout entier ? Si l'on veut supprimer tous les droits, on n'a qu'à nier tous les devoirs, ou à confondre, comme on l'a fait, ces mêmes droits avec nos besoins.

1° Les devoirs particuliers de l'homme envers lui-même sont nécessairement subordonnés à sa fin générale, c'est-à-dire à la réalisation de l'ordre et de la perfection dans l'humanité. Notre fin générale ne pouvant se traduire en loi ou en obligation sans la liberté, la conservation d'abord et ensuite le développement de cette faculté deviennent le premier précepte de la morale individuelle. La liberté, à son tour, ne pouvant pas exister en nous sans la raison, conserver et développer notre raison, exercer notre âme aux nobles sentiments sans lesquels la raison ne suffit pas toujours, tel est le second devoir de l'homme envers lui-même. Enfin, l'homme n'est pas un pur esprit, c'est un esprit uni à un corps, ou, comme on l'a dit, une intelligence servie par des organes, *intellectus cui famulatur corpus*. La raison, la liberté, la sensibilité dépassent certainement les besoins et les conditions de la vie ; mais elles nous sont données avec elle et en dépendent sous beaucoup de rapports. Nous sommes donc obligés, à moins que le but même pour lequel elle nous a été accordée n'en exige le sacrifice, à moins que nous ne puissions la garder qu'au prix de l'injustice ou de l'infamie, nous sommes obligés de veiller à la conservation de notre vie, de la protéger contre les souffrances ou les besoins qui la pourraient troubler; bien plus, il nous est commandé de rechercher tous les biens matériels qui peuvent aider à notre perfectionnement intellectuel et moral. Tel est le troisième devoir que nous avons à remplir envers nous; et dans ce devoir est contenue la condamnation formelle du suicide. Celui qui se donne la mort pour se soustraire à la douleur, ou qui se jette au-devant d'elle dans des excès insensés, celui-là méconnaît le but de l'existence, il se met en révolte contre toutes les lois de la morale en les niant dans leur principe.

Chacune des obligations que nous venons d'énoncer étant une conséquence rigoureuse de la loi suprême de nos actions, une condition absolue de l'ordre moral, apporte avec elle un droit de même nature, un droit imprescriptible et inaliénable, c'est-à-dire que rien ne peut nous faire perdre, tant que nous l'exerçons dans les limites du devoir qui le donne, et auquel nous n'avons pas la faculté de renoncer nous-mêmes.

Du devoir qui nous commande de conserver et de développer notre libre arbitre, résulte pour nous le droit d'agir en toute occasion comme une personne morale, c'est-à-dire suivant notre conscience.

Du devoir qui nous commande de cultiver et de développer notre raison et, subsidiairement, les autres facultés de notre esprit, résulte pour nous le droit de faire ce qui est en notre pouvoir pour nous instruire, ou, pour parler le langage de nos législations modernes, la liberté de penser. Mais comme la pensée est par elle-même à l'abri de toute violence, et que, d'un autre côté, notre intelligence ne peut se développer qu'en entrant en communication avec celle de nos semblables, il est bien entendu que la liberté de penser signifie la liberté de la discussion et de la parole.

Du devoir qui nous commande de veiller à notre conservation, naît le droit qui nous protége contre le meurtre et la violence, ou l'inviolabilité de la vie humaine.

Tels sont les droits principaux, mais non tous les droits attachés à notre nature. Dans la liberté de conscience, ou la possession de ma personne morale, se trouve nécessairement comprise la liberté individuelle, ou la possession de mes mouvements et de mes forces physiques, ce que la loi anglaise appelle si justement l'*habeas corpus :* car ce n'est pas assez de n'être pas contraint à faire ce que la conscience me défend, il faut encore que j'aie la faculté d'exécuter tout ce qu'elle me commande, ou que je m'appartienne sans restriction. Aussi l'esclavage est-il le plus grand de tous les crimes : car il n'atteint pas seulement le corps comme le meurtre, il a pour effet la destruction de l'âme.

La liberté individuelle, ou la condamnation de l'esclavage, apporte avec elle, d'une manière non moins nécessaire, le droit de propriété : car qu'est-ce qu'un esclave, sinon celui qui ne peut rien posséder en propre et qui voit passer à des mains étrangères tous les fruits de son activité? Comment me figurer que je suis libre, quand je ne puis disposer des choses que je me suis assimilées par le travail, que j'ai créées par ma volonté, par mon génie, et qui sont en quelque manière une extension de ma personne; ou quand je n'ai en mon pouvoir aucun des moyens nécessaires pour pourvoir à mon entretien et pour développer mes facultés? Enfin, si rien ne m'appartient, et, par conséquent, si je n'ai rien à donner, que devient le principe du sacrifice et de l'amour, si nécessaire à l'humanité?

2° Nous venons d'exposer rapidement les devoirs et les droits de l'individu; mais il ne faut pas confondre l'individu avec l'homme isolé, ou la réalité avec la chimère. L'homme isolé, ou, comme on disait au XVIIIe siècle, l'homme de la nature, n'a jamais existé. Le seul état dans lequel nous puissions naître et vivre, développer nos facultés, acquérir le sentiment de notre dignité morale, par conséquent le seul état naturel du genre humain, c'est la société; et le premier degré ou la première forme de la société, c'est la famille.

Le principal rôle dans la famille appartient à l'amour. C'est à son foyer qu'on voit éclore ces affections tendres et désintéressées qui servent de terme de comparaison aux dévouements les plus généreux du cœur humain, et qui, sortant ensuite du cercle où ils ont pris naissance, s'étendent par degrés à la patrie, à l'humanité, à Dieu lui-même. Aussi longtemps, en effet, que

l'amour en est absent ou qu'il n'y tient pas la première place, la famille n'est pas véritablement constituée, et ce que nous prenons pour elle est un asservissement plus ou moins complet du sexe et de l'âge le plus faible au plus fort. Tel fut son caractère dans l'antiquité. Aussitôt que l'amour vient à l'abandonner, et que l'intérêt, la vanité ou quelque autre principe s'est substitué dans son sein aux sentiments de la nature, on peut la regarder comme dissoute. Cependant il faut bien aussi y admettre le devoir, source unique du droit, règle suprême de toutes nos actions, et hors duquel l'amour n'est qu'une passion sans dignité, sans durée et sans but.

On distingue dans la famille deux sortes de devoirs, et, par conséquent, deux sortes de droits : ceux qui regardent les époux et ceux qui concernent les parents et les enfants. Il est défendu à la personne humaine, quelles que soient sa misère et sa faiblesse, de se dégrader au rang d'une chose, de se dépouiller de son être moral pour servir uniquement aux plaisirs et aux passions de ses semblables. Pour la même raison, il est défendu aux autres de la réduire à cette condition, soit par la séduction, soit par la force, ou de l'y maintenir quand elle y est déjà. Donc un homme et une femme ne peuvent appartenir l'un à l'autre que sous la condition de substituer, dans leurs relations mutuelles, l'égalité morale, ou la réciprocité parfaite des droits et des devoirs, à l'inégalité naturelle qui existe entre eux. Cette réciprocité parfaite ne peut se réaliser qu'au moyen d'un contrat par lequel l'homme et la femme s'engagent à mettre en commun, pour toute la durée de leur vie, leurs âmes et leurs corps, leurs volontés et leurs personnes. Tel est le principe sur lequel repose la société conjugale et d'où découlent les obligations réciproques des époux. Celles des parents envers leurs enfants dérivent du même principe, c'est-à-dire de la dignité absolue de la nature humaine. En effet, l'homme serait ravalé au rang d'une chose si l'on pouvait, sous les seules conditions de la volupté et de l'instinct, lui donner la vie sans être attaché à lui par aucun lien, sans penser à ce qu'il deviendra un instant après sa naissance. Appeler à l'existence un être humain, c'est donc se charger de son éducation, c'est prendre l'engagement d'être sa providence, d'écarter de lui la souffrance, le besoin, de développer les forces de son corps et les facultés de son esprit, jusqu'à l'heure où il pourra, physiquement et moralement, se suffire à lui-même. Ce devoir des parents envers leurs enfants est aussi la source de leurs droits, c'est-à-dire de l'autorité paternelle, naturellement limitée par le principe d'où elle dérive, c'est-à-dire par les besoins de l'éducation. (Pour plus de détails, voy. Famille.)

3° C'est sous l'égide sacrée de la famille que nous sommes appelés et préparés à la vie, à la vie morale aussi bien qu'à la vie physique : mais il faut une institution plus puissante et plus vaste pour nous en assurer la puissance et nous fournir les moyens d'en atteindre le but, en appuyant la justice par la force, et en plaçant les droits, la liberté de chacun, sous la sauvegarde de tous. Cette institution, c'est la société civile ou l'État.

La société est un fait avant d'être constituée en droit, et cela se comprend aisément, puisqu'elle n'est pas moins nécessaire à notre existence physique qu'à notre existence morale. Montrer comment elle a commencé et s'est développée peu à peu, sous l'empire de quelles circonstances et par quelle suite de révolutions se sont formés la plupart des peuples, c'est la tâche de l'historien, de l'historien philosophe ; le moraliste ne s'occupe que du but général que la société doit chercher à atteindre, et des principes par lesquels se mesurent tous ses progrès, auxquels doivent se conformer toutes ses lois, sans distinction de la forme sous laquelle elles sont promulguées. Il n'est pas besoin, en effet, de démontrer que s'il y a des règles éternelles du bien et du mal, s'il y a des droits et des devoirs reconnus par la conscience, la volonté de tous est obligée de s'y soumettre comme celle d'un seul, et que toute loi n'est pas juste par cela seul qu'elle émane du plus grand nombre.

Le but de la société, et par conséquent son premier devoir, est d'assurer à chacun de ses membres les droits qui résultent de notre nature morale, et qui ont pour caractère d'être exigibles par la contrainte, en vertu de cet axiome : « Contre le droit il n'y a pas de droit. » La société, en cela, est soumise à la même loi que l'individu, car le premier devoir qui lie entre eux tous les hommes, est de respecter, les uns dans les autres, les droits qui appartiennent à tous. Mais c'est en vain, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que la société voudra assurer à chacun de ses membres la jouissance de ses droits si elle ne le met pas en état de connaître ses devoirs, si elle ne lui aide pas à développer ses facultés, et ne met pas à sa portée, autant que cela est possible, les moyens d'atteindre le but de son existence. Il est donc impossible que l'action de la société soit purement négative ou se borne à la répression du mal : il faut aussi qu'elle poursuive un but positif, et que, dans la mesure où elle le peut, sans étouffer la liberté, elle s'applique à la réalisation du bien. En un mot, le droit ne suffit pas pour servir de base à l'ordre social ; le droit lui-même ne saurait subsister si on ne lui donne pour auxiliaire l'amour, ou, comme on voudra l'appeler, l'humanité, la charité.

La société une fois reconnue l'unique sauvegarde de notre existence physique et morale, le seul état où l'homme puisse atteindre sa destinée, il est évident que tous les droits dont elle nous garantit l'usage et toutes les institutions qu'elle renferme dans son sein doivent être subordonnés aux conditions de sa sécurité et de sa durée. De là résulte pour l'État un droit de surveillance pour tout ce qui peut avoir une action publique, sur tout ce qui exerce une influence réelle, soit sur la société tout entière, soit sur une partie de la société, comme l'enseignement, la religion, l'exercice de certaines professions et les associations de toute nature. Une institution publique ou une association affranchie de cette loi jouirait, non de la liberté, mais de la souveraineté ; elle serait un État dans l'État.

Mais puisque, comme nous venons de le démontrer, l'on ne peut séparer la répression du mal de la réalisation du bien, il est aussi dans les droits de l'État d'agir directement, par l'exemple ou la persuasion, sur les idées, sur les sentiments et sur le bien-être des citoyens. Il faut ici se mettre en garde contre deux excès également funestes : ce faux libéralisme qui voudrait réduire le gouvernement ou l'action de la société aux étroites proportions de la police, et ces dangereuses utopies qui tendent à anéantir l'individu au profit de l'État.

L'État, dont nous venons d'indiquer les devoirs et les droits, c'est la totalité des citoyens ou la société tout entière. Or, la société tout entière ne peut pas agir par elle-même sur chacun de ses membres, et, si l'on peut s'expri-

mer ainsi, intervenir en personne pour la défense de ses intérêts ou de ses droits. Il faut donc qu'il existe, sous toutes les formes de gouvernement possibles, des individus ou des corps qui exercent, près des simples citoyens, les droits de la nation tout entière, et se trouvent, par là même, investis de toute sa puissance : ce sont ces intermédiaires entre le corps social et les différents éléments dont il se compose qui forment ce qu'on appelle les pouvoirs publics.

Il n'y a donc de pouvoir légitime que celui qui s'exerce au nom et dans l'intérêt de la société, par conséquent, qui tient de la société elle-même ses titres et son mandat. On distingue généralement trois pouvoirs dans l'État : le pouvoir législatif qui fait les lois ; le pouvoir exécutif qui a pour mission de les faire observer dans leur ensemble et par la société tout entière ; enfin le pouvoir judiciaire qui les applique à tous les cas particuliers, qui en est l'interprète dans les affaires litigieuses. Pour remplir leur destination respective, il faut que ces trois pouvoirs demeurent parfaitement distincts ; les réunir, c'est les détruire au profit du despotisme.

De la nature de ces divers pouvoirs on déduit sans peine leurs devoirs et leurs droits ; et de la constitution générale de la société, du but qui lui est proposé, des conditions de son existence, découlent les devoirs des citoyens envers l'État. Ces devoirs peuvent se résumer en un seul : le défendre et le servir par tous les moyens en notre pouvoir, même au prix de notre vie, car nous lui appartenons tout entiers avant d'appartenir à la famille et à nous-mêmes. (Pour plus de détails, voy. État.)

4° L'État une fois constitué, il devient une personne morale qui a ses devoirs, ses droits et sa responsabilité : car, comment mettre en doute un seul instant que ce qui est juste ou injuste pour chacun de nous ne le soit pas pour la société entière ou pour le gouvernement qui agit en son nom ? Comment supposer qu'en agissant au nom de la société, nous cessons par cela même d'être libres et responsables ? Les rapports d'un État à un autre sont donc soumis aux mêmes lois, relèvent des mêmes principes que ceux qui existent entre les individus. Ces lois, comme nous l'avons dit, conservent leur empire jusqu'au milieu de la guerre : car alors même qu'une nation est condamnée à prendre les armes pour faire respecter son indépendance ou pour toute autre cause non moins légitime, elle reste toujours soumise à des règles de justice, de bonne foi et d'humanité, qu'elle ne saurait violer sans se couvrir d'infamie. Mais des nations civilisées ne peuvent pas vivre dans l'isolement, attendant pour se défendre qu'on vienne les attaquer chez elles, et ne portant aucun intérêt à ce qui se passe hors de leur sein ; pour conserver son indépendance, il faut que chacune d'elles veille à celle des autres, que les plus faibles s'unissent contre les plus fortes, que les plus fortes protégent les plus faibles ; enfin que toutes ensemble, tant pour se protéger réciproquement que pour échanger les fruits de leurs génies, de leurs industries, de leurs territoires respectifs, se réunissent dans une société plus générale, sans abdiquer leur existence propre. C'est vers ce but, déjà à moitié réalisé par les congrès diplomatiques et la similitude des gouvernements européens, que tendent de plus en plus les efforts de l'humanité. (Voy. Destinée humaine.)

III. En montrant quels sont les principes et les véritables problèmes de la morale, nous avons jugé d'avance les systèmes par lesquels cette science est aujourd'hui représentée dans l'histoire de la philosophie. D'abord la plupart de ces systèmes ne s'occupent guère que des devoirs de l'homme et gardent le silence sur ses droits. Aussi a-t-on essayé, pour combler cette lacune, de former à côté de la morale une autre science qu'on a appelée du nom de *droit naturel*. Mais cette distinction est tout à fait vaine, car ce qui est un droit pour moi est un devoir pour mes semblables, et réciproquement ; les uns ne peuvent rien exiger que les autres ne soient obligés d'accorder. La loi morale est indivisible de sa nature, et l'on ne réussira à la comprendre qu'en l'étudiant à la fois sous ses deux faces. Un autre reproche qu'on peut adresser à la plupart des systèmes de morale, et surtout à l'enseignement de la morale tel qu'il existe dans nos écoles, c'est qu'ils ne s'appliquent qu'à l'homme considéré d'une manière abstraite, et semblent oublier la société, ou du moins les institutions sans lesquelles la société elle-même serait une pure abstraction : par exemple, la famille et l'État. Qu'est-il arrivé de là ? C'est qu'à côté ou en opposition de la morale des philosophes exclusivement occupés de l'homme, et accusés pour cette raison d'aberration et d'impuissance, on a eu la prétention d'élever une autre science ayant pour unique objet la société, et désignée sous le nom de *socialisme*. Mais s'il est difficile de se faire une idée exacte des devoirs, des droits et des facultés de la nature humaine, lorsqu'on ne les suit pas dans leur réalisation et leur développement à travers les institutions sociales, c'est une entreprise tout à fait impossible de vouloir, même en théorie, organiser la société quand on ne connaît pas l'homme en lui-même, lorsqu'on n'a jamais essayé de lire dans sa conscience. C'est à la même science, c'est-à-dire à la morale, qu'il appartient d'étudier à la fois les lois de l'individu et les fondements sur lesquels repose la société. C'est pour avoir méconnu cette vérité que la morale exerce encore si peu d'influence sur les opinions politiques, et que celles-ci, dépourvues de toute base solide, atteignent souvent jusqu'aux dernières limites de la violence et du délire. Ce que nous disons de la politique proprement dite est vrai aussi, dans une certaine mesure, de l'économie politique, à laquelle le philosophe, le moraliste ne sauraient rester étrangers : car il existe une étroite relation entre le bien-être matériel de la société et son développement moral ; chacune des lois de la conscience, et par conséquent chacun des efforts que nous avons faits pour nous en rapprocher, comme chacune des erreurs ou des passions qui nous en éloignent, a des conséquences inévitables dans la sphère de nos intérêts. Enfin les systèmes de morale sont tombés dans la même faute que les systèmes de métaphysique, et, en général, que toutes les œuvres de la réflexion humaine. Au lieu d'embrasser dans un seul tout les divers éléments de notre conscience, ou les mobiles si variés de notre activité, et de les coordonner sans les confondre sous la loi supérieure du devoir, ils en ont fait, en quelque sorte, le partage entre eux, et les ont montrés, par une analyse partiale et exclusive, comme autant de principes inconciliables. Pour rester convaincu de ce fait, il ne faut pas un grand effort de raisonnement ni d'érudition : il suffit d'énumérer simplement les opinions les plus célèbres que les philosophes ont produites jusqu'à présent sur le sujet qui nous occupe.

Les principes les plus généraux de nos déterminations, ou les sources premières d'où décou-

lent tous nos actes, sont les sens, le sentiment, la raison. De là trois grandes écoles de morale, l'école égoïste, l'école sentimentale et l'école rationnelle, dont chacune, à son tour, se partage en plusieurs autres. Ainsi, même en ne reconnaissant d'autre règle que l'intérêt ou le bien-être des sens, on peut suivre deux voies opposées : la passion ou le calcul, l'appétit brutal ou le plaisir raffiné. Aussi la morale égoïste a-t-elle produit également le système d'Aristippe et celui d'Épicure, la doctrine de Hobbes, d'Helvétius, de Bentham, ou ce qu'on appelait dans le dernier siècle l'intérêt bien entendu, et ces théories plus modernes qui érigent en loi souveraine de l'individu et de la société l'*attraction*, c'est-à-dire l'instinct, l'appétit, la passion aveugle. Le sentiment aussi intervient dans les actions et dans les jugements de l'homme sous plusieurs formes différentes. Il y a d'abord ce fait général par lequel nous nous associons à tout ce qu'éprouvent nos semblables et qui nous rend capables d'apprécier leurs souffrances : c'est la sympathie, considérée par Adam Smith comme l'unique fondement de la morale. Il existe en nous, indépendamment de la sympathie, un penchant plus actif qui nous porte à rechercher le bien de nos semblables sans aucun retour intéressé sur nous-mêmes, et sans distinction des rapports qu'ils peuvent avoir avec nous : c'est le sentiment de la bienveillance, sur lequel se fonde la morale de Shaftesbury. Mais l'homme n'est pas seulement bienveillant pour ses semblables, il éprouve l'irrésistible besoin de passer sa vie au milieu d'eux, de jouir de leur présence et de leur commerce ; en un mot, il se sent né pour la société, et c'est de ce seul fait que Pufendorf fait découler tous ses droits et tous ses devoirs. D'autres, jetant sur la nature humaine un regard plus profond, y ont aperçu une disposition naturelle et comme un instinct d'un ordre supérieur qui l'entraîne vers le bien, qui la détourne du mal et lui apprend à discerner l'un et l'autre sans aucun effort d'intelligence : c'est le sentiment moral, dont Hutcheson a fait le seul juge de nos actions et le principe exclusif de son système. Enfin, tout sentiment qui nous élève au-dessus de nous-mêmes peut être regardé, à juste titre, comme une expression particulière de l'amour, et tout amour peut être ramené à sa source, c'est-à-dire à celui qui vient de Dieu et qui retourne à Dieu, dans lequel toutes les créatures sont entraînées vers lui dès qu'elles ont une âme. Ce sentiment, qu'on rencontre déjà chez Platon, sert particulièrement de base à la morale de Malebranche. Des divisions tout à fait semblables existent dans l'école rationnelle. Ainsi, selon les uns, la loi que la raison impose à nos actions n'est pas autre chose que le devoir, et ne sort pas des limites de la conscience ou de l'ordre moral : c'est le système des stoïciens modernes, de Kant, de Price, et, à quelques égards, de l'école écossaise. Selon les autres, cette loi qui commande à la conscience de tout être raisonnable et libre, c'est la même qui gouverne le monde, c'est l'ordre universel et immuable de la nature : telle était la conviction des stoïciens anciens. Elle a beaucoup de ressemblance avec celle de Clarke et de Montesquieu, qui prétendaient, eux aussi, que faire le bien c'est agir conformément à la nature, et que les lois, c'est-à-dire les règles que nous devons suivre, « sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Dans l'opinion de quelques-uns, l'idée de bien se résout dans celle de perfection, c'est-à-dire dans le développement complet des facultés qui ont été données à chaque être, et dans le concours harmonieux de tous ces êtres ensemble : c'est la doctrine de Leibniz et de Wolf ; et si l'on pousse l'idée de la perfection jusqu'à ses dernières conséquences, on arrive à cette proposition de Platon, que le bien c'est Dieu lui-même ; qu'imiter Dieu autant que cela est donné à l'homme, doit être le dernier terme de nos efforts. Ne nous plaignons pas de cette diversité de systèmes : elle a servi, s'il est permis de s'exprimer ainsi, à diriger la lumière de l'analyse sur tous les points de la conscience humaine, sur toutes les faces de l'ordre moral. Mais il est temps qu'à l'analyse succède la synthèse, et que la philosophie, mettant un terme à ses guerres intestines, tourne au profit de l'humanité les forces qu'elle dirigeait contre elle-même.

Au reste, le même spectacle que nous présente l'histoire particulière de la philosophie, s'offre à nous, avec des proportions plus vastes et des divisions plus frappantes, dans l'histoire générale de la civilisation. Quelles sont, en effet, les grandes époques que, sans aucune préoccupation systématique, on est forcé de distinguer dans le développement moral et religieux du genre humain ? Elles sont au nombre de trois : le règne de la philosophie ancienne, dont les résultats pratiques se résument dans le stoïcisme et le droit romain ; la domination du christianisme, et la révolution française. Eh bien, il est évident que chacune de ces trois périodes représente plus particulièrement un des principes essentiels sur lesquels repose toute la morale. Le stoïcisme et la législation romaine ont transporté, du domaine de la spéculation dans l'ordre civil, le principe universel du droit, qui, comme nous l'avons démontré, est le même que celui du devoir. Le christianisme, sans nier le droit, sans attaquer même les fausses applications qui en ont été faites après comme avant son avénement, se fonde principalement sur la charité ou sur l'amour. Enfin, non moins grande dans sa cause et non moins puissante dans ses effets que le christianisme et la législation romaine, la révolution de 89 a consacré le principe de la liberté, non-seulement pour les individus, mais pour les nations ; non-seulement dans l'ordre civil, politique et industriel, mais dans la sphère de la pensée et de la conscience. Il faut aujourd'hui réunir ces trois principes, dont chacun, comme vingt siècles d'expérience nous l'attestent, n'a pu se soutenir isolément ; il faut les réunir en un code de morale qui ne puisse être revendiqué exclusivement ni par une école, ni par un parti, ni par une église, mais qui réponde à tous les besoins et soit l'expression exacte de la conscience de l'humanité.

Outre les écrits des différents auteurs, tant anciens que modernes, que nous avons nommés dans le cours de cet article, on peut consulter, particulièrement sur l'histoire de la morale, les ouvrages suivants : Gottlieb Stolle, *Histoire de la morale païenne*, in-4, Iéna, 1714 (all.) ; — Grundling, *Historia philosophiæ moralis*, in-4, Halle, 1706 ; — Barbeyrac, *Histoire de la morale et du droit naturel*, dans la préface de sa traduction française du *Jus naturæ* de Pufendorf, in-4, Bâle, 1732 ; — England, *Inquiry into the moral of ancient*, in-8, Londres, 1735 ; — Meiners, *Histoire critique générale de la morale chez les anciens et les modernes*, 2 vol. in-8, Gœtt., 1800-1 (all.) ; — Frédéric Stœudlin, *Histoire de la philosophie morale*, in-8, Hanovre, 1818 (all.) ; — Garve, *Revue des principes les plus importants de la morale, depuis Aristote jusqu'à nos jours*, in-8, Breslau, 1798 (all.) ; — James Mackintosh, *Histoire de la philosophie*

morale, dans la septième édition de l'*Encyclopédie britannique*, traduite en français, par M. Peret, in-8, Paris, 1834; — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 3 vol. in-8, Paris, 1834-42; — Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 5 vol. in-12, Paris, 1846; — P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, 1858, 2 vol. in-8; — Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, Paris, 1856, 2 vol. in-8; — A. Garnier, *la Morale dans l'antiquité*, Paris, 1865, in-12; — L. Ménard, *la Morale avant les philosophes*, Paris, 1860, in-8.

MORE (Henri), en latin *Morus*, naquit à Grantham, dans le Lincolnshire, le 12 octobre 1614. Les principales circonstances de sa vie ont été retracées par lui-même d'une manière intéressante, quoique non sans vanité, dans la préface de l'édition latine de ses Œuvres (*Præfatio generalissima*). Il appartenait à une famille de calvinistes rigides, partisans décidés du dogme de la prédestination; mais il avait à peine atteint l'âge de quatorze ans, que cette sombre croyance révolta son âme, et les menaces dont on usa envers lui pour réprimer ses doutes ne servirent qu'à les accroître. Dès ce moment sa vocation fut décidée : son esprit méditatif se porta avec ardeur sur les questions les plus difficiles de la philosophie et de la théologie. Au collége d'Eton, où sa famille l'avait envoyé pour étudier les langues anciennes, pendant que ses jeunes condisciples se livraient aux récréations de leur âge, il se promenait à l'écart, défendant en lui-même la liberté humaine contre le fatalisme de Calvin, ou cherchant dans la nature les traces d'une divine providence. Cette résistance, opposée par le cœur et la raison d'un enfant à un dogme enseigné au nom de la foi, lui démontre que l'homme ne tient pas tout ce qu'il sait de l'éducation et des sens, qu'il y a en lui un sentiment naturel de la justice et une idée innée de Dieu. Entré à l'université de Cambridge, et désormais libre dans le choix de ses occupations, le jeune More s'appliqua, avec une égale passion, à la philosophie et aux sciences naturelles. Aristote et les philosophes scolastiques, avec Cardan et Scaliger, furent ses premiers maîtres. Mais son esprit ne pouvant s'accommoder ni de la sévère discipline du premier, ni de la sécheresse des autres; ayant observé, de plus, que les disputes de l'école sur le principe d'individuation l'avaient conduit à de notables absurdités, comme de douter de sa conscience et de son existence personnelle, il entra dans une voie tout opposée : il se mit à étudier Platon, Marsile Ficin, Plotin, le prétendu Mercure Trismégiste et la plupart des théologiens mystiques. Le petit écrit connu sous le titre de *Théologie germanique* le captiva particulièrement, et quelques années plus tard il crut remonter à la source de toutes ces doctrines en portant ses recherches sur la kabbale. Ce commerce avec le passé et avec des esprits d'un ordre si exclusif ne l'empêcha pas de se mêler comme acteur et comme spectateur au mouvement philosophique de son temps. Il entretient une correspondance avec Descartes; il poursuit dans tous ses ouvrages le matérialisme de Hobbes; il dénonce les erreurs et les dangers de la doctrine de Spinoza. C'est en 1647 qu'il commença sa carrière d'écrivain par la publication de plusieurs poëmes philosophiques, dont la composition remonte aux années de sa première jeunesse. Depuis ce moment jusqu'en 1680, c'est-à-dire pendant une période de plus de trente ans, pas une année ne s'est écoulée qui ne vit éclore quelque production de sa plume infatigable. Au reste, sa vie ne nous offre pas d'autres événements que ses pensées et ses travaux. Il la passa tout entière dans l'université où il avait terminé ses études. C'est en vain qu'on lui offrit les plus hautes dignités de l'Église anglicane; il ne fut et ne voulut jamais être autre chose que *fellow* au collége du Christ, où il mourut le 1er septembre 1687.

Henri More appartient par le fond de ses idées et, si l'on peut parler ainsi, par la physionomie générale de son esprit, à cette école platonicienne d'Angleterre dont Cudworth est, sans contredit, le plus illustre représentant. Ainsi que l'auteur du *Système intellectuel de l'univers*, son contemporain et son collègue au collége du Christ, il cherche une doctrine où puissent se rencontrer sur un même fond spiritualiste la raison et le dogme chrétien, la tradition et le libre examen. Mais, plus érudit que philosophe, d'une érudition plus recherchée que profonde, et par-dessus tout d'une imagination très-aventureuse, il a exagéré les différents principes qu'il devait associer ensemble, et, en les exagérant ou en les faussant, il les a rendus plus inconciliables. Ainsi il pousse l'esprit religieux jusqu'au mysticisme : encore n'est-ce pas le vrai, ou celui qui jaillit naturellement du fond de l'âme, qui a ses racines éternelles dans l'amour, dans l'espérance, dans le commerce ineffable du Créateur et de la créature, mais un mysticisme d'emprunt, et, si on osait l'appeler ainsi, académique, qui n'est qu'une froide imitation des rêveries de la renaissance copiées elles-mêmes sur l'école d'Alexandrie. Henri More est si peu un véritable mystique, qu'il a écrit en 1656, trois ans après avoir publié son commentaire kabbalistique sur la Genèse (*Conjectura cabbalistica*), un traité complet sur la nature, les causes, les formes et la guérison de l'enthousiasme (*Enthusiasmus triumphatus, sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevis dissertatio*). Dans ce curieux ouvrage, il parle de l'enthousiasme comme ferait un médecin de quelque maladie du corps; et, ce qui est plus remarquable, c'est du corps qu'il le fait dépendre en grande partie. Les principaux phénomènes sur lesquels se fonde le mysticisme, les visions, les extases, l'amour divin lui-même, ne sont à ses yeux que les effets d'une imagination en délire ou d'un tempérament mélancolique. En même temps il accueille avec une rare crédulité tous les contes superstitieux répandus dans le peuple, tout ce qui peut faire croire, nous ne dirons pas à un monde spirituel, mais à un monde surnaturel, comme celui dont Jamblique nous a laissé la description dans *les Mystères des Égyptiens*. D'un autre côté, non content d'admettre l'indépendance et l'efficacité de la raison dans les questions de morale et de métaphysique, non content de démontrer, par les seuls arguments qu'elle est appelée à fournir, l'existence de Dieu, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, la liberté humaine, le principe du devoir, il pousse la hardiesse philosophique jusqu'à introduire le libre examen dans la sphère même de la théologie. « Je ne vois rien, dit-il, dans la religion chrétienne qui ne soit conforme à la raison: *Christianam religionem per omnia rationabilem existimo.* » (*Opera philosoph.*, t. II, *præfatio generaliss.*) La raison, c'est le grand prêtre éternel, le Verbe divin qui s'est incarné dans l'humanité. Repousser son contrôle des objets de la foi, c'est effacer la différence qui sépare le christianisme des cultes erronés forgés par l'imagination humaine, de même que, dans le monde physique, si l'on ôte la lumière, tous les objets disparais-

sent aussitôt, confondus dans la même couleur (*ubi supra*). La révélation n'en est pas moins pour Henri More un fait réel, qu'il défend avec une extrême vivacité et plus d'amertume que de force contre le *Traité théologico-politique de Spinoza* (*Ad V. C. epistola altera quæ brevem tractatus theologico-politici refutationem complectitur*, dans le tome I de ses Œuvres complètes).

Indépendamment de cette raison tout à fait libre, dont l'exercice ne doit rencontrer aucune limite, et en dehors de la révélation chrétienne, More reconnaît une philosophie traditionnelle, ou une sorte de révélation philosophique qui n'est pas autre chose que la kabbale. Initié à cette science pendant son prétendu voyage en Palestine, Pythagore l'a introduite dans la Grèce, où elle est devenue la base de la philosophie platonicienne : car la théorie des idées et des nombres, la réminiscence, la préexistence, la Trinité, le Verbe, sont autant de dogmes kabbalistiques. Mais la kabbale était une science complète, qui s'occupait des corps non moins que des esprits, qui avait sa physique ou sa cosmologie aussi bien que sa métaphysique. Malheureusement cette première partie, isolée de la seconde par un faux esprit d'analyse, s'est perdue dans le matérialisme en donnant naissance aux grossiers systèmes de Démocrite et d'Épicure. Il appartenait à un philosophe moderne de la retrouver par la seule puissance de son génie, et ce philosophe c'est Descartes. En effet, la physique cartésienne, si on l'examine de près, s'accorde entièrement avec celle de la Genèse interprétée par la méthode kabbalistique. L'une et l'autre enseignent la rotation de la terre autour du soleil; l'une et l'autre donnent pour principe au soleil, à la terre et aux autres astres, une matière céleste nageant dans l'espace; enfin, l'une et l'autre, elles subordonnent les phénomènes de la nature à la science des nombres, c'est-à-dire aux lois du calcul (*Opera philosoph.*, t. II, *præfatio generalis*, et *Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur pro Cartesio*, § 11). Ainsi, la physique de Descartes, réduite à ces trois points et unie à la métaphysique platonicienne, ou, pour écarter toute équivoque, au mysticisme alexandrin, tel est pour Henri More le dernier mot de la philosophie; telle est à ses yeux, dans l'ordre de la science, la vérité absolue, qui, d'abord enseignée d'une manière surnaturelle à une race privilégiée, et propagée ensuite dans l'humanité par la tradition, peut aussi se révéler naturellement à chacun de nous par la raison.

Henri More n'a pas varié sur les trois points que nous venons de citer de la physique de Descartes, et auxquels on peut joindre la théorie des tourbillons, l'explication physiologique des passions et la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée d'un être souverainement parfait; mais sur le cartésianisme en général, il n'a pas toujours eu la même opinion, sans avoir jamais été, comme on l'a dit, un disciple de Descartes. De 1648 à 1649, il adresse à l'auteur des *Méditations* quatre lettres (*Epistolæ quatuor ad Renatum Descartes cum responsis clarissimi philosophi ad duas priores*, dans le tome II de ses Œuvres complètes), où, tout en lui proposant de graves objections contre la confusion de la matière avec l'étendue, la suppression de l'espace, l'automatisme des bêtes et quelques autres points d'une moindre importance, il se dit pénétré d'amour pour sa personne et profondément attaché à son admirable philosophie : *Neminem hominem me ipso impensius te amare posse, eximiamque tuam philosophiam arctius amplexari*. Dans une autre lettre écrite en 1664 (*Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur pro Cartesio, ubi supra*, et à la suite de l'*Enchiridium ethicum*, in-12, Londres, 1667), il prend la défense de Descartes contre ses nombreux adversaires, principalement contre ceux qui l'accusent d'athéisme, et, sans retirer aucune des objections qu'il lui avait adressées précédemment, mais en les aggravant, au contraire, il montre que, par l'application des mathématiques et des lois de la mécanique aux phénomènes de la nature, et par l'abus même de ces lois, il a affranchi la physique emprisonnée, jusque-là, dans les formes substantielles ou les qualités occultes de l'école; qu'il n'a pas rendu moins de services à la métaphysique en rendant impossible désormais la confusion de l'âme avec le corps, en remettant en honneur la doctrine platonicienne des idées innées et en démontrant l'existence de Dieu par l'idée d'un être souverainement parfait, la seule preuve véritablement solide qu'on puisse alléguer en faveur de cette vérité. Enfin, dans son *Manuel de métaphysique* (*Enchiridium metaphysicum, sive de rebus incorporeis*, in-4, Londres, 1671, et dans ses Œuvres complètes), sans rien changer au fond de ses propres doctrines, il se porte envers le fondateur du cartésianisme aux accusations les plus passionnées et les plus injustes, celles que lui-même avait repoussées autrefois. Il lui reproche de supprimer l'esprit en lui ôtant l'étendue, et de faire de la matière, en la confondant avec l'espace, la seule substance de l'univers; par conséquent de pousser au matérialisme et à l'athéisme; de chasser Dieu, non-seulement de la nature, mais de la raison de l'homme, en fondant son existence sur des abstractions, et de faire tout cela sciemment, de dessein prémédité, en déguisant son impiété sous le masque d'un spiritualisme hypocrite.

Nous avons montré quel est le but, quel est l'esprit général et quels sont les éléments de la philosophie de Henri More; nous allons essayer maintenant de donner une idée des deux parties les plus essentielles de sa doctrine, de sa métaphysique et de sa morale. Celle-ci n'occupe guère que le petit traité intitulé *Enchiridium ethicum*; à celle-là il a consacré plusieurs volumineux ouvrages : *L'Antidote contre l'athéisme* (*Antidotus adversus atheismum, sive ad naturales mentis humanæ facultates provocatio annon sit Deus*), un traité de l'immortalité de l'âme (*Animæ immortalitas quatenus ex naturæ rationisque lumine est demonstrabilis*), des dialogues sur la nature divine (*Dialogi divini qui multas disquisitiones instructionesque de attributis Dei ejusque providentia complectuntur*), et enfin le *Manuel de métaphysique* (*Enchiridium metaphysicum*) que nous avons cité tout à l'heure. C'est principalement à ce dernier écrit que nous devons nous attacher, car c'est celui où l'auteur a exposé sa pensée avec le plus de profondeur et de méthode.

La métaphysique, pour Henri More, n'a qu'un seul objet : elle est la science des choses incorporelles et se divise naturellement en deux parties : l'une qui prouve qu'il existe d'autres substances que les corps; l'autre qui en détermine l'essence et les principaux attributs.

La première preuve sur laquelle se fonde l'existence des choses immatérielles, c'est l'idée que nous avons de l'espace. L'espace, dans lequel nous concevons nécessairement tous les corps, n'est pas la même chose que ces corps. Ceux-ci sont limités et mobiles; celui-là est immobile et illimité. Sans le dernier, les premiers sont impossibles : car il faut de la place pour le mou

seulement, pour la variété, pour la figure et pour toutes les qualités constitutives de la matière; en sorte que vous pouvez par la pensée supprimer les corps, mais non l'espace. Maintenant quelle est la nature de l'espace? Est-ce un être de raison, une pure abstraction créée par la logique? Non, il a des attributs réels, l'unité, l'éternité, l'immobilité, l'infinitude, etc.; donc il est lui-même quelque chose de réel et ne doit pas être confondu avec le vide, qui n'est qu'une idée négative, c'est-à-dire la supression de l'être. Ces considérations ne seraient pas désavouées, même aujourd'hui, par les esprits les plus sévères; mais More en fait sortir des conséquences beaucoup moins faciles à accepter et qu'on pourrait retourner contre lui : 1° Puisque l'espace embrasse l'infini, et que, par cela même, rien ne peut exister hors de son sein, il faut admettre qu'il renferme les esprits comme les corps; ce qui revient à dire que les esprits comme les corps occupent une place déterminée ou sont étendus; 2° si l'espace est le lieu des esprits, il participe nécessairement de la nature des êtres spirituels; il n'est pas divisible et composé, mais simple et indivisible; 3° les attributs par lesquels nous venons de qualifier l'espace, l'unité, la simplicité, l'éternité, l'immensité, étant au nombre de ceux que nous rapportons à Dieu, l'espace n'est pas seulement quelque chose de réel, il est quelque chose de divin; il nous représente d'une manière confuse et générale l'essence divine, ou la présence même de Dieu, abstraction faite de ses opérations : *Est confusior quædam et generalior repræsentatio essentiæ sive essentialis præsentiæ divinæ, quatenus a vita atque operationibus præscinditur* (*Enchiridium metaphysicum*, ch. VIII, § 15). Aussi est-il à remarquer que l'espace ou le lieu (*mâkom*) est un des noms sous lesquels les kabbalistes désignaient la nature divine.

Une autre preuve de l'existence des choses immatérielles est celle que nous fournit la nature même de la matière. En effet, une des différences qui distinguent la matière de l'espace, c'est qu'on peut faire abstraction de celle-là et non de celui-ci; la première est contingente, le second est nécessaire. Or, tout ce qui est contingent a un principe qui ne l'est pas; et ce qui n'est pas contingent, c'est-à-dire ce qui exclut un des caractères propres de la matière, est nécessairement immatériel. De plus, si la matière est distincte de l'espace ou de l'étendue en soi, on ne peut pas dire avec les cartésiens que l'étendue soit son essence. Il est tout aussi impossible de la regarder, avec les péripatéticiens, comme une pure possibilité ou un *être en puissance*, car un tel être n'existe pas et n'est véritablement rien. La matière est donc telle que les sens nous la montrent, un être composé et inerte. Mais qu'est-ce qui a réuni les parties dont elle est formée, soit qu'on les appelle atomes ou de tout autre nom? qu'est-ce qui l'a tirée de son inertie naturelle pour la mettre en mouvement? C'est évidemment quelque chose de simple et d'actif en soi, quelque chose comme l'*énergie pure* d'Aristote, c'est-à-dire un principe immatériel.

La troisième preuve est tirée de la marche générale des phénomènes de la nature. Tous les phénomènes dont l'univers nous offre le spectacle forment différentes séries où le même fait revient après un certain intervalle. Chacune de ces séries, et par conséquent toutes ensemble, c'est-à-dire l'univers lui-même, ayant un commencement et une fin, représente un tout déterminé, limité dans l'espace comme dans la durée, ou un être contingent. Or, puisque rien de contingent ne peut se concevoir sans un être nécessaire, c'est au-dessus du monde physique, dans un principe éternel et immatériel, qu'il faut chercher la raison de son existence.

Enfin, passant en revue tous les faits les plus importants de la nature, la double rotation de la terre, le flux et le reflux de l'océan, les mouvements, la forme, la distribution des astres, les effets et la composition de la lumière, les merveilles de l'organisme dans les animaux et dans les plantes, la génération, la vie, l'instinct, la sensibilité, mais surtout les opérations de l'âme humaine, More établit, avec une connaissance profonde de toutes les sciences, qu'aucun de ces faits ne peut s'expliquer par les lois mécaniques de la matière ou la puérile hypothèse des espèces intentionnelles; qu'il faut, par conséquent, en chercher la cause dans des forces distinctes de la matière, ou, pour les appeler de leur vrai nom, dans des esprits diversement constitués, doués de facultés plus ou moins étendues, selon les fonctions qu'on leur attribue.

Voilà l'existence des choses immatérielles démontrée; il s'agit maintenant, d'après la division qu'on a donnée plus haut de la métaphysique, de déterminer leurs propriétés fondamentales ou leur essence. Ici, comme lorsqu'il traitait de l'espace et de la matière, c'est encore à Descartes que More va s'attaquer. Selon lui, l'auteur des *Méditations*, en faisant consister l'essence de l'esprit dans la pensée, n'est pas plus heureux que lorsqu'il place celle de la matière dans l'étendue. La pensée est un attribut de l'esprit; elle n'est pas l'esprit même et n'appartient pas à tous les esprits, autrement elle se montrerait dans toute la nature, puisque, comme nous venons de l'apprendre, il n'y a pas un phénomène qui ne se rattache à un principe spirituel. La pensée suppose un sujet pensant, c'est-à-dire une substance, un être. Or, un être est nécessairement quelque part; être quelque part, occuper un point circonscrit de l'espace ou l'espace tout entier, c'est avoir de l'étendue : donc notre âme est étendue, puisqu'elle est renfermée dans notre corps. Dieu est étendu, puisqu'on dit qu'il est partout. Seulement notre âme a des limites et Dieu n'en a pas; mais l'étendue leur est commune; elle appartient sans exception à tout ce qui est; elle est la qualité essentielle des esprits comme des corps. Aussi, rien de plus contradictoire et de plus inintelligible que cette proposition de Louis de Laforge : « L'âme n'est pas dans le corps; elle le pénètre seulement de son influence et de sa vertu. » Si l'âme n'habite pas notre corps, où donc est-elle? Si Dieu ne remplit pas l'espace, en quel lieu faut-il le chercher?

Mais s'il y a des philosophes qui, par la crainte d'abaisser l'âme, l'excluent de tout commerce avec la matière, d'autres, par un excès opposé, la placent en même temps et tout entière dans le corps qu'elle est appelée à conduire et dans chacune des parties de ce corps. Pour les premiers, qui ne sont pas autre chose que les disciples de Descartes, More a inventé le nom de *nullubistes;* pour les seconds, celui de *holomériens;* et après avoir combattu les uns, il ne se montre pas moins sévère pour les autres. Supposer que l'âme est à la fois dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties, c'est supposer l'impossible; c'est vouloir que la partie soit égale au tout, ou que le tout soit plus grand que lui-même et puisse se diviser sans cesser d'être un. D'ailleurs, ne voyons-nous pas par l'expérience que l'âme perçoit par le cerveau, et non par le cœur, par l'estomac ou tout autre organe; qu'elle sent par les nerfs, et non par les

os ou les muscles? Elle n'est donc pas également répandue partout; et, d'un autre côté, il a déjà été démontré qu'il faut bien qu'elle soit quelque part. Mais reste encore la difficulté de savoir comment une substance spirituelle, c'est-à-dire indivisible, peut être étendue, ou comment une substance étendue peut être indivisible. Pour écarter cette objection qui menace tout son système, More reconnaît deux sortes d'étendue : l'une matérielle et extérieure, l'autre intérieure et spirituelle; ou, comme dirait Kant, qui a fait la même distinction, l'une *extensive* et l'autre *intensive*. Cette dernière reçoit aussi le nom de *densité essentielle* (*spissitudo essentialis*), et peut être considérée comme une quatrième dimension, divisible par la pensée, mais non dans la réalité. C'est à peu près ce que Leibniz, et, après lui, tous les philosophes modernes, ont appelé du nom de force. C'est certainement un honneur pour More d'avoir eu cette idée avant l'auteur de la *Théodicée*, et de l'avoir opposée, en ce qui concerne l'esprit, à la pensée abstraite de Descartes; mais la question qu'il se flattait de résoudre, la question éternelle des rapports de l'esprit avec la matière, subsiste toujours : Comment une force, c'est-à-dire un principe spirituel, peut-elle être renfermée dans un corps et occuper une véritable étendue sans être divisible comme elle?

Si More s'était montré fidèle à sa théorie de l'espace ou de l'étendue en général, il aurait été conduit sans aucun doute à ce raisonnement : Toute substance étant étendue; toute étendue, soit matérielle, soit spirituelle, étant dans l'espace, puisque l'espace est l'étendue infinie; enfin, l'espace étant indivisible et se confondant, par la nature de ses attributs, avec l'essence divine, il en résulte que la pluralité des substances et des êtres est une illusion ; que tout ce qui est, est, non pas une partie de Dieu, mais Dieu lui-même envisagé sous un certain rapport et d'un certain point de vue. Mais More est si loin de soupçonner cette conséquence de sa doctrine, qu'il la poursuit sous toutes ses formes, sous sa forme mystique comme sous sa forme rationnelle, dans Boehm aussi bien que dans Spinoza, ne s'apercevant pas qu'elle est le fond même du mysticisme, et surtout de la kabbale, dont il se déclare le partisan enthousiaste et qu'il tient pour la source de toute sagesse humaine. Il croit à un dieu personnel, créateur et providence du monde, doué de conscience et de liberté : aussi n'est-ce point par les notions abstraites d'être, de substance, d'infini, qu'il démontre son existence; mais comme nous l'avons déjà dit, par l'idée de perfection, idée plus morale que métaphysique, à laquelle viennent se joindre d'ailleurs les preuves ordinaires tirées de l'ordre de la nature et des phénomènes de l'âme humaine. Le plus important de ces phénomènes, c'est la présence, dans notre esprit, des idées nécessaires et universelles, des axiomes de toute espèce qui, ne pouvant s'expliquer ni par la sensation, ni par la réflexion, ni par la nature, ni par l'homme, sont évidemment une émanation de la raison divine (*Antidotum adversus atheismum*, ch. II sqq.). Les autres points de la théodicée de More n'offrent rien qui attire particulièrement notre attention.

Mais Dieu n'est pas le seul objet de la métaphysique. Au-dessous de Dieu il existe encore, formant une immense chaîne qui embrasse toute la nature, quatre classes d'esprits : 1° l'esprit du monde (*spiritus mundanus*) où sont renfermées les lois et les formes générales, les formes génératrices (*formæ seminales*, λόγοι σπερματικοί) de tous les corps; 2° les âmes des brutes qui, à la vie organique et aux lois générales de l'instinct, joignent quelque chose d'individuel, c'est-à-dire la sensation; 3° les âmes humaines, qui ajoutent à la sensation la raison et la liberté; 4° les âmes angéliques (*Immortalitas animæ*, lib. II, c. VIII). Ce que More appelle l'esprit du monde est à peu près le même principe que Platon nomme l'âme du monde, et Cudworth la nature plastique. C'est, comme la définit aussi Cudworth, l'âme de la matière, c'est-à-dire une force entièrement privée de perception et de liberté, répandue dans toute la nature, et ayant dans ses attributions les phénomènes qui ne s'expliquent pas par les lois de la mécanique (*Enchiridium metaphysicum*, ch. XIX). Son rôle expire à la limite où commence celui de l'instinct. L'instinct, accompagné de perception et de sensibilité, ne peut appartenir qu'à une âme d'un ordre plus élevé, celle qu'on est obligé de reconnaître chez les brutes. En effet, il n'y a pas de milieu : ou les animaux sont de purs automates, comme l'enseigne l'école cartésienne, ou il faut accorder que leurs sensations et leurs perceptions, de même que les nôtres, quoique d'une nature très-inférieure, ne peuvent exister que dans un principe spirituel. Mais de ces deux propositions, la première est une chimère insoutenable; donc il faut accepter la seconde. Quant à l'âme humaine, c'est moins en philosophe qu'en prêtre et en théologien, et en théologien païen, en disciple de Jamblique ou de Porphyre, que More l'envisage dans le vaste traité qu'il lui a consacré. Après avoir établi son existence et son immortalité par les raisons généralement reçues, il recherche ce qu'elle a été avant de venir en ce monde, et ce qu'elle sera après l'avoir quitté; il ajoute au rêve de la préexistence mille autres rêves; il décrit, avec une rare précision de détails, les différentes conditions qu'elle doit traverser après la mort, et les pensées, les impressions, les occupations et jusqu'aux aliments qui l'attendent à chacune de ces étapes de son voyage éternel : car, il faut qu'on le sache, excepté Dieu, il n'y a pas de purs esprits. Tout esprit est uni à un corps. Quand nous aurons quitté ce corps terrestre, nous prendrons un corps aérien, puis un corps éthéré, puis un autre corps plus subtil encore. Du reste, aucune différence essentielle entre l'âme humaine et les âmes angéliques : car ce que nous appelons des noms d'ange, d'archange, etc., ce sont les degrés que nous sommes obligés de parcourir avant d'arriver à la suprême béatitude. C'est ainsi que More comprend le mysticisme, et qu'il veut concilier, dans sa métaphysique, la tradition avec la raison.

Sa morale est heureusement exempte de ces écarts, et l'on ne voit pas facilement par quel lien elle se rattache aux idées que nous venons d'exposer. C'est la morale stoïcienne, tempérée et corrigée par celle d'Aristote. La raison, c'est-à-dire la loi du devoir, en fournit toutes les règles, mais sans exclure absolument les passions ni l'intérêt. Elle doit nous enseigner l'art, non-seulement d'être vertueux, mais aussi d'être heureux : car la vertu et le bonheur ne sont que deux aspects différents de cet ordre universel, de cette fin absolue à laquelle aspirent toutes nos facultés, et que les anciens nommaient le souverain bien. Aussi More prend-il la défense des passions contre la sévérité exagérée des stoïciens. Ce n'est pas dans leur usage qu'il voit le mal, mais dans leur abus. L'usage des passions, lorsque, disciplinées par la raison, elles demeurent dans leurs limites naturelles, ne lui paraît pas une moindre preuve de la divine Providence, que le jeu merveilleux de notre organisation physique. Et comment les passions se-

raient-elles contraires à la raison, puisqu'elles ne sont, sous une autre forme, que la raison même qui, conduisant à leur insu tous les êtres vivants, les pousse vers leur bien et les détourne de leur mal? En effet, elles nous révèlent, par des mouvements obscurs et confus, les mêmes lois de la nature que la raison nous fait connaître par des idées claires et distinctes (*Enchiridium ethicum*, lib. I, c. XII). Cela seul néanmoins suffit pour nous apprendre que la direction ne peut venir que de celle-ci, et qu'à elle seule il appartient de déterminer dans quelle mesure il faut accueillir les premières.

Après ces considérations sur la nature du bien en général et les principes qui en découlent pour la direction de notre vie, vient une classification très-arbitraire des différentes sortes de vertus qui composent la moralité humaine. Au lieu des quatre vertus cardinales reconnues, après Platon et les stoïciens, par tous les moralistes, il n'y en a plus que trois, qui sont la *prudence*, la *sincérité* et la *patience*. Ces trois vertus répondent à trois passions également essentielles et primitives : l'admiration, la concupiscence et la colère. La justice, la charité, la probité, ne sont que des vertus accessoires et de second ordre. Mais nous nous hâtons d'ajouter que ces aberrations de détail disparaissent devant ce principe général qui domine et qui résume la pensée de l'auteur : toute vertu peut se résoudre dans l'amour de Dieu; car l'amour de Dieu, c'est l'amour de la perfection, qui, à son tour, se traduit par l'amour du bien (liv. III, ch. III). L'ouvrage se termine par une excellente défense du libre arbitre, sans lequel toute morale devient inutile. Se tournant à la fois contre deux partis extrêmes, le matérialisme et le mysticisme, le système de Hobbes et l'idée exagérée de la grâce, l'auteur démontre qu'entre les lois générales de la nature et l'intervention immédiate de Dieu, il reste encore une large place pour la liberté humaine. Quant à l'objection qu'a toujours fournie contre la liberté la prescience divine, More l'écarte (nous ne disons pas qu'il la résout) avec assez d'habileté. Dieu, dit-il, ne peut connaître les choses que telles qu'elles sont, les nécessaires comme nécessaires, les contingentes comme contingentes. Si la prescience de celles-ci est une contradiction, alors il ne faut pas l'admettre dans la nature divine. Si, au contraire, elle n'a rien de contradictoire, alors pourquoi l'opposerait-on au libre arbitre de l'homme? Une autre difficulté qu'on oppose quelquefois à la liberté humaine, c'est que nous sommes toujours déterminés dans nos actions par l'idée d'un bien en général ou du plus grand des biens. Ce que nous croyons bon pour nous d'une manière absolue, ou ce qui nous paraît le meilleur dans certaines circonstances, nous ne pouvons pas ne pas le faire : donc nous ne sommes pas libres. More répond à cela par l'expérience. La détermination de notre volonté ne dépend pas de la seule connaissance que nous avons du bien. L'homme a beau avoir une idée exacte de la vertu, il ne la pratiquera pas s'il n'en a pris la résolution, et s'il ne s'est accoutumé à se diriger par ce seul motif.

On voit par ce rapide exposé de ses opinions, qu'il est difficile d'attribuer un système à More, et d'en faire, comme on l'a tenté, un penseur original. Il n'a que des vues isolées, dont quelques-unes sont d'une remarquable hardiesse ou d'une véritable profondeur, mais qui ne s'accordent pas ensemble. Le théologien, chez lui, nuit au philosophe, le philosophe compromet le théologien, et l'un et l'autre se laissent tromper trop facilement par une érudition complaisante dont l'imagination fait les principaux frais. La pensée qui domine tous ses écrits est plus éclectique que mystique; mais, associant au hasard les éléments les plus opposés, au lieu de les contrôler et de les éclairer les uns par les autres, il rappelait trop bien, quoiqu'il leur fût bien supérieur, les restaurateurs d'antiquités de la renaissance, pour exercer une durable influence sur les esprits hardis du XVIIe siècle.

Un grand nombre des écrits philosophiques de Henri More ont été publiés en anglais et réunis sous ce titre : *A collection of several philosophical writings*, in-f°, 2e édit., Londres, 1662; 4e édit., 1712. La collection complète de ses œuvres philosophiques a été publiée en latin : *H. Mori Cantabrigiensis Opera omnia, tum quæ latine, tum quæ anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, 2 vol. in-f°, Londres, 1679. Un troisième volume a été consacré à ses œuvres théologiques : *Opera theologica*, in-f°, Londres, 1700. La biographie de More, avec une appréciation de ses opinions et un résumé de ses écrits, a été publiée par Richard Ward, un de ses partisans enthousiastes : *The Life of the learned and pious Dr Henry More*, in-8, Londres, 1710.

MOREL (Guillaume), né dans les premières années du XVIe siècle, au bourg du Teilleul, en Normandie, professa le grec au Collége de France, et fut, en outre, directeur de l'Imprimerie royale. C'était un fort habile homme. Nous ne donnerons pas ici la nomenclature de ses ouvrages qui sont très-nombreux; un seul nous offre quelque intérêt. Cet ouvrage a pour titre : *Tabula compendiosa de origine, successione, ætate et doctrina veterum philosophorum*, in-8, Bâle, Herwagius, 1580. Cette table, qui a été réimprimée dans le tome X du *Thesaurus antiquitatum græcarum* de J. Gronovius, est, comme le titre l'indique, très-sommaire; mais elle a été assez amplement commentée par Jérôme Wolf. C'est ce commentaire qui mérite d'être signalé aux historiens de la philosophie. B. H.

MORELLET mérite une place dans l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle pour la part active qu'il prit à l'œuvre critique de ce temps, à la guerre déclarée par les philosophes aux préjugés de toute espèce; il fut un des collaborateurs de l'*Encyclopédie*, un des écrivains qui, minant sans relâche les erreurs et les abus sur lesquels reposait la vieille société, préparèrent la révolution française. Il appartient plus spécialement à l'école des économistes, dont les doctrines préparèrent l'abolition des barrières qui formaient alors plusieurs royaumes distincts dans le sein de la France. L'importance croissante du commerce dans les États, comme élément de puissance politique, et la liaison étroite remarquée entre les progrès de l'industrie et l'accroissement des richesses sociales, créaient alors la science nouvelle de l'économie politique, dont l'abbé Morellet fut en France un des premiers adeptes.

Né à Lyon le 7 mars 1727, et mort à Paris le 12 janvier 1819, André Morellet fut un de ces vieillards spirituels, que le XIXe siècle a pu entendre lui raconter le XVIIIe. Il a été, comme Fontenelle, le lien de deux siècles et de deux littératures. Le caractère qui distingue les écrits de Morellet, c'est que la plupart ont été faits en vue d'une application pratique.

Après avoir étudié chez les jésuites de Lyon, il fut envoyé, à quatorze ans, au séminaire des Trente-Trois, à Paris, d'où il entra ensuite en Sorbonne. C'est là qu'il se lia intimement avec Turgot et Loménie de Brienne (de 1748 à 1752). C'était précisément le temps où la querelle de l'archevêque de Paris, Beaumont, avec le Parlement, soulevait la question de la tolérance civile et religieuse. N'est-ce pas un symptôme frappant

de voir trois jeunes abbés approfondir ensemble ces graves problèmes? Ces principes, on les respirait avec l'air. Il fallait que la contagion fût alors bien puissante, pour qu'ils eussent fait invasion en pleine Sorbonne.

Tout en étudiant la théologie, l'abbé Morellet se liait avec les philosophes. La thèse de l'abbé de Prades ayant vivement ému la Sorbonne, le Parlement intervint par un décret de prise de corps contre l'auteur, qui fut obligé de se réfugier chez le roi de Prusse. A cette occasion, Morellet fit connaissance avec Diderot, qu'il avait rencontré chez l'abbé de Prades. Au sortir de la Sorbonne, en 1752, il fut précepteur d'un fils de M. de la Galaizière, chancelier de Lorraine. Le dimanche, il allait voir en cachette Diderot, qui lui fit connaître d'Alembert.

Son premier ouvrage parut en 1756, sous ce titre : *Petit Écrit sur une matière intéressante.* C'était une défense des protestants, écrite dans le genre de Swift. D'Alembert et Diderot furent charmés de voir un prêtre se moquer des intolérants. Dès lors, il fut enrôlé dans l'*Encyclopédie,* où il fit des articles de théologie et de métaphysique. Il fournit entre autres les articles *Fatalité, Figures, Fils de Dieu, Foi, Fondamentaux* (articles), *Gomaristes.*

En 1758, il fit paraître des *Réflexions sur les avantages de la libre fabrication et de l'usage des toiles peintes.* Un arrêt du conseil, qui établit cette liberté, en fut le fruit. Morellet avait été chargé par Trudaine, directeur du commerce, de traiter la question contradictoirement avec les marchands, les fabricants et les chambres de commerce du royaume.

L'éducation dont il avait été chargé lui avait procuré l'occasion de visiter l'Italie. Il en rapporta le *Directorium inquisitorum,* composé en 1358 par le cardinal Eymeric, qu'il traduisit en 1762, sous le titre de *Manuel des inquisiteurs.* C'est à propos de ce livre que Voltaire écrivait à d'Alembert : « Si j'ai lu la belle jurisprudence de l'inquisition! Eh! oui, mort Dieu, je l'ai lue, et elle a fait sur moi la même impression que fit le corps sanglant de César sur les Romains. Les hommes ne méritent pas de vivre puisqu'il y a encore du bois et du feu, et qu'on ne s'en sert pas pour brûler ces monstres dans leurs infâmes repaires. Mon cher frère, embrassez pour moi le digne frère qui a fait cet excellent ouvrage : puisse-t-il être traduit en portugais et en castillan! » Frédéric en fit adresser à Morellet des remercîments par d'Alembert, qui était alors à Berlin.

Au retour de son voyage d'Italie, en 1759, Morellet avait été présenté chez Mme Geoffrin, dont la maison était un des rendez-vous des philosophes. Il fut admis aussi dans la société du baron d'Holbach; mais, loin de partager les opinions qui y dominaient, il y combattit courageusement l'athéisme.

Le septième volume de l'*Encyclopédie,* qui parut en 1758, avait ranimé la guerre contre les encyclopédistes. Les jésuites, dans le *Journal de Trévoux;* Fréron, dans l'*Année littéraire;* l'avocat Moreau, dans *les Cacouacs;* Palissot, dans ses *Petites Lettres sur de grands philosophes,* avaient formé une sorte de croisade contre les philosophes. L'*Encyclopédie* fut supprimée par arrêt du conseil, en 1759. Peu après, Lefranc de Pompignan, reçu à l'Académie française le 10 mars 1760, fit dans son discours de réception une sortie assez violente, dans laquelle Voltaire, Buffon, d'Alembert étaient assez clairement désignés. Ce fut le signal de cette série de pamphlets dans lesquels le vieillard de Ferney versait le ridicule à pleine main sur Pompignan : *le Pauvre Diable, la Vanité, le Russe à Paris,* forcèrent le nouvel académicien de se réfugier à Montauban. Voltaire avait commencé par *les Quand;* Morellet continua par *les Si* et *les Pourquoi.* Dans le même temps, Palissot, soutenu par le duc de Choiseul, qui, tout en ménageant Voltaire, dont il était caressé, partageait ses faveurs entre les amis et les ennemis, faisait représenter sa comédie des *Philosophes.* Une des représailles les plus mordantes que Palissot s'attira alors, fut la *Préface des philosophes,* ou *Vision de Charles Palissot.* Les exemplaires, imprimés à l'étranger, arrivèrent à Paris le 23 mai 1760. L'auteur avait eu l'imprudence de mettre en scène la princesse de Robeck, fille du maréchal de Luxembourg, jeune et jolie femme, connue par son aversion pour les philosophes, et qui avait assisté, quoique malade, à la première représentation de la comédie de Palissot. Déjà cruellement insultée dans la préface du *Fils naturel* de Diderot, elle profita de son intimité avec le duc de Choiseul pour lui demander vengeance. On découvrit que Morellet était l'auteur de la *Vision de Palissot :* il fut conduit à la Bastille le 11 juin 1760; il y resta moins de deux mois, car l'intervention de Malesherbes, du maréchal de Noailles et de la maréchale de Luxembourg lui fit rendre la liberté le 30 juillet suivant. La Bastille était alors pour un philosophe le complément de la gloire, ce qu'est pour un martyr l'auréole de la persécution. Voltaire avait dit de son arrestation : « C'est dommage qu'un si bon officier ait été fait prisonnier au commencement de la campagne. » Morellet l'envisageait lui-même comme une heureuse aventure. « Je voyais, dit-il dans ses Mémoires, quelque gloire littéraire éclairer les murs de ma prison : persécuté, j'allais être plus connu. Les gens de lettres que j'avais vengés et la philosophie dont j'étais le martyr commenceraient ma réputation. Les gens du monde, qui aiment la satire, m'allaient accueillir mieux que jamais : la carrière s'ouvrait devant moi, et je pourrais y courir avec plus d'avantage. Ces quelques mois de Bastille seraient une excellente recommandation, et feraient infailliblement ma fortune. » En effet, après sa sortie de la Bastille, Morellet éprouva un redoublement d'amitié de la part des philosophes, et beaucoup de maisons lui ouvrirent leurs portes, entre autres, celles d'Helvétius, de Mme de Boufflers et de Mme de Necker.

Au XVIIIe siècle, bien avant la découverte de la vaccine, un Toscan, le docteur Gatti, avait expérimenté le procédé de l'inoculation contre le fléau de la petite vérole qui décimait les populations. Vers ce temps-là, il inocula les enfants d'Helvétius. Mais les vieux préjugés résistaient, comme toujours, à la nouvelle pratique. En 1762, le Parlement crut devoir consulter la Faculté de théologie sur l'inoculation; et la Sorbonne se réunit au Parlement pour la condamner. Morellet se fit exposer les idées du docteur Gatti par lui-même, et les vulgarisa à son tour, en style clair, dans ses *Réflexions sur les préjugés qui s'opposent à l'établissement de l'inoculation,* 1763. Il fallut que la mort de Louis XV vînt, onze ans après, comme un argument décisif, pour trancher la question.

En 1764, le contrôleur général Laverdy fit rendre un arrêt du Conseil qui défendait d'imprimer sur les matières d'administration. Morellet composa alors un petit traité *de la Liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières d'administration,* qui ne fut publié qu'en 1774, sous le ministère de Turgot, avec cette épigraphe : *Rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias scribere licet.*

En 1766, sur l'invitation de Malesherbes, il traduisit le *Traité des Délits et des Peines*, de Beccaria. On n'a pas oublié l'impression que fit cet ouvrage, qui eut sept éditions dans une année. Il produisit la réforme des codes criminels en Europe : son premier effet fut l'abolition de la question préparatoire, puis la publicité des débats. Les Servan, les Dupaty y puisèrent d'utiles inspirations. Du reste, le succès du livre de Beccaria était un nouveau triomphe pour la philosophie française, puisque l'auteur écrivait à son traducteur : « Je dois tout aux livres français : ils ont développé dans mon âme des sentiments d'humanité étouffés par huit années d'une éducation fanatique. »

Morellet fit paraitre, en 1769, le prospectus d'un *Nouveau Dictionnaire du commerce*. Un de ses pamphlets les plus piquants, la *Théorie du paradoxe*, sortit de la polémique engagée en 1775 par Linguet. Il avait fait, en 1772, un voyage en Angleterre, où il connut lord Shelburn, depuis marquis de Landsdown. Celui-ci, devenu ministre, négocia la paix de 1783 entre la France et la Grande-Bretagne ; et il rapporta en partie l'honneur de cette paix à l'abbé Morellet, qui, dit-il, avait libéralisé ses idées. Morellet fut reçu en 1785 à l'Académie française. Ses travaux lui avaient valu la fortune : il touchait en pensions et en gratifications environ 30 000 livres de rente. La révolution vint renverser cette fortune. Il publia alors plusieurs écrits courageux, *le Cri des familles*, *la Cause des pères*, etc. Puis, il traduisit pour vivre des romans anglais, tels que *les Enfants de l'abbaye*, *le Confessionnal des pénitents noirs*, etc. Le Consulat et l'Empire améliorèrent bientôt sa position. Joseph Bonaparte le combla de bienfaits. En 1808, il fut appelé au Corps législatif, où il siégea jusqu'en 1815. Lors de la réorganisation de l'Institut, il fut compris dans la classe de la langue et littérature française, et il y fut un des membres les plus actifs de la commission du *Dictionnaire*. Il fit partie de cette société d'Auteuil qui avait recueilli dans les premières années du XIXe siècle les débris du siècle passé, et qui en faisait revivre l'esprit philosophique, les tendances libérales et tous les sentiments généreux : car une justice à rendre à l'abbé Morellet, c'est que, malgré les mesures révolutionnaires qui l'avaient dépouillé de sa fortune, il n'abjura jamais les principes qu'il avait soutenus en faveur de la tolérance et de la liberté de la pensée ; et, malgré la réaction très-prononcée qui avait alors de puissants organes, il défendit la philosophie du XVIIIe siècle jusqu'à sa mort, arrivée le 12 janvier 1819. Il n'existe point d'édition complète des ouvrages de Morellet. Lui-même publia des *Mélanges de littérature et de philosophie*, Paris, 1818, 4 vol. in-8 qui contiennent ses meilleurs écrits. Il a laissé en outre des *Mémoires*, Paris, 1821, 2 vol. in-8. A....D.

MORELLY, publiciste français, a été au XVIIIe siècle l'un des précurseurs du socialisme moderne. Sa vie n'est pas connue, on ignore la date et le lieu de sa naissance ; on trouve son nom en tête d'un certain nombre d'ouvrages qui parurent de 1743 à 1755, et l'on n'est pas même sûr que tous ces ouvrages soient d'un seul et même auteur : quelques critiques supposent, mais sans preuves plausibles, qu'il y a eu deux Morelly, le père et le fils. Le premier de ces livres est l'*Essai sur l'esprit humain*, publié à Paris en 1743, avec une approbation signée par Fontenelle. Déjà le réformateur s'y annonce, mais il borne ses prétentions à un système d'éducation fondé sur la vraie philosophie : cette philosophie naturellement est celle du sensualisme, tempérée pourtant par un certain esprit religieux, et plus voisin des idées de Rousseau que de celles de l'*Encyclopédie*. L'auteur ne nie pas l'existence de l'âme ni celle de Dieu ; mais l'âme est pour lui « une table d'attente », sur laquelle les impressions des organes viennent tracer des caractères ; ces impressions répétées donnent au corps des habitudes, et leur ensemble, en tant qu'elles agissent sur l'intelligence, constitue l'imagination et la mémoire ; l'esprit peut donc se définir : « les mouvements combinés des organes en tant qu'ils agissent sur l'intellect. » Quant à Dieu, il doit occuper une grande place dans l'âme d'un homme bien élevé, et l'éducation doit être religieuse avec discernement. Si l'auteur de cet estimable essai est le même qui plus tard écrivit *la Basiliade* et le *Code de la nature*, il n'y paraît guère. Le même esprit se remarque dans quelques autres productions : *Essai sur le cœur humain*, Paris, 1745 ; *Physique de la beauté*, Amsterdam, 1748. Mais la tendance à réformer la société s'accuse dans *le Prince des délices du cœur, ou traité des qualités d'un grand roi, et système d'un sage gouvernement*, Amsterdam, 1751. Elle prend la forme la plus nette dans *la Basiliade*, poëme héroïque en XIV chants, Messine (Paris), 1753, et surtout dans le *Code de la nature*, Paris, 1755. Ce dernier ouvrage a eu plusieurs éditions ; on l'a même attribué à Diderot, et inséré dans l'édition de ses *Œuvres* de 1773. Laharpe, qui en a fait une critique diffuse et passionnée, ne doute pas qu'il n'appartienne à ce grand écrivain ; mais il aurait pu reconnaître qu'il a pour but de soutenir et de compléter les idées de *la Basiliade*. On l'a réimprimé, en le mutilant, de nos jours, à Paris en 1840, avec une préface de M. Villegardelle. Quoiqu'il ait perdu beaucoup de son intérêt, depuis que le socialisme a produit toute une littérature, il mérite encore d'être lu, d'abord parce qu'il a ouvert la voie où tant de réformateurs se sont avancés, et ensuite parce qu'il se distingue de la plupart de leurs élucubrations, par le ton modéré et l'accent parfois religieux de la discussion. L'auteur est de bonne foi ; il ne fait pas appel aux mauvaises passions ; il ne propose pas ses idées comme un remède applicable dès à présent aux maux de l'humanité. C'est peut-être une rêverie, dit-il, mais elle est inoffensive, et peut éclairer ceux qui sont chargés de gouverner les hommes. La suite de ses idées ne manque pas d'une certaine rigueur ; il se trompe sur les principes, et comme il raisonne assez juste, il montre une fois de plus combien ils sont faux, en les poussant à des conséquences d'autant plus fâcheuses qu'elles sont plus logiques. Il part d'une certaine idée de la nature humaine, qu'il suppose non pas excellente par origine, comme Rousseau le soutient, mais innocente, et pour ainsi dire sans forme déterminée. L'âme n'a rien d'inné, ni connaissances, ni penchants ; elle n'est qu'une matière indifférente que les impressions extérieures vont pétrir et façonner : il est aussi facile de la rendre parfaite que de la dépraver ; tout dépendra du milieu où elle se trouvera placée, et qui peut en faire un chef-d'œuvre ou un monstre. De là ce problème qui résume toute la science sociale : trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé ou méchant. Or, dans l'état présent, il y a deux causes qui agissent sur lui, et contrairement à cet idéal : la fausse morale, celle des philosophes, la fausse politique, celle des hommes d'État, celle des sociétés actuelles ; il faut réformer l'une et l'autre, et les mettre d'accord. Dieu a concerté les mouvements du monde physique

et ceux du monde moral : il a rendu l'homme sociable, il a pourvu à l'harmonie des forces qui doivent entrer en relation ; il a prodigué les objets capables de satisfaire nos désirs ; il a même marqué leurs divers emplois en nous départissant des aptitudes différentes ; il a mis en nous un sentiment de secours mutuel, et hors de nous un « fonds indivisible », la terre, qui peut fournir sans cesse des aliments à ce besoin de réciprocité. Au lieu de cet état, la société en a créé un autre factice et corrupteur ; elle a remplacé cette probité naturelle par un vice artificiel, qui en lui seul résume tous les crimes et toutes les misères, le mal sous toutes ses formes, l'avarice. L'auteur ne paraît pas s'apercevoir qu'il se contredit, et qu'après avoir posé en principe que l'homme n'a pas de penchants primitifs, il lui accorde des inclinations d'origine divine. Il se contente de conclure : si le mal unique de la civilisation est l'avarice, il doit être facile de mettre l'homme en une telle situation qu'il en soit préservé, en abolissant la propriété, et les priviléges du pouvoir. « Rien n'est à l'homme que ce qu'exigent ses besoins actuels, ce qui lui suffit chaque jour pour le soutien et l'agrément de la vie. Le champ n'est pas à celui qui le laboure, ni l'arbre à celui qui y cueille des fruits ; il ne lui appartient même, des productions de sa propre industrie, que la part dont il use ; le reste est à l'humanité. » C'est ainsi que les préjugés de Platon contre la propriété reparaissent au milieu d'une tout autre philosophie, mais pour des raisons presque semblables. Morelly professe que la crainte de la misère est la cause de tous les maux, qu'elle corrompt toutes les joies, à commencer par celles de l'amour, qu'elle nourrit toutes les haines, qu'elle seule fait naître et exaspère l'égoïsme ; elle a pour motif et pour appât le désir de posséder ; elle a pour remède la communauté des biens. Son utopie naïve ne vaut ni plus ni moins que d'autres plus récentes, et qui ont plus de prétentions à la profondeur.

E. C.

MORINIÈRE (Claude) est un disciple de Malebranche, dont il n'est question dans aucune histoire de philosophie, et qui cependant mérite d'être connu pour avoir tiré de la doctrine de Malebranche une explication de la prescience ou de la science de Dieu. Il était greffier du Châtelet, et publia, à Paris, en 1718, à l'âge de 25 ans, un petit ouvrage, ayant pour titre : *De la science qui est en Dieu*. Dans la préface, il déclare qu'il ne croit rien avancer qui ne soit conforme aux principes de Malebranche. Il regrette que cet illustre auteur n'ait pas traité à fond la question de la prescience de Dieu ; il se propose de combler cette lacune par une explication qui a pour fondement tout son système théologique dont voici une rapide esquisse. Il procède par articles et par propositions. Dans une première partie, il expose tous les principes de Malebranche sur la connaissance propre à Dieu, sur les idées et sur les rapports des créatures avec Dieu. Dieu voit dans sa substance les essences de tous les êtres, et dans sa puissance leur existence possible. Les essences des créatures ne sont que les idées divines et des imitations possibles de sa substance. Elles ont une liaison nécessaire avec son essence ; il ne peut ni les changer ni les détruire, elles sont éternelles et immuables ; elles ont donc une existence nécessaire dans la région des possibles. Mais leur existence actuelle est contingente, parce qu'elle dépend de la volonté de Dieu. Dieu ne pouvant tirer ses connaissances que de lui-même, si une créature avait une seule modification qui ne fût pas produite par la puissance divine, Dieu n'en aurait aucune connaissance. Morinière soutient et développe, avec plus de rigueur encore que Malebranche, le principe que la puissance qui a créé l'univers est aussi la seule qui puisse y produire un effet quelconque ; d'où il conclut que la créature tient de Dieu tous ses mouvements, toutes ses pensées et toutes ses volontés. Il n'y a pas de difficulté au regard de la prescience divine, si ce n'est en ce qui concerne les actions libres ou les déterminations particulières de la volonté. Morinière, dans la seconde partie de son traité, s'efforce d'ôter cette difficulté. La volonté reçoit nécessairement l'impression d'un bien particulier ; mais cette impression ne la remplissant pas, elle peut ne pas y consentir. Entre deux biens, elle ne peut choisir que celui qui lui paraît le plus grand, mais elle ne peut consentir ni à l'un ni à l'autre ; telle est l'essence de la liberté. Il en résulte que l'âme ne se détermine, pour des biens particuliers, qu'en conséquence des perceptions que Dieu lui a données et en vertu de l'action par laquelle il la porte vers lui. Toutes les actions libres des intelligences sont des suites de l'action de Dieu sur elles, aussi bien que leurs actions nécessaires ; donc elles n'opposent aucun obstacle à la prescience, et de son côté la prescience ne porte aucun préjudice à leur contingence. C'est là ce que veut prouver Morinière dans la troisième partie de son ouvrage. Les déterminations de la volonté créée, dans toutes les circonstances possibles, n'étant que des suites de l'action de Dieu, elles lui sont connues de toute éternité, et néanmoins elles ne cessent pas d'être libres : car la vue actuelle d'une action ne fait pas la détermination de la volonté, et la différence des temps ne change pas la nature des choses. L'action libre est nécessaire, considérée non pas sous le rapport de son existence actuelle, mais seulement sous le rapport de son essence. Il y a une liaison nécessaire non pas entre nos actions libres et l'action de Dieu qui les produit, mais entre cette action de Dieu et la connaissance qu'il a de ses suites. C'est ainsi que Morinière se flatte de concilier la prescience avec la liberté. Est-il besoin de démontrer contre lui qu'il n'y a plus de liberté si Dieu prévoit toutes choses, si elles sont ses propres opérations ou des suites nécessaires de ses opérations ? Cependant, il se croit en droit, de même que Malebranche, de condamner le système des motions invincibles ou de la prémotion physique comme incompatible avec la liberté, comme enlevant à Dieu le pouvoir de produire un être libre. Ainsi, il prétend tenir le milieu entre deux systèmes également dangereux, celui des motions invincibles et celui qui refuse à Dieu la connaissance des actions libres. Il termine son ouvrage par cette conclusion : « La manière dont j'explique comment cette science est en Dieu est la plus conforme à son idée et la plus propre à exciter et à entretenir la piété, et elle est le fondement de plusieurs propositions importantes que le sieur Malebranche a enseignées dans ses ouvrages. »

Dans un appendice à son livre, Morinière attaque le système de l'harmonie préétablie. En qualité de cartésien et de malebranchiste, il lui paraît impossible que les créatures agissent, par une puissance réelle distinguée de l'efficace des volontés divines. Il attaque également le système de la prescience divine de Leibniz qu'il juge incompatible avec la liberté, parce qu'il est fondé sur l'enchaînement nécessaire des déterminations de la volonté. Les créatures étant supposées agir par elles-mêmes, comment Dieu

pourra-t-il connaître les effets d'une puissance différente de la sienne ? F. B.

MORUS (Thomas), né à Londres, en 1480, fit ses études dans l'université d'Oxford, acquit de bonne heure une grande célébrité au barreau. et fut rapidement élevé à la dignité de grand chancelier d'Angleterre par ce Henri VIII qui se disait longtemps son ami, son admirateur. Prévoyant les difficultés qui allaient s'élever entre ce monarque ombrageux, sensuel, et la cour de Rome, Thomas Morus ne garda que deux ans ces hautes et difficiles fonctions, et alla vivre, en simple particulier, dans sa maison de Chelsea. Quelque temps après, il refusa de prêter le serment de *suprématie* religieuse au roi théologien. Ce refus le fit renfermer à la Tour, où, pour se distraire d'une longue et étroite captivité, il composa un curieux opuscule sur la nécessité de savoir mourir pour sa foi : *Quod pro fide mors non sit fugienda*. Persistant dans sa conviction, et aimant mieux suivre sa conscience que les volontés d'un despote, il fut condamné à mort. Le 6 juillet 1535, il eut la tête tranchée sur la plate-forme de la prison. La fin de cet homme, que distingua toujours la sérénité d'une âme pure, d'un caractère gai, fut celle d'un sage, d'un martyr.

L'Utopie, son principal titre devant la postérité, est une production de sa jeunesse. Elle fut publiée en 1516, sous ce titre : *de Optimo reipublicæ statu, deque nova insula Utopia*, in-4, Louvain et Bâle, 1518, c'est-à-dire « du Meilleur des États possibles et de l'île, récemment découverte, d'*Utopie*. »

Ce livre, si souvent réimprimé et traduit en vingt langues, se divise en deux parties. Dans la première, paraît sur la scène un voyageur portugais, d'un rare mérite, Raphaël Hythlodée. L'auteur, envoyé en mission dans les Pays-Bas, le rencontre à Bruge, et s'entretient avec lui, devant d'autres personnes graves et instruites, de la meilleure constitution d'un État. Hythlodée se livre d'abord à une censure détaillée de la royauté féodale, qui organise tout l'ordre social en vue du métier des armes et pour la vie des camps. Il reprend plus vivement encore la législation anglaise, laquelle, dit-il, ne met aucune proportion entre les délits et les peines, appliquant la mort au vol, la prison à la mendicité, et imitant ces mauvais instituteurs qui aiment mieux battre leurs écoliers que les intruire et les amender. Je conseille non-seulement une répression plus humaine des crimes, mais l'emploi d'un ensemble de moyens propres à les prévenir, à empêcher leur développement, à étouffer leurs germes, en un mot, une meilleure économie sociale. « Si vous aviez séjourné dans cette île américaine, cette merveille la plus précieuse d'entre toutes les merveilles du nouveau monde, vous verriez que la raison et l'équité ne règnent que dans une société où l'égalité et la communauté sont souveraines, où tous les biens, appartenant à tous, n'appartiennent à personne. — Abolir la propriété individuelle, objectent les interlocuteurs, ce serait plonger tout le monde dans une misère commune : chacun s'efforcerait d'échapper à la loi du travail, n'étant excité ni par le besoin, ni par l'appât du gain ; chacun, se reposant sur l'application des autres, deviendrait paresseux. — Vous en jugeriez autrement, si vous aviez été dans l'empire d'Utopus! — De grâce, faites-nous donc connaître la situation et les institutions de ce singulier État! » La description de cet ordre social nouveau est l'objet du livre II.

L'île s'appelait autrefois *Abraxas*. Utopus, l'ayant conquise, lui donna son nom. Elle a la forme de la nouvelle lune, possède un port excellent et quarante-cinq villes belles et bien situées, dont la principale se nomme Amarote. Les maisons des paysans sont éparses dans des campagnes florissantes, chacune habitée par une famille d'environ quarante personnes et dirigée par un père de famille. Trente familles obéissent à un chef de tribu, à un phylarque. Chaque trentaine élit tous les ans son magistrat; et tous ces magistrats, c'est-à-dire un corps de deux cents phylarques, élisent pour prince le citoyen le plus digne, le plus utile à la patrie. La principauté est à vie. Les phylarques sont les conseillers du prince. Tous les ans aussi chaque famille envoie dans la ville vingt personnes, lesquelles sont remplacées dans les campagnes par vingt autres personnes; car tout le monde est tenu d'exercer l'agriculture. Les maisons des villes, avec leurs biens, sont adjugées par le sort à d'autres citoyens tous les dix ans.

Quoique tous les habitants sachent l'agriculture, chacun est pourtant obligé de choisir, au gré de ses goûts et de ses facultés, un métier, un art quelconque. Ceux qui se livrent à la même profession constituent une famille. Les magistrats veillent à ce que chacun travaille trois heures le matin, trois heures après midi. Dans la soirée, un repas en commun, exquis et abondant, réunit tout le monde. On peut employer à sa fantaisie le reste du temps ; la plupart le passent à suivre les cours publics que font les lettrés et les savants. Dans la salle du repas commun, l'on peut se divertir aussi par la conversation, la musique et des jeux ingénieux. Le but de la vie commune, après avoir acquis le nécessaire, consiste à avancer la liberté et la puissance de l'esprit. Comme chacun, hommes et femmes, travaille, et comme l'association rend le travail plus facile et plus productif, six heures d'occupations sérieuses suffisent parfaitement.

Les liens du sang ou du cœur forment la famille. Il est cependant bon qu'aucune famille ne se compose ni de moins de dix membres adultes, ni de plus de seize. On empêche la population de croître démesurément en fondant des colonies aux terres voisines. Au centre de chaque quartier se trouve un grenier, un marché commun. Chaque père de famille y apporte les fruits de son travail, et obtient en échange ce qui lui est nécessaire des productions d'autres familles. Personne ne songe à demander quelque chose d'inutile, parce que chacun peut toujours prétendre à ce dont il a besoin. Chaque quartier aussi a ses hospices et ses réfectoires communs Les femmes font le service de la cuisine. A la campagne, les familles vivent naturellement à part.

Les Utopiens regardent l'âme comme immortelle, comme destinée à une éternelle félicité. La vertu est la condition de cette félicité, et c'est pratiquer la vertu, que de vivre selon la nature et la raison, que de s'instruire et de se soutenir les uns les autres. Les plaisirs de l'esprit consistent dans la connaissance et l'activité, dans le souvenir et l'espérance ; ceux du corps, dans la santé et les jouissances de la vie matérielle. Dédaigner ces jouissances serait devenir ingrat envers la Divinité, qui ne permet de les sacrifier qu'à de plus grands biens. Voilà pourquoi les Utopiens sont forts, physiquement et moralement, dociles et habiles, bons et heureux.

Les femmes ne se marient pas avant leur dix-huitième année, les hommes après vingt et un ans. Le mariage est représenté comme une institution éternelle et sainte : le divorce est cependant pratiqué en cas d'adultère ou d'absolue incompatibilité d'humeur. Les délits sont répri-

més par le père de famille, les crimes par le magistrat. Les transgressions capitales entraînent la servitude. Ceux d'entre les esclaves qui s'amendent sérieusement sont rendus à la liberté. On expose en public les statues des hommes illustres, des bienfaiteurs du peuple pour aiguillonner la vertu des contemporains et de la postérité. Peu de lois : les mœurs y suppléent. Chacun soumet sa cause au magistrat, qui prononce sans appel. Point d'alliance expressément conclue avec les nations voisines, parce que la nature a uni les hommes aux hommes, et parce que la fraternité native, la bienfaisance mutuelle est le meilleur pacte entre individus et entre peuples. La guerre leur semble le fait des animaux, et la gloire militaire une chose honteuse. Ils savent pourtant défendre leur patrie les armes à la main, et ils sont redoutables au combat, aussi vaillants qu'adroits.

Quant à la religion, ils sont partagés en une foule de sectes. Chaque ville a son dieu, son genre de culte : ici l'on adore le soleil ou la lune, là quelque grand homme du passé. La plupart reconnaissent une Divinité invisible, éternelle, incompréhensible, et infiniment au-dessus de ce que l'espèce humaine peut concevoir, un moteur de l'univers, un père des hommes. Tous ces insulaires conviennent enfin qu'il existe un être supérieur à tout, dont la volonté est souveraine, qui a créé l'univers : voilà un sentiment uniforme et général. En quoi ils diffèrent, c'est que cet être n'est pas compris, ni même adoré de la même manière par toute l'île. Chacun choisit ce qui lui plaît pour type de la Divinité ; chacun déifie ses besoins, ses convictions, ses préjugés : aussi un grand nombre d'Utopiens ont-ils embrassé le christianisme. Ceux qui ne l'ont pas embrassé n'en respectent pas moins les chrétiens, les traitant en frères, en compatriotes, en membres de la société humaine. Nul fanatisme, nulle querelle sanglante. Utopus avait fait une ordonnance pour établir la liberté religieuse : « Permis à chacun, dit-il, de professer le culte qu'il croit le meilleur ; permis de déduire les fondements et les motifs de sa foi, pourvu qu'il le fasse en paix, modestement, sans déchirer les croyances d'autrui. Si quelqu'un tente d'attirer à sa conviction tel de ses concitoyens, mais qu'il voie celui-ci tenir ferme et résister, défense expresse de faire la moindre violence à son antagoniste ; et s'il était assez hardi pour violer cette loi, condamnation à l'exil ou à l'esclavage. » Personne ne sait avec certitude comment la Divinité veut être adorée ; tandis que rien n'est plus certain que l'autorité du bon sens et de l'équité, que le droit et le devoir de la tolérance.

Tous ces usages, toutes ces mœurs reposent sur ces trois fondements : partage absolu des biens et des maux entre les citoyens ; — amour ferme et universel de la paix ; — mépris de l'or et de l'argent.

Tel est le plan général de la société d'Utopie ; mais où est cette Utopie? « Il m'est honteux, dit Th. Morus, de ne pas connaître la mer où est située une île de laquelle j'ai tant de choses à conter. » Aussi nommait-on, dès le XVIe siècle, cet empire privilégié l'État de *Nullepart*, l'*Udepotie* (οὐδέποτε, en aucun temps, en aucun lieu). « A force de m'informer, écrit Budée, j'ai découvert que l'Utopie est située au delà des bornes du monde connu : c'est une *île fortunée* qui n'est peut-être pas loin des *Champs Élysiens.* » (Lettre à Luphet, 1517, 13 juillet.) L'*Utopie* a servi de modèle et de source d'inspiration à une nombreuse classe d'écrits, tels que la *Cité du Soleil* de Campanella, l'*Océana* de Harrington, la *Salente* de Fénelon. L'*Utopie* elle-même n'est qu'une imitation ; elle est fille de la *République* de Platon.

Thomas Morus, il est vrai, va plus loin que l'auteur de la *République.* Il abolit l'égalité des conditions, accorde une absolue liberté de conscience et de foi, fonde un État et non une ville imaginaire, et prétend concilier la communauté des biens avec le mariage et la vie de famille. Mais il part aussi de ce principe souverain, que la propriété individuelle, le *mien* et le *tien*, est l'unique cause des désordres et des maux de la société. Même sort pour l'une et l'autre constitution : Morus lui-même craint que sa république n'ait la même destinée que celle de Platon (Préface).

Soumettre ce travail à une analyse philosophique, à un examen d'économiste, serait peine perdue. « Comment démêler, dans des productions de ce genre, ce qui est l'expression exacte des convictions de l'auteur, et ce qui doit être mis sur le compte de l'imagination?... On ne discute point des rêves. » (M. Ad. Franck, *le Communisme jugé par l'histoire*, p. 43 et suiv.)

Ajoutons seulement que ce sont rêves d'homme de bien, douces et aimables chimères de philanthrope et de sage. Ajoutons qu'un agréable parfum de la science antique et de la charité chrétienne se mêle, dans ce livre célèbre, à la généreuse censure d'une foule d'abus que la barbarie du moyen âge avait introduits dans les tribunaux et les codes, dans les mœurs et les coutumes de l'Europe au XVIe siècle. Ajoutons enfin que dans cet âge d'intolérance théologique et de fureur religieuse, l'Utopie fit entendre, plus hautement que nulle autre critique sociale, le langage de la tolérance, de la justice, de la fraternité humaine. Par ce dernier trait, l'ouvrage de Morus se distingue honorablement de bien d'autres écrits, éclos à diverses époques, sous la même inspiration et dans les mêmes desseins.

En créant le mot d'*Utopie* (οὐ, négation, et τόπος, lieu), Morus a lui-même fait la critique la plus fine des vues et des tableaux qu'il développe. Ce mot grec veut dire une chose qui n'a point place sur la surface de notre globe, qui habite uniquement les espaces de l'imagination, le monde de la rêverie solitaire, le monde de l'impossible, l'empire de la fable et non celui de l'histoire. L'ancien nom d'Utopie, *Abraxas*, n'est pas moins significatif : c'est un nom mystérieux, magique, mystique, une sorte de talisman oriental, par conséquent quelque chose d'étranger aux conditions réelles de la nature et de l'humanité. Dans l'un et l'autre terme, perce l'ironie habituelle au caractère de Morus, se riant à l'avance avec douceur de la crédulité de quelques lecteurs naïfs et idolâtres du merveilleux. Morus se souvenait trop bien que la loi agraire n'avait eu, même à Rome, qu'un jour de vie. — On pourra consulter C. Dareste, *Th. Morus et Campanella*, Paris, 1843, in-8 ; — Baudrillart, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8 ; — A. Franck, *Réformateurs et publicistes*, Paris, 1864, in-8. C. Bs.

MORUS (Henri), voy. MORE.

MOSCHUS ou **MOCHUS** DE SIDON, prétendu philosophe phénicien, antérieur à la guerre de Troie et à qui l'on attribue l'invention de l'hypothèse des atomes. L'existence de ce personnage, que quelques-uns, à cause de la ressemblance de nom, ont voulu reconnaître même dans Moïse, n'a pas d'autre fondement que le témoignage de Posidonius rapporté par Strabon (liv. XIV) et par Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, lib. IX). Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, nous assure avoir connu les suc-

ces écrits de Moschus, mais personne n'a pu nous en apprendre davantage ni sur l'homme ni sur son système. Diogène Laërce (liv. II, ch. cxxvi) nous parle d'un autre philosophe du nom de Moschus, probablement plus réel que le précédent et qui aurait été le disciple de Phédon.

X.

MOUVEMENT (Idée du). L'idée du mouvement joue un rôle considérable dans un certain nombre de sciences. Elle est d'abord l'objet spécial d'une science entière, la mécanique, qui détermine les lois générales du mouvement, et nous apprend à le mesurer. Elle entre ainsi dans les sciences mathématiques. Dans la métaphysique, la recherche des principes et de l'essence du mouvement, de ses conditions générales, de sa possibilité, de son rapport avec la nature finie ou infinie, a occupé principalement les philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote, et aussi, avec moins de sollicitude, quelques philosophes modernes. Enfin la psychologie s'applique à rendre compte de l'idée du mouvement, de ses sources, de son origine, de ses conditions, de ses applications. C'est en elle que toutes les sciences qui traitent du mouvement doivent chercher leurs principes.

Nous dirons quelques mots seulement des théories les plus célèbres auxquelles le problème du mouvement a donné lieu en métaphysique. Le premier philosophe qui, dans l'antiquité, ait été frappé du fait et de l'idée du mouvement, a été Héraclite. Il s'en préoccupa au point de ne plus voir que du mouvement dans la nature. « Il retrancha de toutes choses, dit Plutarque, le repos et la stabilité : car cela n'appartient qu'aux morts. » Pour lui, tout était dans un mouvement ou un changement perpétuel ; car il est à remarquer que dans la métaphysique ancienne le mouvement (ἡ κίνησις) embrasse à la fois le mouvement dans le lieu et le changement proprement dit. Cet excès de la philosophie d'Héraclite eut son contre-poids dans un excès contraire. Tandis qu'il refusait aux choses toute permanence, toute existence véritable, la philosophie d'Élée niait d'une manière absolue la réalité et la possibilité du mouvement. Parménide, la tête de l'école, établissait cette thèse, en partant des principes généraux de sa doctrine ; Zénon, son disciple favori, en réduisant à l'absurde la thèse contraire par des objections célèbres ; enfin, les philosophes de l'école de Mégare, héritiers directs de Parménide et de Zénon, niaient aussi, à leur manière, la possibilité du mouvement, puisqu'ils méconnaissaient la distinction établie par Aristote entre la puissance et l'acte : pour eux il n'y avait de possible que le réel et l'actuel, ce qui revient à nier le mouvement ; car cela seul se meut, qui devient ce qu'il n'était pas auparavant. Platon fut, dans la métaphysique ancienne, un grand conciliateur. Il n'admit ni le mouvement perpétuel d'Héraclite, ni l'immobilité absolue de Parménide, et reconnut la nécessaire coexistence du mobile et de l'immobile, comme de l'unité et de la multiplicité, et de ce qu'il appelle, avec Parménide et les philosophes de ce temps, l'être et le non-être. Il n'a pas essayé une déduction rigoureuse de l'idée du mouvement ; on peut seulement affirmer qu'il la rattachait au non-être, à ce principe obscur qu'il désigne souvent sous le nom de matière (ὕλη) ou d'infini (ἄπειρον), c'est-à-dire au principe de tout ce qui est imparfait, irrégulier, changeant. Mais Platon n'explique pas d'une manière assez précise cette dérivation. Il a laissé ce soin à son plus grand disciple et adversaire, Aristote. Pour Aristote, le mouvement est un fait de la plus haute importance et qui domine toute la philosophie. C'est le mouvement qui est son point de départ : car il se place, dès l'abord, au sein de la nature ; et la nature n'est pour lui que l'ensemble des choses qui se meuvent. Ainsi le mouvement est le fait caractéristique de la nature et, par conséquent, le premier fait dont il faut partir pour s'élever au delà. L'analyse du mouvement met Aristote en possession de tous ses principes. Quels sont les éléments et les conditions du mouvement dans le mobile d'abord, et en dehors du mobile ? Quand un objet se meut, il passe d'un certain état à un autre état dont il était précédemment privé. Pour que ce passage ait lieu, il faut qu'il y ait dans l'objet même une certaine puissance d'acquérir les qualités qu'il ne possède pas encore ; il faut que ces qualités, dont il est actuellement privé, soient cependant contenues en lui d'une certaine manière ; elles y sont, dit Aristote, *en puissance*, δυναμικῶς, et cette capacité de l'objet de devenir tel ou tel est la puissance (δύναμις). Lorsque le mouvement est accompli, l'objet possède alors réellement et *en acte* (ἐνεργητικῶς) la qualité qu'il n'avait auparavant qu'en puissance ; cette qualité devient sa *forme* (εἶδος), et l'état de l'objet, en tant qu'il a telle ou telle forme déterminée, est l'acte (ἐντελέχεια). Ainsi les deux éléments constitutifs du mouvement sont la puissance et l'acte ; mais non pas la pure puissance ni le pur acte : car la puissance qui ne sortirait pas de son indétermination serait aussi immobile que l'acte qui serait arrêté à jamais dans une détermination précise. Chaque moment du mouvement est une actualisation de la puissance : c'est la puissance qui devient acte. Le mouvement est donc le rapport, le terme moyen de la puissance et de l'acte ; il est, pour employer l'expression d'Aristote, l'entéléchie (acte) du possible en tant que possible (ἐντελέχεια τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν). Outre les principes internes et constitutifs du mouvement, Aristote établit encore deux principes externes, la cause efficiente du mouvement et la cause finale ; mais ce serait sortir de notre sujet que d'entrer dans une analyse de ces principes, du second surtout, qui est le point culminant de la métaphysique péripatéticienne. Après Aristote, il n'y a rien de considérable sur le mouvement dans l'antiquité, au moins rien qui mérite d'être signalé dans cette rapide esquisse. Dans les temps modernes, nous remarquerons seulement les théories de Descartes et de Leibniz. Pour Descartes, comme pour Leibniz, tous les mouvements peuvent s'expliquer d'une manière mécanique, c'est-à-dire peuvent se ramener à des lois mathématiques, et sont mesurables par le calcul. Mais ces deux philosophes diffèrent en ce que Descartes refuse aux éléments de la matière toute capacité de produire en eux-mêmes ce mouvement, et leur fait imprimer le mouvement par un premier moteur qui le leur conserve par une action continue ; tandis que, selon Leibniz, les éléments, après avoir reçu un premier mouvement, retiennent la capacité de se mouvoir et ont en eux le principe de leurs modifications.

Maintenant laissons de côté les systèmes divers de la nature, les principes, les conditions, les espèces du mouvement, et arrêtons-nous un instant à l'explication psychologique de l'idée du mouvement. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous apercevons le mouvement des corps par deux de nos sens, la vue et le toucher. Mais l'école de Condillac, de même que l'école écossaise, a fait remarquer avec raison que souvent les perceptions qui nous paraissent le plus naturelles nous sont données par l'habi-

tude; que celles que nous rapportons à un sens sont originairement fournies par un autre sens. Recherchons donc si la notion de mouvement est une de ces notions qu'Aristote appelait *communes*, ou de celles qu'il appelait *propres*, selon qu'il les rattachait à un sens ou à plusieurs.

C'est une des questions les plus délicates de la psychologie, que de déterminer exactement ce que nous percevons à l'origine par la vue. Certaines expériences faites au XVIII[e] siècle sur les aveugles-nés avaient conduit à penser que l'œil ne perçoit d'abord que la couleur, et que la profondeur, la distance, la forme, l'étendue même ne sont pour la vue que des perceptions acquises dues aux associations de la vue et du toucher. Nous ne savons si cette thèse est aussi solide qu'elle l'a paru. Que l'œil ne juge pas originairement des distances comme il le fait plus tard, cela est indubitable, car chacun de nos sens est obligé de faire son éducation, même pour les connaissances qui lui sont propres; qu'il ne mesure pas du premier coup les diverses profondeurs, cela doit être : nous accorderons même qu'il n'aperçoit pas d'abord les profondeurs et les distances, et que toutes choses lui apparaissent sur une surface plane. Mais si l'œil perçoit d'abord la couleur, nous ne pouvons pas admettre qu'il ne perçoive pas l'étendue (car qu'est-ce qu'une couleur non étendue?), et s'il perçoit l'étendue colorée, qu'il ne perçoive pas la forme et la figure, qui sont déterminées par les diverses distributions de lumière et de couleurs; et percevant la forme et la figure, qu'il ne perçoive pas la situation, c'est-à-dire les rapports des corps entre eux : car c'est uniquement le rapport des limites du corps qui fixe leur position respective. Ainsi, l'œil, selon nous, sans l'intervention d'aucun autre sens, perçoit naturellement, d'une manière plus ou moins confuse, selon que l'organe est plus ou moins exercé, la couleur, l'étendue, la forme, la situation. Il perçoit donc aussi le mouvement : car le mouvement n'est que le changement de situation des corps, c'est-à-dire le déplacement de leurs rapports, et de même que les rapports de situation sont saisis par la vue, de même la vue doit saisir les modifications que subissent ces rapports : dans l'un et dans l'autre cas, c'est par la couleur, par l'arrangement ou le déplacement des couleurs que le repos ou le mouvement deviennent visibles. Nous rencontrons là une première origine de l'idée de mouvement.

L'idée de mouvement a encore une autre source, parce que l'idée d'étendue a elle-même une autre source. Lorsque notre main ou quelque autre partie de notre corps presse les objets qui nous environnent, nous sentons une certaine suite de points résistants, qui, attachés les uns aux autres d'une manière continue, représentent à notre esprit la même idée que nous fournissait la vue dans l'expérience précédente, c'est-à-dire celle d'une certaine juxtaposition dans l'espace de parties, soit colorées, soit résistantes, en d'autres termes de l'étendue. Les organes de la vue et du toucher sont les canaux par lesquels s'introduit dans notre esprit l'idée une de l'étendue, se manifestant tantôt par la couleur, tantôt par la résistance. Mais si la vue nous donnait déjà une certaine perception des formes, le toucher nous en communique une perception plus vive et plus précise : car, pouvant se mettre en contact immédiat avec les objets mêmes, il en peut suivre les contours, et en constater les limites, non ces limites toutes superficielles que nous donne la vue, et qui ne sont jamais, comme l'a montré Reid dans la *Géométrie des visibles*, que des limites de surfaces planes, mais les limites du corps dans toutes les dimensions; d'où il suit que le toucher a seul le privilége de nous faire connaître la forme complète des corps. Il nous donne en même temps leur situation, toujours déterminée, comme nous l'avons vu, par leurs rapports avec les corps environnants. Or, le toucher, en passant d'un corps à un autre, après en avoir parcouru tous les contours, détermine d'une manière plus précise que la vue, la situation réelle des objets. Lorsque ces rapports des corps viennent à changer, lorsque leurs limites respectives se déplacent, le toucher en est immédiatement averti, et il a la perception du mouvement. Ainsi la perception du mouvement se rattache à la perception de la situation, de la figure, de l'étendue, qualités que le toucher connaît seul d'une manière complète, dont la vue juge seulement par rapport aux plans et aux surfaces, mais qui, étant connues par l'un et l'autre sens d'une manière commune quoique diverse, permettent de rapporter aussi à l'un et à l'autre la perception commune du mouvement.

Nous devons maintenant, pour compléter cette esquisse, dire quelques mots des concepts qui s'unissent nécessairement au concept du mouvement : je veux parler de l'idée d'espace et de l'idée du temps. Nous ne pouvons percevoir aucun mouvement sans concevoir qu'il a lieu dans l'espace, qu'il détermine et occupe une certaine portion d'espace. Le mouvement nous représente ainsi sensiblement l'espace, que nous ne concevons qu'idéalement. De plus, il nous sert à le mesurer. C'est en nous portant successivement d'un point à un autre que nous pouvons mesurer une grande étendue. La première mesure, celle qui paraît devoir être considérée comme l'origine de toutes les autres, la main, a dû d'abord être ouverte et portée successivement sur toute l'étendue de l'objet dont on voulait connaître la mesure : les différentes ouvertures de la main étaient les subdivisions de l'unité de mesure, et le nombre de fois que la main se répétait elle-même donnait les multiples de cette même unité. C'est ainsi que le mouvement a été le principe de la mesure. Sans le mouvement, nous aurions bien une idée générale de l'étendue : nous n'apprendrions pas à estimer, à calculer, à comparer les diverses parties de l'étendue. La seconde idée qui se rattache à l'idée de mouvement est celle de durée et de temps. De même que le mouvement ne peut avoir lieu que dans l'espace, il ne peut avoir lieu aussi que dans le temps : il est lui-même une succession, et il diffère à peine du temps. Si l'on peut dire que l'espace se représente par le mouvement, le temps se représente bien plus nécessairement encore par le mouvement : car, quoique nous ayons la conception du temps, nous n'en avons pas la perception hors de la succession, c'est-à-dire du mouvement. Le mouvement est aussi la mesure du temps : c'est par les divisions des mouvements que nous marquons la division des temps, et par la succession des mouvements, la succession des temps. Non-seulement le mouvement est pour nous le signe de l'espace et le signe du temps, et la mesure de l'un et de l'autre, il est encore le lien par lequel ces deux idées s'associent dans notre esprit. En effet, il n'y a pas de rapport direct et immédiat entre l'espace et le temps : ce sont deux idées analogues, mais non semblables; elles se développent parallèlement sans se rencontrer jamais : car l'idée d'espace enveloppe le monde des corps; l'idée de temps le monde des esprits. Elles sont, l'une et l'autre, la condition inévitable de la perception des phénomènes internes ou externes; mais elles se conçoivent aisément l'une sans l'autre, et même demandent un effort divers

de l'esprit pour être conçues l'une et l'autre. Mais aussitôt que le mouvement s'introduit, les deux idées se rattachent l'une à l'autre par une chaîne indestructible : car elles lui sont aussi indispensables l'une que l'autre; il est donc leur point de rencontre, la limite indivisible où elles se touchent sans se confondre, l'intermédiaire qui leur sert de mesure commune et leur permet de se servir l'une à l'autre de mutuelle mesure; enfin, pour employer le langage de Kant, le schème commun où elles se réunissent dans notre esprit.

Quant à la réalité du mouvement, ce n'est pas une question pour les écoles qui considèrent l'expérience comme un moyen légitime de connaître. Les objections contre la possibilité du mouvement ont un intérêt piquant pour les métaphysiciens; elles n'ont pas de valeur aux yeux du psychologue. L'axiome scolastique est ici de toute vérité : *Ab actu ad posse valet consequentia :* « De l'acte au pouvoir la conclusion est légitime. » Diogène le Cynique mit cet argument en action, quand il marcha devant Zénon pour répondre à ses sophismes contre la réalité et la possibilité du mouvement. Les raisonnements qui se tirent de considérations abstraites et portent sur l'essence des êtres ne doivent pas prévaloir, d'après la méthode scientifique moderne, contre l'autorité d'un fait. Les objections de Zénon contre le mouvement se fondent toutes sur la divisibilité à l'infini de la matière, c'est-à-dire qu'elles supposent résolue la question de l'essence des corps, question des plus difficiles et des plus obscures, sinon tout à fait insoluble pour l'esprit humain. Quelle peut être la valeur d'une difficulté toute métaphysique contre une expérience positive? et si nous devons nier cette expérience, sur quoi nous fonderons-nous pour reconnaître l'autorité de la raison, à laquelle nous aurons sacrifié l'expérience? D'ailleurs il a été répondu et philosophiquement et mathématiquement aux sophismes de Zénon, reproduits plus tard par Bayle avec complaisance. Le vice général de ces sophismes consiste à argumenter de l'étendue géométrique et abstraite contre l'étendue réelle; il consiste aussi dans l'ignorance des lois et des conditions de l'infini mathématique. Mais nous ne devons pas même effleurer ces problèmes, qui touchent aux points les plus délicats et les plus profonds de la métaphysique. Consultez : la *Physique*, la *Métaphysique*, les *Parva naturalia*, d'Aristote; — la *Philosophie spiritualiste de la nature*, de M. H. Martin, Paris, 1849, 2 vol. in-8. Voy. en outre les articles de ce Dictionnaire consacrés à Héraclite et aux principaux philosophes des écoles d'Élée et de Mégare. P. J.

MOYEN-TERME, voy. SYLLOGISME.

MURATORI (Louis-Antoine), né dans la Modénèse le 21 octobre 1672, mort le 23 janvier 1750, le plus savant historien de l'Italie au XVIII[e] siècle, appartient à la philosophie par plusieurs ouvrages remarquables, mais surtout par l'esprit de sagesse et d'impartialité dans lequel il accomplit ses travaux gigantesques. Bibliothécaire à Milan, puis à Modène, également habile en histoire, en droit, en théologie, en littérature, il a publié près de quarante volumes in-4. Nul n'a suivi avec plus de patience d'arides recherches sur l'antiquité classique et le moyen âge, nul n'a fait au jour un plus grand nombre de documents et de monuments, de mémoires et de chroniques, des *Anecdota*, *Annales*, *Antiquitates*, etc. Peu de philologues ont traité la littérature agréable avec autant de goût qu'il en a apporté dans son livre *Della perfetta poesia italiana*. Peu de critiques ont raisonné avec moins de passion et de prévention, et peu de théologiens d'Italie ont envisagé le droit de l'Église avec plus d'indépendance, avec plus de hardiesse. Muratori se constitua l'avocat de la tolérance dans un écrit curieux : *De ingeniorum moderatione in religionis negotio;* l'adversaire de la superstition, dans un autre écrit, plus fin et plus utile encore, *De nævis in religionem incurrentibus*. Avec quelle chaleur il représentait, en 1749, aux souverains, la glorieuse nécessité de rendre heureux leurs peuples, en leur adressant son livre *Della publica felicità oggetto de' buoni principi!* Avec quelle fermeté il s'énonçait sur la juridiction temporelle de l'Église, sur les décrets du concile de Trente! Il lui fallut l'active et constante protection du sage Benoît XIV pour n'être pas cité devant l'inquisition.

C'est en étudiant les travaux philosophiques de Muratori qu'on est frappé de ces qualités. Ces travaux consistent principalement dans les traités suivants : 1° *De la puissance de l'imagination humaine, Della forza della fantasia umana* (2[e] édit., 1753). 2° *Des forces de l'entendement humain, ou Réfutation du pyrrhonisme, Delle forze dell' intendimento umano, osia il pirronismo confutato* (3[e] édit., 1756); 3° *La philosophie morale exposée à la jeunesse. La filosofia morale esposta e proposta a i giovani* (2[e] édit., 1737).

Dans ces trois écrits, Muratori s'attache à montrer en général que notre âme n'est point naturellement et radicalement impuissante à connaître le vrai, à désirer et à faire le bien, qu'elle est douée au contraire d'une activité essentielle et féconde. Le point de départ de sa morale, de cette étude qu'il appelle la science des sciences, le livre des livres, c'est le *Connais-toi toi-même*. En s'observant soi-même, l'on arrive à démêler dans cet instinct primitif et commun qui est l'*amour de soi*, plusieurs genres de besoins et de désirs, *appetiti*. Ces désirs, ces besoins sont autant de principes d'activité, autant de motifs différents, mais qui tendent tous à un même but, à savoir, le bonheur. La vertu, cependant, est seule capable de nous donner le bonheur, parce que seule elle répond à l'ordre voulu, établi, maintenu par Dieu, c'est-à-dire au bien. C'est cet ordre conçu par notre esprit sous un triple aspect, la justice, la bienfaisance, la religion, qui doit présider à notre vie morale, régler nos désirs, nos volontés, et éclairer notre amour-propre. Gouverné par cette loi suprême, tout amour personnel et aveugle se transforme en cette possession de soi-même, qui est la vraie puissance de l'homme. Muratori développe cette théorie en s'appuyant sur Platon, Plotin, Marsile Ficin, sur Descartes enfin et ses disciples, défendus en ce moment même par Venturelli, son ami, contre le bibliothécaire Agnani de Rome.

Les mêmes auteurs, Malebranche surtout, inspirent Muratori dans son traité *de l'Imagination*. Prenant ce mot dans une très-large acception, il entend par imagination la faculté qui fournit à l'entendement toutes sortes d'images, de perceptions sensibles, la plupart de ses matériaux : c'est le magasin de l'intelligence, dit-il. Aussi remplace-t-il la formule de l'école, *les sens et l'entendement*, par celle-ci : *l'imagination et l'entendement, la fantaisie et la raison*. L'imagination est l'intermédiaire entre le monde physique et le monde intelligible, le représentant de l'un devant l'autre. En fidèle organe de la philosophie italienne (voy. PHILOSOPHIE ITALIENNE), il considère cette faculté comme l'un des plus puissants moyens d'atteindre aux mystères de la création, aux profondeurs de la nature divine et humaine. A cet égard aussi, il dépasse infini-

ment le timide médecin d'Anvers, Thomas Fienus, dont le *De viribus imaginationis* lui avait servi de guide. De même que l'amour de soi, l'imagination exige une règle et un frein. Pour qu'elle reste cet ouvrage merveilleux de Dieu, il lui faut subir l'empire de la loi religieuse et morale.

Ce même empire, Muratori veut l'imposer au pyrrhonisme autant qu'au matérialisme. Le pyrrhonisme, il le combat dans tous ses écrits, mais principalement dans le *Traité des forces de l'entendement humain*, qu'il oppose au *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, de Huet. Muratori est tellement surpris qu'un pareil écrit puisse être l'œuvre d'un prélat, qu'il hésite à l'attribuer à l'évêque d'Avranches. Et cependant il avoue qu'en l'examinant de près, il ne peut s'empêcher d'y reconnaitre la main qui a écrit la *Censura philosophiæ cartesianæ* : « Le doute absolu et universel, prêché et justifié par un ecclésiastique chrétien, quel scandale pour l'Église catholique! Il est manifeste que ce savant docteur avait été, dans ses dernières années, atteint de folie (p. 11 et 17). S'il n'eut pas l'esprit malade, nous sommes obligé de l'appeler un personnage double » (p. 186). Quoi qu'il en soit, il importe de repousser rudement ce prétendu *doute chrétien*, plus erroné et plus malfaisant, plus dangereux pour la religion et la science à la fois, que les erreurs de l'incrédulité et d'une immoralité systématique. Afin de le mieux combattre, Muratori met le sceptique français en contradiction, non pas avec Descartes, son ennemi, mais avec Gassendi même, son ami. Il montre avec une évidence irrésistible que la modération dans le dogmatisme garantit des écarts reprochés aux dogmatiques, en même temps qu'elle anéantit le pyrrhonisme : c'est l'esprit critique qui préserve également d'excès si contraires. Le bon usage de la raison et l'amour sincère de la vérité et de la sagesse conduisent nécessairement à une connaissance certaine de Dieu et de ses œuvres, de l'humanité et de l'univers. Le pyrrhonisme est une généralisation fausse, exorbitante. C'est là ce que Muratori développe à travers onze chapitres dont voici les sommaires : 1° les pyrrhoniens font un abus étrange des saintes Écritures et de la théologie chrétienne, pour soutenir l'incapacité de l'homme à découvrir la vérité ; 2° ils ont tort de discréditer la fidélité des sens de l'homme ; 3° ils font une guerre absurde aux facultés de notre entendement ; 4° ils refusent injustement à l'homme le criterium du vrai ; 5° ils se trompent en induisant des dissentiments des philosophes à l'impossibilité de connaître la vérité ; 6° ils avancent une prétention énorme en soutenant qu'il faut toujours douter de toutes choses ; 7° par cette maxime, ils détruisent non-seulement toute philosophie, mais la foi chrétienne ; 8° ils ne sauraient empêcher l'homme de savoir avec certitude une infinité de choses ; 9° ils prétendent en vain connaître le probable, et réduisent l'homme à l'état d'animal ; 10° ils n'ont pas le droit de soutenir que leur doctrine prépare l'homme à recevoir la foi chrétienne ; 11° ils ne réussissent qu'à une seule chose, à éteindre les lumières et le savoir. Muratori poursuit son adversaire avec ce sens net et pratique que le cardinal Gerdil appelait l'*esprit législateur*. Ce n'est pas qu'il soit dogmatique aveugle : il veut, au contraire, qu'on doute, mais à propos et sans exagération. « Nul système, dit-il, nulle opinion ne peut nous donner la science parfaite et une certitude absolue; et si notre intelligence se pare quelquefois des apparences du vrai, elle fait comme le pauvre qui se nourrit et s'habille comme il peut, et non pas comme il voudrait. » C'est là ce qu'il nomme le sentiment d'un philosophe chrétien et d'un sage ; et ces termes sont d'autant plus remarquables qu'il les oppose à un *théologien scolastique*.

La philosophie chrétienne est le dernier degré de la science humaine, qui en a trois : la philosophie rationnelle, la philosophie morale, la philosophie chrétienne. La première apprend à bien penser, à connaître le vrai et le vraisemblable ; la seconde, à bien vivre, à connaître le bien et à le pratiquer ; la troisième, à vivre heureusement, *beatamente*, encore après cette vie terrestre. Il existe deux éditions des *Œuvres complètes de Muratori* : Arezzo, 1767-80, 36 vol. in-4 ; Venise, 1790-1810, 48 vol. in-8. C. Bs.

MUSONIUS (*Caïus Rufus*), philosophe stoïcien, naquit à Bolsenium en Étrurie, aujourd'hui Bolsena, au commencement du premier siècle de l'ère chrétienne. Il était de l'ordre des chevaliers, et se livra dès sa jeunesse à l'étude de la philosophie, principalement à celle du Portique, dont l'austère morale convenait le mieux à son caractère. Employé aux fortifications de Rome sous le règne de Néron, il se rendit suspect à la cour de ce prince et fut exilé dans l'île de Gyare, ce qui était alors le dernier degré de la disgrâce. Après la mort de Néron il revint à Rome, et, ayant pris parti pour Vitellius contre Vespasien, il fut du nombre des députés qui allèrent demander la paix au camp du vainqueur. La tranquillité étant rétablie dans la capitale de l'empire, Musonius se fit beaucoup d'honneur en vengeant la mémoire de son ami, Barea Soranus, injustement condamné à mort sur les accusations calomnieuses d'Egnatius Céler ; mais c'est par là même, sans doute, qu'il s'attira les persécutions de Domitien. Obligé de fuir une seconde fois de Rome, il disparaît dès ce moment dans une complète obscurité.

Musonius, comme la plupart des Romains qui appartenaient à la même école, fut un philosophe pratique plutôt qu'un penseur : aussi n'avons-nous conservé de lui que quelques rares fragments disséminés chez différents auteurs, et un petit nombre de maximes rapportées par Stobée et par Aulu-Gelle. Voici celles de ces maximes qui nous ont paru les plus dignes d'être citées. Musonius désapprouvait le suicide, le suicide si admiré de Thraséas ; il pensait que tous les maux de cette vie sont indifférents, et que la résignation doit être la première de nos vertus. Mais à la résignation doivent se joindre, selon lui, l'austérité, le désintéressement, la chasteté et la tempérance. Il voulait, pour qu'on ne fût point tenté de s'écarter du bien, que chacun de nos jours fût regardé comme le dernier. Il recommandait qu'on ne laissât pas échapper l'occasion de mourir avec honneur, de peur qu'on ne la retrouvât plus. Il enseignait le pardon des injures, assurant que le seul moyen de se faire respecter des autres est de se respecter soi-même. Partout, disait-il, on peut être heureux, parce que partout on peut être vertueux. Un prince de Syrie, qui était venu jouir de sa conversation, lui demandant ce qu'il pourrait faire pour lui, il répondit, mieux inspiré que Diogène : « C'est de profiter de ce que vous venez d'entendre. » Il conseillait à tout le monde, et même aux philosophes, de se marier. « Le mariage, disait-il, est conforme à la nature et nécessaire à la conservation des sociétés. » Saint Justin met ce philosophe au nombre des stoïciens qui ont le mieux écrit sur la morale. Tous les fragments qui subsistent de Musonius ont été recueillis par Moser et publiés, avec une notice biographique, dans les *Studien* de Creuzer et de Daub, Francfort et Heidelberg, 6 vol.

in-8, 1809-1819, t. VI. Un autre recueil plus complet que le premier en a été fait par Peerlkamp : *Musonii Rufi, philosophi stoici, reliquiæ et apophthegmata*, in-8, Harlem, 1822. On peut consulter aussi les deux dissertations suivantes : Burigny, *Mémoire sur le philosophe Musonius*, dans le tome XXXI des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — Niewland, *Dissertatio, præs. D. Wyttenbachio, de Musonio Rufo, philosopho stoico*, in-4, Amst., 1783.

Un autre philosophe du nom de Musonius a existé à peu près dans le même temps que le précédent, et a souvent été confondu avec lui : mais celui-là appartient à l'école cynique et était originaire de Babylone, d'où lui est venu le surnom de Babylonien. Origène, dans le troisième livre de son ouvrage contre Celse, ne craint pas de le placer à côté de Socrate. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il fut persécuté par Néron à cause de la hardiesse de son langage, et que, du fond de la prison où il fut enfermé, il entretint une correspondance avec Apollonius de Tyane. Ses lettres nous ont été conservées par Philostrate (liv. IV, ch. XLVI) dans la biographie d'Apollonius. Voy. la bibliographie de l'article APOLLONIUS. X.

MUTI (François), né vers 1550 à Casal di Apigliano, mort au commencement du XVIIe siècle, fit ses premières études dans la capitale de la Calabre, à Cosenza, et les continua à Naples et à Rome. Il vécut ensuite dans la plupart des grandes villes et des universités d'Italie, se distinguant partout et voyant grandir sans cesse la renommée d'un vaste et solide savoir. Ce fut un de ces promoteurs infatigables de l'esprit d'examen et d'investigation qui commencèrent par secouer le joug de l'école et d'Aristote, pour s'affranchir plus tard de toute autorité absolue en matière de science. Au chef de l'école il opposa la philosophie de son compatriote Telesio, qu'il défendit à plusieurs reprises contre plusieurs sortes d'adversaires. Il fut de même un chaud et habile avocat de quelques autres amis, tels qu'Antoine Persio, François Patrizzi, Thomas Campanella. Il soutint l'antipéripatéticien Patrizzi dans ses disputes avec Jacques Mazzoni de Florence, défenseur de la morale d'Aristote, aussi bien que dans sa querelle avec Théodore Angeluzzi, professeur de médecine et de philosophie à Padoue, défenseur de la physique d'Aristote.

Son ouvrage le plus remarquable est dirigé contre Angeluzzi, et dédié à Bernardino Telesio. En voici le titre : *Francisci Muti Consentini disceptationum libri quinque, contra calumnias Theod. Angelutii in maximum philosophum Franc. Patritium* (in-4, Ferrare, 1589).

Dans cet écrit, non moins remarquable par l'érudition que par la dialectique, et que Bayle, à cause de ce double avantage, attribue à Patrizzi même, Muti accuse Aristote des torts suivants : 1° son système est confus, obscur, sans ordre ni scientifique ni pratique ; 2° en théologie, il est impie ; 3° sur les principes des choses, et la nature du ciel, il est faux et vain ; 4° il est erroné à l'égard des doctrines sur le vide, le mouvement, l'intelligence première, la division de l'âme, etc. Beaucoup d'autres reproches accompagnent ou suivent ceux-là. Le quatrième livre est spécialement consacré à l'examen également sévère, et même passionné, de la *Métaphysique* d'Aristote. Un parallèle excellent entre cette métaphysique et celle de Platon termine ce livre intéressant. Le cinquième livre traite de la matière, de la nature, et plus encore de l'Être des êtres, de Dieu. Platon et même Pythagore y sont préférés au Stagirite.

On peut regretter, en lisant cet ouvrage plein de sagacité et de savoir, que l'auteur ait suivi pas à pas, combattu pied à pied, son adversaire de Padoue. Malgré ce défaut, il sera toujours utile à ceux qui voudront étudier la grande et féconde lutte du XVIe siècle contre la scolastique. Il est indispensable à qui désire connaître l'histoire des doctrines de Patrizzi et de Telesio. C. Bs.

MUTSCHELLE (Sébastien), né en 1749 à Alleshausen, en Bavière, mort en 1800, conseiller ecclésiastique à Freysingen, fut un zélé et intelligent propagateur de la doctrine de Kant. Indépendamment de plusieurs ouvrages de dévotion et de théologie, il a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand et consacrés à la philosophie critique : *du Bien moral*, in-8, Munich, 1788 et 1794 ; — *Matériaux pour servir à une étude critique de la métaphysique*, in-8, Francfort (Munich), 1795 et 1800 ; — *de la Philosophie kantienne*, ou *Essai d'une exposition populaire de la philosophie de Kant*, 12 livraisons in-8, Munich, 1799-1805 ; — *Mélanges*, 4 vol. in-8, ib., 1793-1798. Il existe aussi une biographie de Mutschelle, par Weiller, in-8, ib., 1803. X.

MYSON, voy. les sept SAGES.

MYSTICISME. Ce sujet a été traité par M. Cousin, dans son *Histoire de la philosophie moderne* (t. II, 9e leçon), avec tant de supériorité, que nous ne trouvons rien de mieux à faire que de reproduire ici cet éloquent morceau. C'est la peinture la plus vive en même temps que la critique la plus profonde qui ait jamais été faite du mysticisme en général. Quant aux écoles et aux doctrines particulières que ce système a produites, nous leur avons consacré à chacune un article séparé.

« Le mysticisme dans sa signification la plus générale, est cette prétention de connaître Dieu sans intermédiaire, et en quelque sorte face à face. Il nous importe de séparer avec soin cette chimère, qui n'est pas sans danger, de la grande cause du spiritualisme raisonnable que nous professons. Il nous importe d'autant plus de rompre ouvertement avec le mysticisme, qu'il semble nous toucher de plus près, qu'il se donne pour le dernier mot de la philosophie, et que, par ses apparences de grandeur, il peut séduire plus d'une âme d'élite, particulièrement à l'une de ces époques de lassitude où, à la suite d'expériences gigantesques cruellement déçues, la raison humaine, ayant perdu la foi en sa propre puissance sans pouvoir perdre le besoin de Dieu, pour satisfaire ce besoin immortel s'adresse à tout, excepté à elle-même, et, faute de savoir s'élever à Dieu par la route légitime et dans la mesure qui lui a été permise, se jette hors du sens commun, et tente le nouveau, le chimérique, l'absurde même, pour atteindre à l'impossible.

« Parvenus sur les hauteurs des vérités universelles et nécessaires en tout genre, elles nous découvrent leur éternel principe : c'est assez pour une saine philosophie ; ce n'est point assez pour une philosophie ambitieuse : elle veut apercevoir directement l'être absolu et infini. Or, dans le monde intelligible, il n'est pas plus possible d'écarter la vérité pour se mettre en face de Dieu, que dans le monde sensible il n'est possible d'écarter le voile de la nature pour contempler le Dieu qui est dessous. Là aussi il faut dire : *Deus absconditus*. Mais, pour le mysticisme, tout ce qui est entre Dieu et nous nous le cache. Ne connaître de Dieu que ses manifestations ou les signes de son existence, ce n'est pas le connaître assez ; on s'efforce de

l'apercevoir directement, on aspire à s'unir à lui, que dis-je? à se perdre en lui, tantôt par le sentiment, tantôt par quelque autre procédé extraordinaire.

« Le sentiment joue un si grand rôle dans le mysticisme, que notre premier soin doit être de rechercher la nature et la fonction propre de cette partie intéressante et jusqu'ici mal étudiée de la nature humaine.

« Il faut bien distinguer le sentiment de la sensation. Il y a, en quelque sorte, deux sensibilités : l'une tournée vers le monde extérieur et chargée de transmettre à l'âme les impressions qu'il envoie; l'autre, tout intérieure, cachée dans les profondeurs de l'organisation, et qui correspond à l'âme, comme la première correspond à la nature; sa fonction est de recevoir l'impression et comme le contre-coup de ce qui se passe dans l'âme. L'intelligence a-t-elle découvert des vérités sublimes? il y a quelque chose en nous qui en éprouve de la joie. Avons-nous fait une bonne action? nous en recueillons la récompense dans un sentiment de contentement moins vif, mais plus délicieux que toutes les sensations agréables qui naissent du corps. Il semble que l'intelligence ait aussi son organe intime, qui souffre ou jouit, selon l'état de l'intelligence. Nous portons en nous-mêmes une source profonde d'émotions physiques et morales, qui expriment, en quelque sorte, l'union de nos deux natures. L'animal ne va pas au delà de la sensation, et la pensée pure n'appartient qu'à la nature angélique. Le sentiment qui participe de la sensation et de la pensée est l'apanage de l'humanité. Le sentiment n'est, il est vrai, qu'un écho de la raison; mais cet écho se fait quelquefois mieux entendre que la raison elle-même, parce qu'il retentit dans les parties les plus intimes et les plus délicates de l'âme, et ébranle l'homme tout entier.

« C'est un fait singulier, mais incontestable, qu'aussitôt que la raison a conçu la vérité, l'âme s'y attache et l'aime. Oui, l'âme aime la vérité. Chose admirable! un être égaré dans un coin de l'univers, chargé seul de s'y soutenir contre tant d'obstacles, et qui, ce semble, a bien assez à faire de songer à lui-même, de conserver et d'embellir un peu sa vie, est capable d'aimer ce qui ne se rapporte point à lui, ce qui n'existe que dans un monde invisible. Cet amour désintéressé de la vérité témoigne de la grandeur de celui qui l'éprouve, et en même temps lui met dans le cœur, au lieu des troubles et des agitations des amours ordinaires, une sérénité et une douceur incomparables.

« La raison fait un pas de plus : elle va de la vérité à son auteur, des vérités nécessaires à l'être nécessaire, qui en est le principe. Le sentiment suit la raison dans cette démarche nouvelle. La raison ne se contente point de la vérité, même de la vérité absolue, convaincue qu'elle la possède mal, qu'elle ne la possède point telle qu'elle est réellement, tant qu'elle ne l'a point assise sur son fondement éternel; parvenue là, elle s'arrête comme devant sa borne infranchissable, n'ayant plus rien à chercher ni à trouver. Le cœur, à son tour, se repose dans une satisfaction profonde. Là sont les joies, les douceurs ineffables de l'amour divin; mais nous ne faisons qu'entrevoir ces délices, séparés aussi bien que rapprochés de l'essence infinie et par le monde et même par la vérité.

« L'amour de l'infini se cache sous celui de ses formes : c'est lui que nous aimons en aimant la vérité, la beauté, la vertu. C'est si bien l'infini lui-même qui nous attire et qui nous charme, que ses manifestations les plus élevées ne nous suffisent pas tant que nous ne les avons point rapportées à leur source. Le cœur est insatiable, parce qu'il aspire à l'infini. Ce sentiment, ce besoin de l'infini est au fond des grandes passions et des plus légers désirs. Un soupir de l'âme en présence du ciel étoilé, la mélancolie attachée à la passion de la gloire, à l'ambition, à tous les grands mouvements de l'âme, l'expriment mieux, sans doute, mais ne l'expriment pas davantage que le caprice et la mobilité de ces amours vulgaires errant d'objets en objets, sans trouver nulle part ni contentement ni repos. Tant que l'infini n'est pas atteint, l'amour n'est point satisfait. L'enfant vit longtemps attaché aux formes sensibles; il sourit à la nature, il se joue à la surface de ce monde comme sur le sein de sa nourrice. Mais bientôt les objets qui amusaient l'enfant ne répondent plus aux désirs plus vastes du jeune homme; la rose qu'il a aimée lui devient indifférente ou lui déplait; il l'effeuille, la sème sous ses pieds et court à d'autres plaisirs; il espère trouver ailleurs dans cette nature, à ses yeux infinie, quelque bien où se reposera son amour, et il erre ainsi d'objets en objets dans un cercle perpétuel d'ardents désirs, de poignantes inquiétudes, de désenchantements douloureux, jusqu'à ce qu'il comprenne que la nature et tout ce qu'elle renferme ne peut pas lui donner ce qu'elle n'a pas, et qu'elle n'est point ce qu'il désire. C'est alors qu'il porte ses regards vers un autre monde, vers le monde des idées qui ne passent point, et enfin vers le principe éternel et infini de ces idées.

« Marquons un nouveau rapport du sentiment et de la raison.

« L'esprit se déploie d'abord en ligne droite, pour ainsi dire, se précipitant vers son objet sans se rendre compte de ce qu'il fait, de ce qu'il aperçoit, de ce qu'il sent. Mais, avec la faculté de penser, de sentir et d'agir, il a aussi celle de vouloir; il possède la liberté de revenir sur lui-même, de réfléchir et sa pensée, et ses actions, et ses sentiments, d'y consentir ou d'y résister, de s'en abstenir, ou de les reproduire en leur imprimant un caractère nouveau. Spontanéité, réflexion, telles sont les deux grandes forces de l'intelligence. L'une n'est pas l'autre; mais, après tout, celle-ci ne fait guère qu'exprimer et développer celle-là; elle contient au fond les mêmes éléments : le point de vue seul est différent. Tout ce qui est spontané est confus; la réflexion emporte avec elle une vue claire et distincte.

« Or, qu'y a-t-il dans la réflexion la plus haute? La connaissance du rapport qui lie les vérités universelles et nécessaires à leur principe nécessaire et infini : tel est le dernier mot de la réflexion, car il n'y a rien au delà de l'infini. Mais la raison ne débute pas par la réflexion; elle n'aperçoit pas d'abord la vérité en tant qu'universelle et nécessaire; par conséquent aussi, quand elle passe de l'idée à l'être, quand elle rapporte la vérité à son principe, à l'être réel qui en est le fondement, elle n'a pas sondé, elle ne soupçonne pas la profondeur de l'abime qu'elle franchit; elle le franchit par la puissance qui est en elle, sauf à s'étonner ensuite de ce qu'elle a fait. Elle s'en étonne plus tard, et elle entreprend, à l'aide de la liberté dont elle est douée, de faire le contraire de ce qu'elle a fait, et de nier ce qu'elle avait affirmé. Ici commence la lutte du sophisme et du sens commun, de la fausse science et de la vérité naturelle, de la bonne et de la mauvaise philosophie, toutes deux filles de la libre réflexion. Le privilége triste et sublime de la réflexion, c'est

l'erreur; mais la réflexion est le remède au mal qu'elle produit. Si elle peut renier la vérité naturelle, d'ordinaire elle la confirme, elle revient au sens commun par un détour plus ou moins long; elle a beau faire effort contre toutes les pentes de la nature humaine, celle-ci l'emporte presque toujours, et la ramène soumise aux premières inspirations de la raison fortifiées par cette épreuve. Mais il n'y a pas plus à la fin qu'au commencement; seulement dans l'inspiration primitive était une puissance qui s'ignorait elle-même, et dans les résultats légitimes de la réflexion est une puissance qui se connaît : ici le triomphe de l'instinct, là celui de la vraie science.

« Le sentiment, qui accompagne l'intelligence dans toutes ses démarches, présente les mêmes phénomènes, un mouvement spontané et un mouvement réfléchi.

« Le cœur, comme la raison, poursuit l'infini, et la seule différence qu'il y ait dans ces poursuites, c'est que tantôt le cœur cherche l'infini sans savoir qu'il le cherche, et que tantôt il se rend compte de la fin dernière du besoin d'aimer qui le tourmente. Quand la réflexion s'ajoute à l'amour, il arrive de deux choses l'une : ou l'objet aimé est vraiment digne de l'être, et alors la réflexion, loin d'affaiblir l'amour, le fortifie; loin de couper ses ailes divines, elle les développe, elle les nourrit, comme dit Platon. Mais si l'objet de l'amour n'est qu'un simulacre de la beauté véritable, capable seulement d'exciter l'ardeur de l'âme sans pouvoir la satisfaire, la réflexion rompt le charme qui tenait le cœur attaché, dissipe la chimère qui l'enchantait. Il faut être bien sûr de ses attachements pour oser les mettre à l'épreuve de la réflexion. O Psyché! Psyché! respecte ton bonheur; n'en sonde pas trop le mystère : ne cherche pas à connaître l'invisible amant qui possède ton cœur. Ton bonheur, hélas! est attaché à ton ignorance. Garde-toi d'approcher la redoutable lumière du lit mystérieux où repose l'objet inconnu de ton amour. Au premier rayon de la lampe fatale, l'amour s'éveille et s'envole. Image charmante de ce qui se passe dans l'âme, lorsqu'à la sereine et insouciante confiance du cœur succède la réflexion avec son triste cortége. Tel est sans doute aussi le sens du mythe sacré de l'arbre de la science. Avant la science et la réflexion, sont l'innocence et la foi. La science et la réflexion engendrent d'abord le doute, l'inquiétude, le dégoût de ce qu'on possède, la poursuite agitée de ce qu'on ignore, les troubles de l'esprit et de l'âme, le dur travail de la pensée, et dans la vie bien des fautes jusqu'à ce que l'innocence à jamais perdue soit remplacée par la vertu, la foi naïve par la vraie science, et qu'à travers tant d'illusions évanouies, l'amour soit enfin parvenu à son véritable objet.

« L'amour spontané a la grâce naïve de l'ignorance et du bonheur. L'amour réfléchi est bien différent : il est sérieux, il est grand, jusque dans ses fautes mêmes, de la grandeur de la liberté. Ne nous hâtons pas de condamner la réflexion : si elle engendre souvent l'égoïsme, elle engendre aussi le dévouement. Qu'est-ce, en effet, que se dévouer? C'est se donner librement et en toute connaissance. Voilà le sublime de l'amour, voilà l'amour digne d'une noble et généreuse créature, et non pas l'amour ignorant et aveugle. Quand l'affection a vaincu l'égoïsme, au lieu d'aimer son objet pour elle-même, l'âme se donne à son objet, et, miracle de l'amour, plus elle donne, plus elle possède, se nourrissant de ses sacrifices et puisant sa force et sa joie dans son entier abandon. Mais il n'y a qu'un seul être qui soit digne d'être aimé ainsi, et qui puisse l'être sans illusion et sans mécomptes, sans bornes à la fois et sans regret, à savoir, l'être parfait et infini, qui seul ne craint pas la réflexion et peut remplir toute la capacité de notre cœur.

« Le mysticisme s'attache au sentiment pour l'égarer en lui attribuant une puissance plus grande encore que celle qui lui a été accordée.

« Le mysticisme supprime dans l'homme la raison, et n'y laisse que le sentiment, ou du moins y subordonne et sacrifie la raison au sentiment.

« Écoutez le mysticisme : c'est par le cœur seul que l'homme est en rapport avec Dieu. Tout ce qu'il a de grand, de beau, d'infini, d'éternel, c'est l'amour seul qui nous le révèle. La raison n'est qu'une faculté mensongère. De ce qu'elle peut s'égarer et s'égare souvent, on en conclut qu'elle s'égare toujours. On la confond avec tout ce qui n'est pas elle. Les erreurs des sens et du raisonnement, les illusions de l'imagination, et même les extravagances de la passion qu'amènent quelquefois celles de l'esprit, tout est mis sur le compte de la raison. On triomphe de ses imperfections, on étale avec complaisance ses misères; et le système dogmatique le plus audacieux, puisqu'il aspire à mettre en communication immédiate l'homme et Dieu, emprunte contre la raison toutes les armes du scepticisme.

« Le mysticisme va plus loin : non content d'attaquer la raison, il s'en prend à la liberté; il ordonne de renoncer à soi-même pour s'identifier par l'amour avec celui dont l'infini nous sépare. L'idéal de la vertu n'est plus la courageuse persévérance de l'homme de bien, qui, en luttant contre la tentation et la souffrance, accomplit la sainte épreuve de la vie; ce n'est pas non plus le libre et éclairé dévouement d'une âme aimante; c'est l'entier et aveugle abandon de soi-même, de sa volonté, de tout son être dans une contemplation vide de pensée, dans une prière sans parole et presque sans conscience.

« La source du mysticisme est dans cette vue incomplète de la nature humaine, qui ne sait pas y discerner ce qu'il y a de plus profond, et se prend à ce qu'il y a de plus frappant, de plus saisissant, et par conséquent aussi de plus saisissable. Nous l'avons déjà dit, la raison n'est pas bruyante, et souvent elle n'est pas entendue, tandis que l'écho du sentiment retentit avec éclat. Dans ce phénomène composé, il est naturel que l'élément le plus apparent couvre et offusque le plus intime.

« D'ailleurs, que de rapports, que de ressemblances trompeuses entre les deux facultés! Sans doute, dans leur développement, elles diffèrent d'une manière manifeste. Quand la raison devient le raisonnement, on distingue aisément sa pesante allure de l'élan du sentiment; mais la raison spontanée se confond presque avec le sentiment : même rapidité, même obscurité. Ajoutez qu'elles poursuivent le même objet, et qu'elles marchent presque toujours ensemble. Il n'est donc pas étonnant qu'on les ait confondues.

« Une saine philosophie les distingue sans les séparer. L'analyse démontre que la raison précède et que le sentiment suit. Comment aimer ce qu'on ignore? Pour jouir de la vérité, ne faut-il pas la connaître? Pour s'émouvoir à certaines idées, ne faut-il pas les avoir eues en un degré quelconque? Absorber la raison dans le sentiment, c'est étouffer la cause dans l'effet. Quand on parle de la lumière du cœur, on désigne sans le savoir cette lumière de la raison spontanée qui nous découvre la vérité d'une intuition vive et pure, tout opposée aux procédés

lents et laborieux de la raison réfléchie et du raisonnement.

« Le sentiment par lui-même est une source d'émotion, non de connaissance. La seule faculté de connaître, c'est la raison. Au fond, si le sentiment est différent de la sensation, il tient cependant de toutes parts à la sensibilité générale, et il est variable comme elle; il a, comme elle, ses intermittences, ses vivacités et ses langueurs, son exaltation et ses défaillances. On ne peut donc ériger les inspirations du sentiment, essentiellement mobiles et spirituelles, en une règle universelle et absolue. Il n'en est pas ainsi de la raison, elle est constamment la même dans chacun de nous, et la même dans tous les hommes. Les lois qui président à son exercice composent la législation commune de tous les êtres intelligents. Il n'y a pas d'intelligence qui ne conçoive quelque vérité universelle et nécessaire, et l'être infini qui en est le principe. Ces grands objets, une fois connus, excitent dans l'âme de tous les hommes les émotions que nous avons essayé de décrire. Ces émotions participent à la fois de la dignité de la raison et de la mobilité de l'imagination et de la sensibilité. Le sentiment est le rapport harmonieux et vivant de la raison et de la sensibilité. Supprimez l'un des deux termes, que devient le rapport? Chose étonnante! le mysticisme du sentiment prétend élever l'homme directement jusqu'à Dieu, et, en ôtant à la raison sa puissance, il ôte à l'homme précisément ce qui lui fait connaître Dieu et le met en juste communication avec lui par l'intermédiaire de la vérité éternelle et infinie.

« L'erreur fondamentale du mysticisme est de vouloir supprimer cet intermédiaire, comme si c'était une barrière et non pas un lien! Le mysticisme franchit cet intermédiaire, et fait de l'être infini l'objet direct de l'amour. Mais un tel amour ne se peut soutenir que par des efforts surhumains qui aboutissent à la folie. L'amour tend à s'unir à son objet : le mysticisme s'y absorbe. De là les extravagances de ce mysticisme intempérant si sévèrement et si justement condamné par Bossuet et par l'Église dans le quiétisme. Le quiétisme endort l'activité de l'homme, éteint son intelligence, substitue à la recherche de la vérité et à l'accomplissement du devoir des contemplations oisives ou déréglées. La vraie union de l'âme avec Dieu se fait par la vérité et la vertu. Toute autre union est une chimère, un péril, quelquefois un crime. Il n'est permis à l'homme d'abdiquer, sous aucun prétexte, ce qui le fait homme, ce qui le rend capable de comprendre Dieu et d'en exprimer en soi une image imparfaite, c'est-à-dire la raison, la volonté, la conscience. Sans doute la vertu a sa prudence, et s'il ne faut jamais céder à la passion, il est diverses manières de la combattre pour la mieux vaincre. On peut la laisser s'user elle-même, et la résignation et le silence peuvent avoir leur emploi légitime. Il y a une part de vérité, d'utilité même, dans les *Maximes des saints*. Mais, en général, il est mal sûr d'anticiper en ce monde sur les droits de la mort, et de rêver la sainteté quand la vertu seule nous est imposée, et quand la vertu est déjà si rude à accomplir, même très-imparfaitement. Le quiétisme ne peut être tout au plus qu'une halte dans la carrière, une trêve dans la lutte, ou plutôt une autre manière de combattre encore. Ce n'est pas en fuyant que l'on gagne des batailles; pour les gagner, il les faut livrer, d'autant mieux que le devoir est de combattre encore plus que de vaincre. Entre le stoïcisme et le quiétisme, ces deux extrêmes opposés, le premier est préférable au second; car s'il n'élève pas toujours l'homme jusqu'à Dieu, il maintient du moins la personnalité humaine, la liberté, la conscience, tandis que le quiétisme, en abolissant tout cela, abolit l'homme tout entier. L'oubli de la vie et de ses devoirs, l'inertie, la paresse, la mort de l'âme, tels sont les fruits de cet amour de Dieu, qui se perd dans l'oisive contemplation de son objet; et encore, pourvu qu'il n'entraîne pas des égarements plus funestes! Il vient un moment où l'âme, qui se croit unie à Dieu, enorgueillie de cette possession imaginaire, méprise à ce point et le corps et la personne humaine, que toutes ses actions lui deviennent indifférentes, et que le bien et le mal sont égaux à ses yeux. C'est ainsi que des sectes fanatiques ont été vues mêlant le crime et la dévotion, trouvant dans l'une l'excuse, souvent le mobile de l'autre, et préludant par de mystiques ravissements à des déréglements infâmes, à des cruautés abominables : déplorables conséquences de la chimère du pur amour, et de la prétention du sentiment de dominer sur la raison, de servir seul de guide à l'âme humaine, et de se mettre en communication directe avec Dieu, sans l'intermédiaire du monde visible, et sans l'intermédiaire plus sûr encore de l'intelligence et de la vérité.

« Mais il est temps de passer à un autre genre de mysticisme, plus singulier, plus savant, plus raffiné et tout aussi déraisonnable, bien qu'il se présente au nom même de la raison.

« Nous l'avons vu : la raison, à moins de détruire en elle un des principes qui la gouvernent, ne peut s'en tenir à la vérité, pas même aux vérités absolues de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral; elle ne peut pas ne pas rattacher toutes les vérités universelles, nécessaires, absolues, à l'être qui seul les peut expliquer, parce que seul il possède en lui l'existence nécessaire et absolue, l'immutabilité et l'infinitude. Dieu est la substance des vérités incréées, comme il est la cause des existences créées. Les vérités nécessaires trouvent en Dieu leur sujet naturel. Nous les apercevons, nous ne les constituons pas. Dieu les aperçoit, et s'il ne les a point faites arbitrairement, ce qui répugne à leur essence et à la sienne, il les constitue en tant qu'elles sont lui-même. Son intelligence les possède comme les manifestations d'elle-même. Tant que la nôtre ne les a point rapportées à l'intelligence divine, elles sont pour elle sans principe, sans fondement, sans sujet réel et effectif; elles lui sont un effet sans sa cause, un phénomène sans sa substance. Elle les rapporte donc à leur cause et à leur substance; et en cela elle obéit à un besoin impérieux et à un principe assuré de la raison.

« Il n'y a rien là que la plus saine philosophie n'approuve. Voici maintenant par où le mysticisme se mêle à la raison pour la corrompre. La raison apporte les vérités universelles et nécessaires à la substance dont elles sont pour nous les manifestations. Le mysticisme brise en quelque sorte l'échelle qui nous a élevés jusqu'à l'essence infinie, la considère à part et toute seule, et s'imagine posséder ainsi l'absolu pur, l'unité pure, l'être en soi. L'avantage que cherche ici le mysticisme, c'est de donner à la pensée un objet où il n'y ait nul mélange, nulle division, nulle multiplicité; où tout élément sensible et humain ait entièrement disparu; mais pour obtenir cet avantage, il en faut payer le prix. Il est un moyen très-simple de délivrer la théodicée de toute ombre d'anthropomorphisme, c'est de réduire Dieu à une abstraction, à l'abstraction de l'être en soi. L'être en soi, il est vrai, est pur de toute division, mais à cette condition

qu'il n'ait nul attribut, nulle qualité, et même qu'il soit dépourvu de science et d'intelligence ; car l'intelligence la plus élevée suppose toujours la distinction du sujet intelligent et de l'objet intelligible. Un dieu dont l'absolue unité exclut l'intelligence, voilà le dieu de la philosophie mystique : c'est l'école d'Alexandrie qui a produit sur la scène de l'histoire cette philosophie extraordinaire.

« Comment l'école d'Alexandrie, comment Plotin, son fondateur, au milieu des lumières de la civilisation grecque et latine, a-t-il pu arriver à cette étrange notion de la divinité? Par l'abus du platonisme, par la corruption de la meilleure et de la plus sévère méthode, celle de Socrate et de Platon.

« La méthode platonicienne, la marche dialectique, comme l'appelle son auteur, recherche dans la multitude des choses individuelles, variables, contingentes, le principe auquel elles empruntent ce qu'elles possèdent de général, de durable, d'un, c'est-à-dire leur idée, et s'élève ainsi aux idées, comme aux seuls vrais objets de l'intelligence, pour s'élever encore de ces idées, qui s'ordonnent dans une admirable hiérarchie, à la première de toutes, au delà de laquelle l'intelligence n'a plus rien à concevoir ni à chercher. C'est en écartant dans les choses finies leur limite, leur individualité, que l'on atteint les genres, les idées, et par elles, leur principe infini. Mais ce principe n'est pas le dernier des genres, ni la dernière des abstractions ; c'est un principe réel et substantiel. Le dieu de Platon ne s'appelle pas seulement l'unité, il s'appelle le bien ; il n'est pas la substance morte des Éléates ; il est doué de vie et de mouvement ; toutes expressions qui montrent à quel point le dieu de la métaphysique platonicienne est différent du dieu du mysticisme. Ce Dieu est le père du monde. Il est aussi le père de la vérité, cette lumière des esprits ; c'est lui qui la produit directement. Il habite au milieu des idées qui font de lui un dieu véritable. Il a tiré le monde du chaos, et il a créé, je dis créé au sens le plus rigoureux du mot, l'âme de l'homme sans aucune nécessité extérieure, et par ce motif seul qu'il est bon. Enfin il est la beauté sans mélange, cette beauté merveilleuse, inaltérable, immortelle, qui fait dédaigner toutes les beautés terrestres à qui l'entrevoit seulement. Le beau, le bien absolu est trop éblouissant pour que l'œil d'un mortel puisse le regarder en face ; il le faut contempler d'abord dans les images qui nous le révèlent ; il faut accoutumer notre esprit à cette haute contemplation par celle de la vérité, de la beauté, de la justice, telles qu'elles se rencontrent dans le monde et par les hommes, de même qu'il faut habituer peu à peu l'œil du captif enchaîné dès l'enfance à la splendide lumière du soleil. Mais enfin cette lumière des esprits, qui est l'idée du bien, notre raison peut l'apercevoir quand elle est éclairée par la vérité et par la science ; la raison bien conduite peut aller jusqu'à Dieu, et il n'est pas besoin, pour y atteindre, d'une faculté particulière et mystérieuse.

« Plotin s'est égaré en poussant à l'excès la dialectique platonicienne, et en l'étendant au delà du terme où elle doit s'arrêter. Dans Platon elle se termine aux idées, à l'idée du bien, et produit un dieu intelligent et bon ; Plotin l'applique sans fin, et elle le conduit dans l'abîme du mysticisme. Si toute vérité est dans le général, et si toute individualité est imperfection, il en résulte que tant que nous pourrons généraliser, tant qu'il nous sera possible d'écarter quelque différence, d'exclure quelque détermination, nous n'aurons pas atteint le terme de la dialectique. Son dernier objet sera donc un principe sans aucune détermination. Elle n'épargne pas l'être lui-même ; au-dessus de l'être, n'y a-t-il pas l'unité à laquelle l'être participe, et que l'on peut dégager pour la considérer seule ? L'être n'est pas simple, puisqu'il est à la fois être et unité : l'unité seule est simple, car elle n'est qu'elle-même. Et encore quand nous disons unité, nous la déterminons. La vraie unité absolue est, à proprement parler, ce qui n'est pas, ce qui ne peut même se nommer l'*innommable*, comme dit Plotin. Ce principe, qui n'est pas, à plus forte raison ne peut pas penser ; car toute pensée est encore une détermination, une manière d'être. Ainsi l'être et la pensée sont exclus de l'unité absolue. Si l'alexandrinisme les admet, ce n'est que comme une déchéance, une dégradation de l'unité. Considéré dans la pensée et dans l'être, le principe suprême est inférieur à lui-même, ce n'est que dans la simplicité pure de son indéfinissable essence qu'il est le dernier objet de la science et le dernier terme de la perfection.

« Pour entrer en rapport avec un pareil dieu, les facultés ordinaires ne suffisent point, et la théodicée de l'école d'Alexandrie lui impose une psychologie toute particulière.

« La raison conçoit l'unité absolue comme un attribut de l'être absolu, mais non pas comme quelque chose en soi ; ou, si elle la considère à part, elle sait qu'elle ne considère qu'une abstraction. Veut-on faire de l'unité absolue autre chose qu'un attribut d'un être absolu, ou une abstraction, une conception de l'intelligence humaine? ce n'est plus rien que la raison puisse accepter à aucun titre. Cette unité vide sera-t-elle l'objet de l'amour? Mais l'amour, bien plus que la raison encore, aspire à un objet réel. On n'aime pas la substance en général, mais une substance qui possède tel ou tel caractère. Dans les amitiés humaines, supprimez toutes les qualités d'une personne ou modifiez-les, vous modifiez ou vous supprimez l'amour. Cela ne prouve pas que vous n'aimiez pas cette personne ; cela prouve seulement que la personne n'est pas pour vous sans qualités.

« Ainsi, ni la raison, ni l'amour ne peuvent atteindre l'absolue unité du mysticisme. Pour correspondre à un tel objet, il faut en nous quelque chose qui y soit analogue, il faut un mode de connaître qui emporte l'abolition de la conscience. En effet, la conscience est le signe du *moi*, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus déterminé ; l'être qui dit *moi*, se distingue essentiellement de tout autre ; c'est là qu'est pour nous le type de l'individualité. La conscience dégraderait l'idéal de la connaissance dialectique, où toute division, toute détermination doit être absente pour répondre à l'absolue unité de son objet. Ce mode de communication pure et directe avec Dieu, qui n'est pas la raison, qui n'est pas l'amour, qui exclut la conscience, c'est l'extase (ἔκστασις). Ce mot, que Plotin a le premier appliqué à ce singulier état de l'âme, exprime cette séparation d'avec nous-mêmes que le mysticisme exige, et dont il croit l'homme capable. L'homme, pour communiquer avec l'être absolu, doit sortir de lui-même. Il faut que la pensée écarte toute pensée déterminée, et, en se repliant dans ses profondeurs, arrive à un tel oubli d'elle-même, que la conscience soit ou semble évanouie. Mais ce n'est là qu'une image de l'extase ; ce qu'elle est en soi, nul ne le sait ; comme elle échappe à toute conscience, elle échappe à la mémoire, elle échappe à la réflexion, et, par conséquent, à toute expression, à toute parole humaine.

« Ce mysticisme rationnel et philosophique

repose sur une notion radicalement fausse de l'être absolu. A force de vouloir affranchir Dieu de toutes les conditions de l'existence finie, il en vient à lui ôter les conditions de l'existence même; il a tellement peur que l'infini ait quoi que ce soit de commun avec le fini, qu'il refuse de reconnaître que l'être est commun à l'un et à l'autre, sauf la différence du degré, comme si tout ce qui n'est pas n'était pas le néant même! L'être absolu possède l'unité absolue, sans aucun doute, comme il possède l'intelligence absolue; mais, encore une fois, l'unité absolue, sans un sujet réel d'inhérence, est destituée de toute réalité. Réel et déterminé sont synonymes. Ce qui constitue un être, c'est sa nature spéciale, son essence. Un être n'est lui-même qu'à la condition de ne pas être un autre; il ne peut donc pas ne pas avoir des traits caractéristiques. Tout ce qui est, est tel ou tel. La différence est un élément aussi essentiel à l'être que l'unité même. Si donc la réalité est la même chose que la détermination, il s'ensuit que Dieu est le plus déterminé des êtres. Aristote est bien plus platonicien que Plotin, lorsqu'il dit que Dieu est la pensée de la pensée; qu'il n'est pas une simple puissance, mais une puissance passée à l'acte et effectivement agissante, entendant par là que Dieu, pour être parfait, ne doit rien avoir en soi qui ne soit accompli. C'est à la nature finie qu'il convient d'être, jusqu'à un certain point, indéterminée, puisque, étant finie, elle a toujours en soi des puissances qui ne sont pas réalisées. Cette indétermination diminue à mesure que ces puissances se réalisent, c'est-à-dire à mesure que le fini s'approche de l'infini; et elle augmente, au contraire, à mesure qu'il s'en éloigne. Ainsi la vraie unité divine n'est pas l'unité abstraite, c'est l'unité précise de l'être parfait, en qui tout est achevé. Au faîte de l'existence, encore plus qu'à son humble degré, tout est déterminé, tout est développé, tout est distinct, comme tout est un. La richesse des déterminations est le signe même de la plénitude de l'être. La réflexion distingue ces déterminations entre elles, mais il ne faut pas voir dans ces distinctions des limites. Voilà ce qui a trompé le mysticisme alexandrin : il s'est imaginé que la diversité des attributs est incompatible avec la simplicité de l'essence, et de peur de corrompre la simple et pure essence, il en a fait une abstraction. Par un scrupule insensé, il a craint que Dieu ne fût pas assez parfait s'il lui laissait toutes ses perfections; il les considère comme des imperfections, l'être comme une dégradation, la création comme une chute; et, pour expliquer l'homme et l'univers, il est forcé de mettre en Dieu ce qu'il appelle des défaillances, pour n'avoir pas vu que ces prétendues défaillances sont les signes mêmes de la perfection infinie.

« La théorie de l'extase est à la fois la condition nécessaire et la condamnation de la théorie de l'unité absolue. Sans l'unité absolue, comme objet dernier de la connaissance, à quoi bon l'extase dans le sujet de la connaissance? L'extase, loin d'élever l'homme jusqu'à Dieu, l'abaisse au-dessous de l'homme; car elle abolit en lui la pensée en abolissant sa condition qui est la conscience. Supprimer la conscience, c'est, d'une part, rendre impossible toute connaissance; et c'est, d'autre part, ne pas comprendre la perfection de ce mode de connaître, où l'intimité du sujet et de l'objet donne à la fois la connaissance la plus simple, la plus immédiate et la plus determinée.

« Le mysticisme alexandrin est le mysticisme le plus savant et le plus profond qui soit connu. Dans les hauteurs de l'abstraction où il se perd, il semble bien loin des superstitions populaires, et pourtant l'école d'Alexandrie réunit la contemplation extatique et la théurgie. Ce sont là deux choses en apparence incompatibles, mais qui tiennent à un même principe, à la prétention d'apercevoir directement ce qui échappe invinciblement à toutes nos prises. Ici un mysticisme raffiné aspire à Dieu par l'extase; là un mysticisme grossier croit le saisir par les sens. Les procédés, les facultés employées diffèrent; mais le fond est le même, et de ce fond commun sortent naturellement les extravagances les plus opposées. Apollonius de Tyane est un alexandrin populaire, et Jamblique, c'est Plotin devenu prêtre, mystagogue, hiérophante. Un culte nouveau éclatait par des miracles; le culte ancien voulut avoir les siens, et les philosophes se vantèrent de faire comparaître la Divinité devant d'autres hommes. On eut des démons à soi, et, en quelque sorte, à ses ordres; on n'invoqua plus seulement les dieux, on les évoqua. L'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule.

« De tous temps et de toutes parts, ces deux mysticismes se sont donné la main. Dans l'Inde et dans la Chine, les écoles où s'enseignent l'idéalisme le plus quintessencié ne sont pas loin des pagodes de la plus honteuse idôlatrie. Un jour on lit le *Bhagavad-Gita* ou *Lao-tseu*, on enseigne un dieu indéfinissable, sans attributs essentiels et déterminés; et le lendemain on fait voir au peuple telle ou telle forme, telle ou telle manifestation de ce dieu, qui, n'en ayant pas une qui lui appartienne, peut les recevoir toutes, et qui, n'étant que la substance en soi, est nécessairement la substance de tout, de la pierre et d'une goutte d'eau, du chien, du héros et du sage. Ainsi, dans le monde ancien, sous Julien, par exemple, le même homme était à la fois professeur à l'école d'Athènes et gardien du temple de Minerve ou de Cybèle, tour à tour chargé d'obscurcir et de subtiliser le *Timée* et la *République*, et de déployer aux yeux de la multitude, soit le voile sacré, soit la châsse de la Bonne-Déesse, et dans l'une et l'autre fonction, prêtre ou philosophe, en imposant aux autres et à lui-même, entreprenant de monter au-dessus de l'esprit humain et tombant misérablement au-dessous, payant, en quelque sorte, la rançon d'une métaphysique inintelligible en se prêtant aux superstitions les plus grossières.

« Lorsque la religion chrétienne triompha, elle rangea l'humanité sous une discipline sévère qui mit un frein à ce déplorable mysticisme. Mais combien de fois n'a-t-il pas ramené, sous le règne de la religion de l'esprit, toutes les extravagances des religions de la nature! Il devait surtout reparaître à la renaissance des écoles et du génie du paganisme, au XVI[e] siècle, quand l'esprit humain avait rompu avec la philosophie du moyen âge sans être encore parvenu à la philosophie moderne. Les Paracelse, les Van Helmont renouvelèrent les Apollonius et les Jamblique, abusant de quelques connaissances chimiques et médicales, comme ceux-ci avaient abusé de la méthode socratique et platonicienne, altérée dans son caractère et détournée de son véritable objet. Et même en plein XVIII[e] siècle, Swedenborg n'a-t-il pas uni en sa personne un mysticisme exalté et une sorte de magie, frayant ainsi la route à des insensés qui me contestent le matin les preuves les plus solides et les plus autorisées de l'existence de l'âme et de Dieu, et me proposent le soir de me faire voir autrement que par mes yeux, de me faire ouïr autrement que par mes oreilles, de faire usage de toutes

mes facultés autrement que par leurs organes naturels, me promettant une science surhumaine, à la condition d'abord de perdre la conscience, la pensée, la liberté, la mémoire, tout ce qui me constitue être intelligent et moral. Je saurai tout alors, mais à ce prix que je ne saurai rien de ce que je saurai. Je m'élèverai dans un monde merveilleux, qu'éveillé et de sens rassis je ne puis pas même soupçonner, et dont ensuite il ne me restera aucun souvenir : mysticisme à la fois chimérique et matériel qui pervertit tout ensemble la psychologie et la physiologie ; extase imbécile, renouvelée sans génie de l'extase alexandrine ; extravagance qui n'a pas même le mérite d'un peu de nouveauté, et que l'histoire voit reparaître à toutes les époques d'ambition et d'impuissance.

« Voilà où l'on en vient, quand on veut sortir des conditions imposées à la nature humaine. Charron l'a dit le premier, et, après lui, on l'a répété mille fois : « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Cette prétention superbe d'apercevoir l'invisible et de communiquer avec Dieu est une chimère de l'orgueil qu'il n'est pas possible de réaliser ; et, le fût-il, cette chimère réalisée serait la dégradation de l'intelligence. Le remède à une telle folie est une théorie de la raison, de ce qu'elle peut et de ce qu'elle ne peut pas, de la raison enveloppée d'abord dans l'exercice des sens, puis s'élevant aux idées universelles et nécessaires, les rapportant à leur principe, à un être fini et en même temps réel et substantiel, dont elle conçoit l'existence, mais dont il lui est interdit à jamais de pénétrer et de comprendre la nature. Toute évocation est un délire impie. Si même le sentiment accompagne et vivifie les intuitions sublimes de la raison, il ne faut pas confondre ces deux ordres de fait, encore bien moins étouffer la raison dans le sentiment. Entre un être fini tel que l'homme, et Dieu, substance absolue et infinie, il y a le double intermédiaire et de ce magnifique univers exposé à nos regards, et de ces vérités merveilleuses que les sens n'atteignent pas, que la raison conçoit, mais qu'elle n'a point faites pas plus que l'œil ne fait les beautés qu'il aperçoit. Le seul moyen qui nous soit donné de nous élever jusqu'à l'Être des êtres, c'est de nous rapprocher le plus qu'il nous est possible du divin intermédiaire, c'est-à-dire de nous consacrer à l'étude et à l'amour de la vérité, et à la contemplation et à la reproduction du beau, surtout à la pratique du bien. »

MYTHOLOGIE, MYTHE. On désigne par le mot de mythologie l'ensemble des récits fabuleux qui forment en partie le fond de la religion de tous les peuples, à l'origine de leur histoire. L'exposition et l'interprétation des mythes ont été, depuis un demi-siècle surtout, l'objet de savantes recherches. On a senti combien cette étude, si curieuse en elle-même, a d'importance par ses rapports avec la littérature, l'art, la religion et toutes les origines de l'histoire. La philosophie ne pouvait rester indifférente ni étrangère à ces travaux. Nous ne croyons pas exagérer la part qu'elle y a prise, en disant qu'elle les a provoqués, inspirés et dirigés comme elle en a systématisé les résultats. La philosophie de l'histoire surtout, cette science toute nouvelle, a dû exciter un vif et universel intérêt pour tout ce qui est relatif aux croyances primitives de l'humanité. Les esprits une fois fortement saisis de ces questions, l'érudition archéologique et la philologie ne pouvaient manquer d'entrer avec ardeur dans la voie qu'elles ont parcourue avec tant de succès et d'éclat. Sans vouloir embrasser les résultats généraux de ce développement de la pensée contemporaine, ce que ne comporterait pas cet article, nous examinerons rapidement : 1° la *nature des mythes*, leur *origine* et leur *formation ;* 2° les rapports de la mythologie avec l'*art* et avec la *philosophie ;* 3° nous jetterons un coup d'œil sur les différentes manières de comprendre le sens des mythes et sur la *méthode* qui doit présider à leur interprétation.

I. Longtemps on n'a vu, dans la mythologie des peuples anciens, et en particulier dans les fables de la Grèce, qu'un recueil de fictions brillantes nées de l'imagination des poëtes, ou des mensonges forgés par les prêtres dans le but de tromper la foule ignorante et superstitieuse. Tant que cette opinion a prévalu, la mythologie n'a pas été prise au sérieux. A quoi bon s'occuper de ces fantaisies bizarres, de ces contes absurdes dont s'amuse la crédulité des peuples dans leur enfance ? Tout au plus la mythologie pouvait-elle offrir quelque importance, parce que la poésie et l'art lui empruntent souvent leurs sujets. Toutefois on a fini par comprendre que beaucoup de ces fables renferment un sens profond, que de grandes vérités y sont cachées sous le voile d'une allégorie fine et ingénieuse. A mesure que l'on a pénétré plus avant dans l'étude des mythes, on y a découvert des observations sur la nature et les lois du monde physique, le souvenir des grands événements historiques, des préceptes de morale d'une haute sagesse, des aperçus profonds sur la divinité et ses attributs, sur l'âme humaine et ses destinées, en un mot toute une science cachée au fond de ces symboles et de ces récits. Après en avoir fait honneur à quelques-uns, on a vu qu'il fallait y reconnaître l'œuvre de tous, l'esprit et le génie de tout un peuple, un abrégé de ses idées et de sa civilisation. On s'est convaincu, de plus, que cette science mystérieuse était, en partie, aussi bien un secret pour ceux qui l'avaient faite, que pour le vulgaire dont elle formait la croyance. Les prêtres n'avaient été ici que les interprètes de la pensée populaire, et si quelques esprits privilégiés s'étaient élevés plus haut que les autres et avaient découvert la vérité par la force de leur génie, ce n'était point en suivant des procédés analogues à ceux par lesquels se fait aujourd'hui la science, l'inspiration y avait eu plus de part que la réflexion. Ce n'étaient pas là des conceptions abstraites, élaborées par les procédés artificiels de l'analyse et du raisonnement ; mais un résultat de l'intuition, de la contemplation des choses, ou du mouvement de la pensée humaine obéissant à ses propres lois et atteignant par la vertu qui lui est propre aux plus hautes vérités. De même, on a compris que, dans ces créations toutes spontanées de l'intelligence, la forme ne devait pas être séparée du fond. Dans ce produit mixte des facultés humaines mises en jeu à la fois et fortement ébranlées, l'imagination, éveillée en même temps que la raison et travaillant de concert avec elle, avait inventé la forme, l'image, le récit, non afin de revêtir une pensée générale d'une expression figurée, mais par une sorte d'instinct qui pousse l'esprit encore incapable de concevoir la vérité abstraite à se représenter ses propres idées sous une apparence visible, concrète, vivante et dramatique. Le symbole et le récit font ainsi corps avec le précepte, le dogme, la vérité religieuse qu'ils recèlent. Les deux termes sont fondus ensemble, se pénètrent, sans que l'esprit puisse se les représenter isolément.

Telle est la nature et l'origine des symboles religieux et des mythes. Le mythe se distingue

du *symbole* en ce que celui-ci est une image muette, un emblème visible qui offre à l'esprit, en quelques traits capables de le frapper vivement, la pensée tout entière ; c'est un assemblage de formes plus ou moins significatives qui rendent l'idée d'une manière imparfaite, mais simultanée (σύμβολον). Le mythe (μῦθος) est un récit plus ou moins développé et successif, une histoire non forgée à plaisir, comme on le verra, non pas racontée pour elle-même, comme événement réel, mais dans le but d'exprimer quelque chose de plus général, une loi de la nature, un phénomène moral, une idée religieuse dont les phases répondent aux divers moments de l'action ; le tout mêlé de conceptions arbitraires, d'incidents fortuits ordinairement empruntés aux circonstances accidentelles où le mythe a pris naissance, et qu'il est difficile de retrouver et de désigner avec certitude. D'un autre côté, le mythe a cela de commun avec l'*allégorie* que, comme elle, il exprime une idée générale ; il en diffère en ce que dans l'allégorie l'idée préexistait à la forme, que celle-ci a été cherchée et trouvée pour répondre à l'idée, et lui a été adaptée après coup. L'allégorie doit sa naissance à un procédé réfléchi et artificiel ; elle n'est pas le fruit de la spontanéité et de l'inspiration comme le symbole et le mythe. Il suit de là qu'il est beaucoup plus facile de pénétrer le sens de l'allégorie, d'en dégager la pensée, de la présenter d'une manière abstraite et générale ; tandis que dans le mythe et le symbole, l'image et la pensée sont étroitement unies, parce qu'elles ont été élaborées ensemble, qu'elles sont sorties du même travail intellectuel et de l'action combinée de plusieurs facultés. C'est là ce qui a trompé beaucoup d'esprits distingués, et Winckelmann en particulier. La même erreur se rencontre chez Bacon, qui, dans son traité *de la Sagesse des anciens*, a, le premier, jeté un regard profond sur le sens moral des mythes de l'antiquité païenne. Cette méprise avait déjà été commise par les stoïciens et les alexandrins qui confondirent le mythe philosophique, véritable allégorie, avec le mythe réel. Dans celui-ci, il y a quelque chose de caché pour l'inventeur lui-même ; il est essentiellement exotérique. Son interprétation est postérieure à sa création ; et s'il devient ésotérique, c'est que plus tard il est interprété philosophiquement. Mais alors il perd son caractère, et de mythe devient une allégorie philosophique. L'esprit a brisé la lettre, souvent altéré le sens, ou lui a donné un sens supérieur et abstrait. Ainsi ont fait les alexandrins pour tous les mythes de l'antiquité orientale et grecque.

La formation des mythes est un sujet qui ne peut guère se ramener à des règles générales et à des principes fixes. « Qui pourrait, dit Creuzer, énumérer les innombrables causes qui donnent naissance à un mythe, surtout quand il vient à se rencontrer avec une tradition héroïque ? » Tantôt c'est un service éclatant rendu par un personnage réel et dont la reconnaissance des peuples perpétue le souvenir. Des fêtes sont instituées en son honneur. Lui-même apparaît comme un être supérieur, un fils des dieux ; il se forme une tradition qui va s'embellissant et s'agrandissant de plus en plus. Voilà le mythe historique ; voilà la tradition, cette fille aînée de l'histoire. Plus souvent le mythe a sa source dans les causes physiques. Les forces secrètes de la nature, son pouvoir mystérieux de produire et d'organiser les êtres, ce souffle de vie qui les pénètre, en excitant plus que tout le reste la réflexion de ces hommes primitifs, eux-mêmes encore étroitement unis à la nature et soumis à des impressions immédiates, fournirent la plus abondante matière aux fictions mythologiques. La langue fut aussi une mère féconde de dieux (*nomina, numina*). Comme elle était figurée et toute remplie d'images, elle dut souvent, en passant d'une peuplade à l'autre, prendre un aspect singulier et étrange. Telle ou telle expression cessa d'être comprise, et l'on inventa des mythes pour éclaircir ces malentendus. Et les symboles avec leurs voiles épais, et les hiéroglyphes avec leurs impénétrables mystères, quelle source nouvelle et inépuisable de traditions mythiques, surtout quand le génie des Orientaux se trouva en contact avec l'esprit mobile des Grecs ! L'architecture et la sculpture hiéroglyphique des Égyptiens, interrogées par des imaginations toutes magiques, produisirent, à elles seules, des essaims de fables (voy. Creuzer, *Symbolique* ; trad. par M. Guigniaud ; introd., p. 37 et suiv.).

Le même auteur essaye de classer les mythes. Il les ramène à deux branches principales : le mythe *traditionnel* ou historique qui renferme d'anciens événements, et celui qui se compose d'anciennes croyances, de dogmes religieux, de leçons, de préceptes de tout genre. Ces deux branches se divisent elles-mêmes en plusieurs rameaux. La branche historique comprend les traditions étrangères, des faits de l'histoire primitive, les récits de navigateurs, les événements nationaux, les émigrations d'une tribu, la fondation d'une ville, les destinées illustres des anciennes familles de rois, etc. La seconde branche renferme plusieurs objets divers. Chez les nations de l'antiquité, toute croyance, toute connaissance un peu relevée rentrait dans le vaste sein de la religion ; de là les mythes *théologiques* qui contiennent les croyances relatives à la nature de la Divinité ; puis les mythes *moraux* dont la morale fait le fond ; les mythes où sont consignées les premières observations sur la nature, particulièrement sur les astres, les mythes *physiques* et *astronomiques* ; enfin ceux qui trahissent un plus haut développement de la pensée, qui renferment les spéculations métaphysiques des anciens sages. A ces derniers, surtout, convient le nom de *philosophèmes*, donné à tort à tous ceux qui figurent dans cette seconde catégorie.

Ces divisions, du reste, ainsi que l'observe l'illustre savant, sont un peu artificielles. Il est bien rare que les mythes soient ainsi distincts et séparés, ils se pénètrent les uns les autres et se confondent presque toujours entre eux. « La mythologie, dit-il (*ubi supra*), est comme un grand arbre dont les branches et les rameaux croissent et s'entrelacent en tous sens, étendant de toutes parts, avec leur feuillage épais, le luxe un peu sauvage des fleurs et des fruits les plus multipliés. »

Si après avoir pris le mythe à sa naissance, dans ses diverses origines et ses espèces différentes, on veut le suivre dans sa formation, observer la gradation de son développement, cette tâche est bien plus difficile encore. Sa marche néanmoins est assujettie à certaines lois, mais qui jusqu'à présent ont été imparfaitement déterminées. L'auteur de la *Symbolique* ose à peine se hasarder dans cette voie. C'est la partie faible et timide de son livre. Elle réclamait avec un esprit plus philosophique des connaissances qui peut-être seront toujours incomplètes à cet égard. Il y a une certaine simultanéité, mais aussi un ordre successif dans le développement des éléments qui composent un mythe ou un ensemble de mythes. La partie métaphysique ne se développe pas la première, il en est de même de celle qui contient les hautes et pures idées

de la morale et du droit. L'histoire est presque nulle à l'origine. Les spéculations astronomiques et physiques exigent des habitudes de contemplation oisive, qui supposent un climat favorable. On doit donc tenir compte, non-seulement du génie particulier de chaque peuple et de son degré de civilisation plus ou moins avancé, mais des circonstances locales, des communications avec les autres peuples. Quoi qu'il en soit, le mythe, après s'être développé sous l'influence de toutes ses causes et avoir parcouru différentes phases, finit par s'altérer soit par son contact avec d'autres mythes, soit par l'influence de la poésie et de la philosophie. Creuzer marque très-bien les deux points extrêmes, sans essayer de fixer les intermédiaires. Ces deux points sont le symbole religieux et l'épopée proprement dite. A l'origine, le mythe est un symbole muet expliqué par un prêtre ou par l'imagination populaire. Il devient un récit, une narration plus ou moins développée substituée à la formule sacerdotale, sèche, rude, profonde, pleine de sens, mais concise et énigmatique. Le symbole ainsi interprété et transformé en récit, perd sa sublimité, sa profondeur, et aussi la bizarrerie et l'obscurité de l'expression. Plus tard, et après s'être développé dans le sens religieux, le mythe se dépouille tout à fait de ses formes rudes et sévères : le chant lui vient en aide. L'épopée qui naît de l'alliance du chant avec le récit, le pénètre d'un esprit nouveau et tout poétique. Le développement est son essence et le goût sa loi. Auparavant il faut, il est vrai, passer par ces vastes compositions à la fois cosmogoniques et épiques, où sont mêlés et confondus les éléments de toute une civilisation, et auxquelles la religion et la poésie ont travaillé de concert ; mais enfin le mythe, en se teignant de plus en plus des couleurs de l'imagination, perd son sens religieux et s'associe avec le beau. Tombé de sa sphère propre dans celle de l'art et de la poésie, il obéit à d'autres lois. C'est surtout chez les Grecs que cette transformation s'est opérée de la manière la plus brillante.

II. Mais essayons de déterminer avec plus de précision que ne l'a fait l'auteur de la *Symbolique*, ce passage de la *mythologie* à la *poésie*, et de marquer nettement les différences qui les séparent. La ligne de démarcation est difficile à tirer, principalement en Grèce, où la poésie naît de la mythologie, et où toutes deux se pénètrent si bien qu'elles finissent par s'identifier complétement. Toutefois, si l'on veut faire attention à la nature, à l'origine et aux règles de l'art, on y découvre des caractères essentiels, qui permettent de discerner ses créations propres des représentations mythologiques.

La mythologie est née du besoin de représenter par des emblèmes, des récits et des fables, les idées qui forment le fond de toute religion, les lois de la nature, les attributs de Dieu, les vérités morales ou des traditions relatives aux événements des premiers âges de l'humanité. Or, ces idées et ces faits traditionnels, elle les exprime et les développe dans des actions et sous la figure de personnages que l'imagination invente, dans l'unique but de traduire ses conceptions par des formes sensibles, ne pouvant ni les saisir ni les exposer d'une manière abstraite, générale et positive. Elle s'inquiète donc peu de savoir si ces récits et les événements qui les remplissent sont conçus et représentés de manière à satisfaire aux règles de la ressemblance, de la proportion et de l'harmonie. Loin de là, comme il s'agit d'exprimer l'infini ou le surnaturel, l'imagination se tourmente à inventer des formes bizarres, des événements merveilleux, extraordinaires, absurdes et invraisemblables. Veut-elle représenter une loi physique comme la génération des êtres, elle ne craindra pas d'employer les images les plus grossières et de descendre saintement dans les détails les plus obscènes. Quelquefois, quand l'idée est confuse, le récit manquera de suite, d'ordre et de clarté, il se perdra dans le fantastique, l'abstrus, l'inintelligible ; ce qui lui donne d'autant plus une apparence de profondeur et de mystère. Partout l'absence de mesure à la fois et de liberté. Il n'en est pas ainsi des créations véritables de l'art et de la poésie. L'art est né de l'idée du beau et du besoin de la réaliser ; il travaille uniquement dans ce but et y subordonne tout le reste ; il faut donc qu'il observe certaines lois, qu'il choisisse une idée déterminée et la rende capable de revêtir une forme également précise, qu'il les proportionne l'une à l'autre et les combine harmonieusement. Dès lors, s'il s'empare d'un mythe, il commence par en altérer le fond ; il soumet l'infini lui-même à la mesure, le réduit à des proportions finies. Comme il n'y a rien de plus clair à la fois et qui réponde mieux à son but, celui de nous intéresser, que la représentation de l'homme, de ses idées, de son caractère et de ses passions, il ramène tous les autres éléments, physiques, astronomiques, métaphysiques, à l'élément humain ; il est essentiellement anthropomorphique. Il l'est doublement par le fond et par la forme : car il n'y a que la forme humaine, belle, harmonieuse, expressive, qui puisse représenter le fond moral et intellectuel que l'homme porte en lui-même. De là, des personnages nouveaux, des divinités qui dans leurs actions et leurs caractères, comme dans leur figure, leur maintien et tout leur extérieur, reproduisent l'idéal de la vie humaine et les belles proportions du corps humain. Adieu donc le sens profond et multiple des vieux symboles et des mythes primitifs. Le mythe s'évanouit dans la fable libre, mensongère, quelquefois capricieuse et frivole, mais toujours brillante, belle et gracieuse, vivant tableau des passions et aussi des idées qui font agir les hommes. L'olympe devient un théâtre où se joue perpétuellement le drame idéalisé de la vie humaine. Les personnages mythologiques s'animent, s'individualisent et s'humanisent ; leur caractère se prononce, se détermine et se déploie dans une multitude d'actions, d'aventures plus ou moins intéressantes et dramatiques, mais où le sens religieux s'efface de plus en plus et laisse à peine après lui quelques traces équivoques. C'est ainsi que naît l'épopée véritable, qui se distingue de l'épopée mythologique ou du mythe héroïque, comme les représentations idéales de la sculpture et de la peinture des vieux symboles, des emblèmes grossiers du culte primitif. Tels sont les poëmes d'Homère et d'Hésiode, et surtout l'épopée homérique. La mythologie nous y apparaît tellement transformée, qu'Hérodote a pu dire que chez les Grecs les poëtes avaient créé les dieux. Dans l'anthropomorphisme grec, religion toute poétique, l'homme est réellement la mesure de toutes choses ; c'est par là que ces représentations et ces fables forment un si frappant contraste avec les symboles du naturalisme oriental et avec les vieux mythes du culte primitif qui ont servi aux poëtes de textes et de sujets. Ceux-ci les ont façonnés avec toute la liberté de leur génie, conformément aux règles du beau et du goût, sans beaucoup de souci du sens religieux et de la tradition.

Quant aux limites qui séparent la *mythologie* de la *philosophie*, elles ne sont pas moins faciles à tracer. Les mythes, on l'a vu, renferment un

sens plus ou moins profond et qu'on pourrait appeler philosophique; mais ce sens reste en partie caché pour ceux-là mêmes qui l'ont découvert et l'ont exprimé sous cette forme : ils n'auraient pu ni le concevoir d'une manière abstraite, ni l'exprimer dans le langage également abstrait qui convient à la science. La raison et l'imagination sont encore ici attachées au même joug. La figure et l'idée ne font qu'un et sont inséparables. Le voile ne peut tomber tout à fait devant les yeux de l'initié. Il y a toujours dans le symbole et le mythe quelque chose d'obscur et d'énigmatique que le prêtre lui-même ne saurait pénétrer ni expliquer. C'est ainsi qu'il faut entendre cette antique science sacerdotale, si bien renfermée dans les sanctuaires qu'elle n'a pu en sortir. Elle était si profonde qu'elle fut un mystère, même pour ceux qui en étaient les inventeurs et les dépositaires. On sent que le souffle de l'inspiration a passé par là, on entrevoit de grandes idées, mais la pensée reste vague parce qu'elle ne sait se limiter; elle est exprimée dans un langage grandiose et représentée par des images vives ou dans des scènes intéressantes, mais elle n'arrive pas à se résumer et à se formuler nettement, parce qu'elle n'a pas une conscience claire, réfléchie d'elle-même. Il ne faudrait donc pas chercher dans ces mythes un système d'idées abstraites, liées et enchaînées par des rapports logiques, rien qui ressemble à un système de philosophie. Ce qu'il faut y voir, c'est un ensemble de conceptions et de croyances coordonnées entre elles par les lois naturelles de la pensée, et revêtues d'une forme qui est inséparable du fond. C'est là ce qui a trompé les historiens qui, comme Brucker, ont cru trouver les vraies origines de la philosophie dans les fables mythologiques des anciens peuples, et se sont fait un devoir d'interroger tous les sanctuaires. C'est confondre deux développements différents de la pensée humaine, les procédés de la science et de la réflexion, avec les intuitions spontanées de la raison et de l'imagination.

Toutefois, on ne peut nier que dans les mythes des nations les plus avancées en civilisation, tels que ceux de la Perse, de la Chaldée ou de l'Égypte, on ne rencontre des traces de spéculation, des conceptions abstraites, des essais de systèmes et les origines de toutes les sciences. Ce sont les mythes que l'on a appelés *philosophèmes;* mais ces mythes, vraiment sacerdotaux et d'un caractère plus ésotérique, se distinguent encore des systèmes philosophiques en ce que le mélange de la forme et du fond subsiste toujours, et que le mythe ou le symbole, en se rapprochant de l'allégorie, n'arrive pas à la formule abstraite. Il conserve son caractère équivoque, énigmatique et figuré. Il n'a pas, non plus, à un degré suffisant, la régularité systématique d'un tout exposé et développé comme un ensemble de conséquences dérivant d'un même principe. Enfin, ces conceptions sont anonymes, elles ne sont pas données comme le résultat d'une recherche personnelle, d'un travail individuel de la pensée, mais tantôt comme une révélation, tantôt comme un ensemble d'observations indiquant le travail collectif, le développement intellectuel d'une caste tout entière. Ce sont là de profondes différences qui ne permettent pas de confondre les productions mythologiques, même de l'ordre le plus élevé, avec les monuments de la science et de la philosophie.

Nous rencontrons cependant l'emploi rare du mythe, même au milieu des œuvres de la philosophie. On sait, par exemple, l'usage qu'en a fait Platon dans plusieurs de ses dialogues; mais d'abord ce n'est qu'un incident, un épisode : il occupe une place étroite et secondaire. Platon ne s'en sert que quand sa pensée, après avoir épuisé toutes les ressources de l'analyse et de la dialectique pour arriver à la solution d'un de ces problèmes qui dépassent toujours par quelque côté la portée de l'intelligence humaine, s'arrête devant les ténèbres de l'incompréhensible et du mystère. Le mythe joue ici un rôle exceptionnel; il n'est employé qu'en désespoir de cause et comme pis-aller. Puis, il n'est pas même pris au sérieux : il n'est là que pour prêter une forme à une pensée générale, que personne ne confond avec le récit lui-même. Enfin, ainsi restreint et subordonné, il subit une autre transformation que lui impose la pensée philosophique : il est ramené au sens particulier, prévu, que veut lui faire signifier le philosophe, sens tantôt exclusivement moral comme dans le *Gorgias* et la *République*, tantôt astronomique et cosmogonique comme dans le *Timée*. Le mythe ne conserve donc plus rien qui le distingue, ni sa profondeur énigmatique, ni la diversité de ses sens, ni l'union de la forme et de l'idée, ni son indépendance. Il subit toutes les lois de la pensée philosophique, sans compter celles de l'art et du goût qui, dans Platon surtout, ne sont jamais séparées des premières.

III. On voit, d'après cela, de quelle façon et dans quel esprit doit être faite cette entreprise si difficile et si délicate de l'interprétation des mythes, et pourquoi la *méthode* qui doit s'y appliquer n'a été trouvée et pratiquée qu'après plusieurs essais malheureux ou imparfaits, dominés qu'étaient leurs auteurs par tel ou tel point de vue exclusif et partant faux; pourquoi enfin cette méthode, quoique conçue dans des vues plus larges et soutenue par une plus profonde érudition, sera toujours défectueuse par un côté.

On doit distinguer dans le mythe le *fond* et la *forme*, la lettre du récit et le dogme, la pensée cachée qui en forme la substance et la signification. Il faut donc, 1° ne pas altérer l'esprit et cependant le dégager, le traduire, et pour cela le comprendre mieux qu'il n'a été compris par l'antiquité elle-même, l'amener à la clarté du jour; donner à la pensée une forme plus haute, celle de la réflexion. Quoi qu'on dise, cette opération est permise, c'est en elle que consiste la véritable interprétation des symboles et des fables mythologiques; mais elle est extrêmement délicate. Il faut se garder, sous la foi de certaines analogies, de prêter à l'antiquité des idées qui ne sont pas les siennes. 2° Il ne faut pas, non plus, faire violence à la lettre, on doit assigner, autant que possible, son origine, les causes qui ont présidé à sa formation et l'ont modifiée dans le cours de ses mobiles destinées. Ce n'est qu'à des mains délicates et sûres qu'il est permis de toucher à ce tissu brillant et léger de la tradition, d'en dérouler la trame et d'en démêler tous les fils, de retrouver ainsi les accidents perdus de la vie des peuples joints aux reflets de la nature physique. De là, deux portes ouvertes à l'arbitraire. Et l'on peut conclure que jamais cette étude ne sera complétement satisfaisante pour les esprits sévères, pas plus que la science des étymologies qui ouvre également une libre carrière à la subtilité des philologues.

Il y a néanmoins ici des règles et des principes fixes qu'il est nécessaire de constater et de ne pas perdre de vue. C'est faute d'avoir observé ces règles que la plupart de ceux qui se sont mêlés de l'interprétation des mythes sont tombés dans de si graves méprises. Le fond des mythes est complexe, et cela est ordinairement vrai pour chacun d'eux comme pour leur ensemble. C'est la pensée de tout un peuple, ce

sait ses connaissances sur le monde, sur Dieu, sur l'homme, c'est sa propre histoire condensée dans un récit dont les diverses parties offrent un sens plus ou moins approprié à chacun de ces divers points de vue physique, astronomique, moral, religieux ou métaphysique. On peut donc être tellement frappé d'un de ces côtés, s'en préoccuper tellement, que l'on néglige tous les autres ou qu'on les subordonne à son point de vue favori. De là les divers systèmes d'interprétation mythologique que l'on rencontre dans l'histoire et qui varient selon le temps, l'esprit particulier des écoles ou des écrivains. Le plus ancien de ces systèmes est celui d'Evhémère, et qui porte son nom. Evhémère ne voyait dans les mythes de l'antiquité païenne que l'apothéose des grands personnages de l'histoire, législateurs, rois, conquérants ; on sait qu'il prétendait montrer le tombeau de Jupiter en Crète. Le point de vue astronomique a été développé, au XVIII[e] siècle, par Dupuis dans son grand ouvrage sur l'*Origine de tous les cultes*, où il met au service de cette opinion étroite toutes les ressources que lui fournit la science moderne jointe à une vaste érudition. Boulanger, dans l'*Antiquité dévoilée*, émet une idée analogue, mais plus restreinte encore. Ces traditions, selon lui, nous retracent le souvenir des grandes catastrophes qui ont bouleversé la face du globe aux époques primitives. Ce sont, en même temps, des monuments de l'effroi dont fut saisie l'imagination des peuples à la vue de ces désastres, et de la crainte de leur retour. D'autres ont fait principalement ressortir comme sens particulier de ces mythes la loi de la génération et de la destruction des êtres qui, en effet, domine dans certains cultes et à un certain moment de l'histoire religieuse des peuples de l'Orient. Quand on s'attache à la mythologie grecque et que l'on considère le côté humain et passionné qui distingue le caractère de ces divinités et les histoires assez scandaleuses racontées à leur sujet, il est naturel de voir les passions humaines divinisées, personnifiées dans ces dieux à forme humaine, si rapprochés de nous par les mobiles qui les font agir, par les actions qu'on leur attribue, et leur destinée si peu différente de celle des simples mortels. La mythologie sera représentée alors comme une apothéose des passions. Quoique ce point de vue ait été celui des Pères de l'Église et soit resté celui de la plupart des théologiens, il n'est pas moins faux que les précédents. On conçoit qu'il ait prévalu dans les premiers siècles de l'Église, pendant ou après la lutte du christianisme contre le paganisme ; mais en se dégageant de ces préoccupations et en pénétrant plus avant, on est arrivé à reconnaître que dans ces fables, dont plusieurs sont frivoles et d'autres licencieuses, et sous les traits des personnages divins qui y jouent un rôle, sont exprimés d'une manière non équivoque les plus hautes idées de la conscience humaine, les premières notions de la vertu, de la justice, du droit, les bienfaits des arts, de l'agriculture, les liens de la famille, les rapports qui servent de fondement à la société. On ne peut nier que tel ne soit, à côté d'une foule d'accessoires, le fond des principaux mythes, ceux d'Hercule, de Prométhée, des Euménides et d'un grand nombre de fables où figurent les grandes divinités du polythéisme : Jupiter et Junon, Diane, Cérès, Apollon, Minerve, etc. En dégageant le fond et en le purifiant des éléments hétérogènes, on arrive à tirer de la mythologie des leçons de morale d'une haute sagesse. C'est ce qu'a fait le premier Bacon dans son écrit *Sur la sagesse des anciens*, et dans plusieurs endroits de ses autres ouvrages. Beaucoup d'hommes moins illustres, mais dont on ne peut pas plus suspecter la foi et l'attachement sincère au christianisme, que contester l'érudition et les lumières, sont entrés dans cette voie. C'est dans cet esprit qu'est composée, par exemple, toute la partie du *Traité des études* de Rollin qui concerne la mythologie et la poésie ancienne. Enfin, on peut aller plus loin encore que le sens moral. Plusieurs de ces mythes recèlent une partie supérieure et plus profonde, un sens spéculatif et métaphysique qu'il est difficile de ne pas reconnaître. Là se trouvent exprimées des conceptions d'une haute portée sur Dieu et ses attributs, sur les lois du monde intellectuel, sur la Providence, sur l'âme humaine et ses destinées, son passé, son avenir, ses migrations. On y voit se dessiner le plan et l'ordonnance d'un monde invisible d'après lequel est divisé le monde réel et sont réglés les plus simples détails de la vie. Tel est le côté saisi d'abord par les stoïciens, et qui plus tard fut développé par les alexandrins. Ceux-ci l'exagérèrent au point de ne plus voir dans les fables les plus scandaleuses et dans les récits les plus obscènes que des allusions aux choses saintes, aux attributs moraux ou métaphysiques de la Divinité, et de retrouver dans l'ensemble de ces mythes la théorie des idées et leur système tout entier. La plupart des sectes mystiques issues du polythéisme ont suivi un mode analogue d'interprétation.

Il est facile de voir que si aucun de ces systèmes n'est complétement faux, aucun, non plus, n'est dans le vrai, parce que la vérité ici consiste à embrasser à la fois plusieurs éléments et à leur assigner leur part, leur place et leur rang, à les réunir et les coordonner. Ainsi, le système le plus vrai sera le moins exclusif, celui dans lequel on aura admis tous ces éléments, où l'on aura su leur faire une part ni trop petite ni trop grande, les distinguer sans les séparer, leur assigner leur vraie place, non *a priori* et d'après une théorie préconçue, mais en consultant la nature de chaque ensemble de mythes et de chaque mythe en particulier. Il faudrait ensuite être en état de suivre ces mythes dans leur développement et leurs diverses transformations ; étudier leurs migrations, leur mélange, leur altération, saisir les rapports et les analogies qui les unissent, comme les différences qui les séparent des mythes appartenant à d'autres nations ou d'autres systèmes de civilisation. Dans cette nouvelle carrière, aussi vaste que le développement de l'humanité, il y a bien des écueils à éviter pour l'esprit systématique qui doit ici se combiner avec une immense érudition. Outre le danger des généralisations précipitées, il est à craindre que l'on ne prenne pour des influences étrangères ce qui peut être le résultat des lois identiques de la nature humaine, malgré la diversité des temps et des lieux. On arriverait ainsi peut-être à fondre tous les mythes et toutes les mythologies particulières dans un système général représentant l'universalité des traditions du genre humain, et embrassant le vaste réseau de traditions qui a couvert la surface du globe. Pour une pareille tâche, il faudrait un homme qui fût à la fois profondément versé dans la connaissance des origines de tous les peuples, initié à leurs traditions, et doué au plus haut degré de deux autres qualités rarement réunies, l'esprit généralisateur et la prudence. Il est inutile de dire qu'un tel ouvrage n'existe pas et que les matériaux eux-mêmes ne sont pas rassemblés. Le livre qui, malgré ses imperfections, a paru répondre le mieux aux premières exigences de cette méthode est celui de Creuzer. Son mérite principal, indé-

pendamment de la science et de l'érudition qui y sont déployées, de la finesse ingénieuse et de la profondeur des aperçus, consiste dans la supériorité incontestable du point de vue qui lui fait embrasser les divers côtés jusqu'alors séparés, isolés, exclusifs. Mais, sans vouloir juger en quelques lignes une des plus remarquables productions de ce siècle, il est facile de voir ce qui lui manque et les lacunes que l'auteur lui-même, ainsi que son savant traducteur, ont senties et signalées. D'abord il ne traite que des religions de l'antiquité, des mythes de l'Asie, de la Grèce et de l'Italie anciennes. Plusieurs parties sont incomplètes et ont nécessité d'importantes additions. D'autres chapitres de cette intéressante histoire des croyances de l'antiquité sont, malgré les efforts de l'interprète français, restés obscurs et pleins de confusion; ce qui tient, il faut le dire, à l'excellence même du point de vue. Dans d'autres endroits moins solidement traités, un grand nombre d'explications sont mêlées d'hypothèses. Le reproche d'avoir renouvelé la critique des alexandrins est exagéré, mais la tendance métaphysique à laquelle nos voisins d'outre-Rhin résistent difficilement se fait trop souvent sentir. Souvent les rapports des mythes entre eux sont superficiellement saisis et indiqués, et les lois de leur développement restent à déterminer.

Quoi qu'il en soit de ces défauts, cette œuvre, que revendiquent à la fois l'érudition et la philosophie, est encore la plus considérable qui ait encore paru sur la science des mythes. Depuis, on a cru renouveler cette science en lui donnant pour base la *philologie comparée*. Le principal représentant de ce système, M. Max Müller, voit dans le langage l'origine de tous les mythes (*la Science du langage*, 2e édit.). « La mythologie n'est qu'un dialecte, une antique forme du langage. » (*Mythologie comparée*, p. 182.) La philologie doit donc fournir la clef de l'interprétation des mythes dans tout le cours de leur histoire. Les mythes, en effet, ne seraient que des noms altérés, changés, transformés dans leur signification primitive par l'imagination des peuples : *Nomina, Numina*, telle est la devise de cette école. — Nous ne nions pas qu'il n'y ait là une source féconde qui n'avait pas été encore exploitée, quoique Creuzer lui-même ne l'ait pas omise et l'ait signalée (voy. *supra*). Mais nous craignons que, comme tout système, celui-ci ne soit trop étroit et ne veuille dépasser ses limites. En ce cas, s'il est exclusif, il ne peut justifier ses prétentions. Il est un point sur lequel, avant tout, il faut qu'il s'explique. Où est la véritable origine et des mythes et des noms eux-mêmes? Est-ce dans les noms qu'est le secret des noms ou dans les choses et dans les idées que ces noms expriment et représentent? En définitive, quels sont les vrais *radicaux* du langage? Quelles sont les vrais racines des mythes? Si les noms se transforment et prennent successivement des sens qu'ils n'avaient pas à l'origine, n'est-ce pas parce que les idées elles-mêmes se transforment et se développent, et cela en vertu des lois de l'esprit humain? Ces lois elles-mêmes apparaissent dans le langage, cela est vrai, mais ce n'est qu'un reflet, une image; où est l'original? Et comment faut-il l'étudier?... Nous nous bornons à poser ces questions en émettant nos doutes et en faisant nos réserves. Les travaux de cette école ont du reste une importance que personne ne peut méconnaître; mais ils sont trop peu avancés pour qu'on doive porter un jugement définitif. En tout cas, cette méthode, qui n'a produit que des essais, ne nous paraît contredire aucune des idées développées dans cet article.

Outre l'ouvrage de Creuzer dont la traduction française par M. Guigniaut porte le titre de *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, Paris, 1825-41, 10 vol. in-8, les ouvrages les plus remarquables à consulter sont : Dupuis, *Origine de tous les cultes*, 3 vol. in-4 ou 12 vol. in-8; — Boulanger, *Antiquité dévoilée*, Amsterdam, 1766, in-8; — Goerres, *Histoire des mythes du monde asiatique*, in-8, Heidelberg, 1810 (all.);—Wagner, *Idées pour une mythologie générale du monde ancien*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1807 (all.); — Schelling, *Sur les mythes, les traditions historiques et les philosophèmes de l'antiquité*, dans les *Memorabilia de Paulus*. Son écrit sur les divinités de Samothrace et les Extraits du cours professé à Berlin sur la philosophie de la religion. — Voss, *Conte symbolique*, in-8, Stuttgard (all.); — Baur, *Symbolique et mythologie*, in-8, ib., 1825 (all.); — C. O. Müller, *Prolégomènes pour une mythologie scientifique*, in-8, Gœttingue, 1822 (all.); — Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée*, tr. par G. Perrot, 2e édit., 1874; — le même, *Essais sur l'histoire des religions*, 2e édit., 1872; — *la Science du langage*, 2e édit., 1867; — Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*; — Grimm, *Mythol. allemande*, Gœttingue, 1854; — Volker, *la Mythol. de la race Japhétique*, d'après les mythes des Grecs, 1820; — Schwink, *Mythol. des peuples asiatiques*, Francfort, 1843; — Schwartz, *Origine de la mythologie*, 1860.

Sur le mythe philosophique et platonicien en particulier : Henkius, *Dissertatio de philosophia mythica, Platonis præcipue*, in-4, Helmst., 1776; — Huttner, *de Mythis Platonis*, in-4, Leipzig, 1788; — Eberhard, *Sur le but de la philosophie et sur les mythes de Platon*, mélanges, in-8, Halle, 1788; — Fraguier, *Dissertation sur l'usage que Platon fait des poëtes*: — Garnier, *de l'Usage que Platon a fait des fables*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. III et XXXII.

C. B.

NAIGEON (Jacques-André), né à Paris en 1738, mort dans la même ville le 28 février 1810, fut un des plus fanatiques promoteurs de ce matérialisme étroit et intolérant qui captiva quelques philosophes du dernier siècle. Attiré tour à tour vers toutes les carrières de l'esprit humain, parce qu'il ne sentait en lui de vocation décidée pour aucune, il se consacra d'abord aux lettres; on lui attribue même un opéra, *les Chinois*, représenté aux Italiens en 1751; puis, voyant les esprits entraînés dans une autre voie, il étudia avec la même ardeur les sciences exactes; enfin, mis en rapport avec la société du baron d'Holbach, il se prit d'un bel enthousiasme pour la philosophie, et crut qu'il la servirait d'autant mieux qu'il porterait plus loin en son nom la passion et le scandale. C'est dire que des deux partis auxquels la maison de d'Holbach servait alors de centre, le parti des athées et celui des déistes, Naigeon choisit le premier. Il lui resta fidèle toute sa vie, et, sans se douter des aperçus variés ou des sombres horizons qu'une intelligence égarée, mais élevée cependant, peut découvrir dans cet ingrat système, il ne s'y fit un nom que par les qualités qui distinguent les esprits vulgaires, l'emportement et l'obstination. C'est avec raison que Chénier l'appelle un *athée inquisiteur*. Sa liaison avec Diderot, dont il formait, avec Damilaville et Grimm, l'auditoire habituel, fut aussi pour beaucoup dans le choix de son opinion. Diderot était pour lui, non pas un ami, non pas un maître, mais la personnification de la sagesse, de la vertu et de l'éloquence, le dernier terme de la perfection humaine. Il ne jurait que par son nom, ne parlait

que d'après les souvenirs qu'il emportait de ses entretiens, n'écrivait que sous son inspiration ou sa dictée, et copiait jusqu'à son geste et sa voix. Aussi ne cherchez dans ses œuvres aucune idée [illegible], aucune réflexion qui lui soit propre [illegible] ses prétentions à la profondeur de la pensée et de l'érudition, qu'un éditeur, un compilateur, un traducteur. Il commença sa carrière philosophique par quelques articles de l'*Encyclopédie*, au nombre desquels est l'article *Ame*, mais il ne lui fut point permis d'y faire connaître toute sa pensée. En 1768, il publia son premier manifeste contre le christianisme. C'est un pamphlet à la manière de ceux de d'Holbach, dont d'Holbach lui-même a fourni le dernier chapitre, et qui est intitulé : *le Militaire philosophe ou Difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche*, in-12, Londres (Amst.). Un an après, il fit paraître la traduction française du traité de Crellius, *de la Tolérance dans la religion ou de la Liberté de conscience* (*Vindiciæ pro religionis libertate*). Cette traduction avait déjà été mise au jour, en 1687, par le ministre protestant Lecène; mais Naigeon la retoucha et y joignit l'*Intolérance convaincue de crime et de folie*, de d'Holbach, in-12, Londres (Amst.), 1769. C'est lui encore qui, en 1770, réunit sous le titre commun de *Recueil philosophique ou mélange de pièces sur la religion et la morale*, quinze morceaux de différents auteurs, parmi lesquels on remarque une dissertation sur la suffisance de la religion naturelle, attribuée à Vauvenargue; une autre sur l'origine des principes religieux, par Meister; une troisième sur la philosophie, attribuée à Dumarsais; des *Réflexions* de Fréret sur l'argument de Pascal et de Locke en faveur d'une autre vie, et plusieurs manuscrits anonymes où l'on reconnaît la main de d'Holbach ou qui ont été écrits sous son inspiration (2 vol. in-12, *ib.*). Lagrange, le traducteur de Lucrèce et le précepteur des enfants de d'Holbach, étant mort sans avoir achevé sa traduction de Sénèque, Naigeon y mit la dernière main, l'enrichit de notes et la publia avec l'*Essai de Diderot sur la vie de Sénèque* (7 vol. in-12, Paris, 1778-79). Il est l'auteur du *Discours préliminaire* de la *Collection des moralistes*, publiée par Didot en 1782, et a fourni à cette même collection la traduction du *Manuel d'Épictète*. Il prit part, avec Champfort et Laharpe, aux deux concours ouverts par l'Académie de Marseille sur les éloges de Racine et de La Fontaine, mais il échoua complètement dans cette lutte, et ne voulant pas avoir travaillé en vain, il fit paraître ses deux essais académiques en tête des éditions de La Fontaine et de Racine, destinées à l'usage du Dauphin. Rentrant dans sa véritable vocation, qui était celle d'éditeur, il publia, en 1788, *le Conciliateur* de Turgot, et, deux ans après, les *Éléments de morale universelle* du baron d'Holbach (in-18, Paris, 1790), dans lequel la mort venait de lui enlever un ami de vingt-cinq ans et que, selon ses propres expressions, « il aimait, respectait et pleurait comme son père. » L'Assemblée constituante était alors réunie et s'occupait de la fameuse déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Naigeon lui [illegible] une adresse [illegible] d'écarter de cette déclaration toute idée de religion, et d'y faire entrer la liberté absolue d'exprimer sa pensée, soit par la parole, soit par la presse. L'homme se montre tout entier [illegible] à son aveugle emportement contre les prêtres, il accuse de lâcheté et d'hypocrisie tous les philosophes qui parlent autrement que lui. Chargé pour l'*Encyclopédie méthodique* de la philosophie ancienne et moderne, il se consacra à ce recueil (3 vol. in-4, Paris, chez Panckoucke) de 1791 à 1794. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette œuvre. En 1798, il donna sa volumineuse édition de Diderot, et il prit part, en 1801, avec Fayolle et Bancarel, à celle de J. J. Rousseau. En 1802, il publia une édition de Montaigne, accompagnée d'un commentaire ridicule, où il prétend expliquer le vice et la vertu par une *idiosyncrasie* de la substance du cerveau. Depuis ce moment jusqu'à sa mort, Naigeon garda le silence. Membre de l'Institut national, et incorporé dans la section de morale de la classe des sciences morales et politiques, il ne paraît pas qu'il ait pris la parole au sein de la compagnie dont il faisait partie. L'exemple de Lalande, admonesté publiquement de la part de l'empereur, ne contribua pas peu, dit-on, à lui inspirer cette réserve. On remarque, en effet, que, tant qu'il y a quelque danger à exprimer son opinion, Naigeon ne la laisse paraître que sous le voile de l'anonyme.

La seule publication de Naigeon qui mérite de fixer un instant notre intérêt, c'est son Recueil de philosophie ancienne et moderne. On se ferait difficilement une idée de l'arbitraire, du désordre, de la passion et des brutales doctrines qu'il a apportés dans cette compilation, appelée par sa nature à être une encyclopédie complète des systèmes philosophiques. Il commence, dans son *Discours préliminaire*, par exprimer le plus superbe dédain pour ses devanciers, notamment pour Brucker, et une estime sans bornes pour lui-même. Ainsi, après avoir adressé les reproches les plus injustes au savant et consciencieux auteur de l'*Histoire critique de la philosophie*, il ajoute : « Je dis mon avis d'autant plus librement que je crois avoir acquis, par une étude réfléchie de la philosophie ancienne et par celle de plusieurs sciences sans lesquelles il me paraît impossible de l'entendre et de l'éclaircir, le droit de juger ceux qui, n'ayant qu'une partie des connaissances et des instruments nécessaires pour débrouiller ce chaos, n'ont fait, dans un certain sens, qu'effleurer la matière, et rendre plus sensible et plus pressant le besoin d'un ouvrage où il y ait moins à lire et plus à apprendre. » Un tel langage est d'autant plus déplacé dans sa bouche, que le plus souvent il se borne à copier Diderot, qui lui-même avait copié Brucker. A défaut de Diderot, c'est Deleyre qu'il transcrit dans l'article *Bacon*, de Brosses dans l'article *Fétichisme*, Saint-Lambert dans l'article *Helvétius*, d'Alembert dans l'article *Dumarsais*, Condorcet dans les articles *d'Alembert*, *Buffon* et *Pascal*. Quelquefois, ce sont les ouvrages mêmes des philosophes dont il parle qu'il se contente de reproduire. C'est ainsi qu'il fait connaître [illegible]. Cependant il y a aussi des morceaux d'une valeur réelle qui lui appartiennent, et parmi lesquels nous citerons en première ligne l'article *Diderot*, puis *Cardan*, *Collins*, *Académiciens* (la deuxième partie; la première appartient à Diderot, et la troisième à Roland de Croissy). Quant au choix, à l'ordonnance et à la proportion des sujets traités dans ce recueil, c'est le hasard seul qui semble en avoir décidé, ou plutôt la haine fanatique de l'auteur pour tout ce qui heurte son opinion, et son enthousiasme non moins aveugle pour tout ce qui lui peut venir en aide. Ainsi, afin d'avoir une occasion de dénoncer les effets déplorables de la [illegible], il [illegible] aux systèmes philosophiques les sectes religieuses les plus obscures et les plus décriées; et parmi les philosophes, Platon, Socrate, Malebranche, Leibniz, sont placés bien au-dessous de Cardan, de Collins, de Mirabeau, de Fréret, et à plus forte raison de

Diderot. L'histoire entière du cartésianisme ne tient pas le cinquième de la place occupée par Toland, Dumarsais ou tel autre écrivain du même ordre. Voltaire et Rousseau sont l'objet d'une omission inexplicable. Enfin, tous les honneurs de l'ouvrage, toute l'admiration et toutes les sympathies de l'auteur sont pour le curé Meslier. Auprès de cette grande intelligence, Voltaire et d'Alembert ne sont que des esprits pusillanimes et étroits. Ils ne savaient pas que *le prédicateur le plus éloquent d'un État, c'est le bourreau.* Ils ne comprenaient pas, ou feignaient de ne pas comprendre, que l'esprit humain n'a jamais rien conçu de plus profond que ce vœu : « Je voudrais que le dernier des rois fût étranglé avec les boyaux du dernier des prêtres. » Toute critique devient inutile après un tel jugement. M. Damiron a publié un Mémoire sur Naigeon dans le tome XXXIX du Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques.

NATURE. Le mot *nature* (*natura*, φύσις), par son étymologie, exprime la naissance et la production des êtres. Il a reçu de l'usage un grand nombre de significations diverses, et qu'on a trop souvent confondues ensemble, au grand détriment de la philosophie et des sciences naturelles. Ces significations peuvent se ranger en deux classes, selon qu'elles concernent la *nature de tel ou tel être*, ou bien la *nature en général.*

I. *Nature de tel ou tel être.*

1° On nomme *nature* d'un être concret l'ensemble des propriétés innées de cet être, c'est-à-dire de celles qu'il possède dès le premier instant et pendant toute la durée de son existence propre, soit que cet être naisse, à proprement parler, soit qu'il commence d'être d'une manière quelconque. Ainsi, une pierre a ses propriétés innées, aussi bien qu'une plante, un animal ou une âme. En ce sens, la *nature* est donc l'*essence* habituelle et persistante de chaque être contingent.

2° On nomme *nature* d'un genre ou d'une espèce, l'ensemble des propriétés innées communes à toute une de ces classes d'êtres. Ainsi les *natures* des genres ou des espèces sont la même chose que les *essences* génériques ou spécifiques.

3° Enfin, par extension, on nomme *natures* les *essences* des êtres dont l'existence n'a pas de commencement, savoir : l'essence de l'Être éternel et nécessaire et celles de tous ses attributs, et les essences de tous les êtres abstraits. C'est ainsi qu'on dit la nature de Dieu, la nature de la sagesse divine, la nature du droit, du devoir, de la vertu, la nature de telle propriété des corps ou de telle loi physique.

II. *Nature en général.*

1° On nomme quelquefois *nature* l'ensemble de toutes les forces dont l'existence est soumise à des lois nécessitantes, par opposition aux forces capables de choix et de libre arbitre. C'est ainsi qu'on oppose la *nature* à l'*art*, et qu'on distingue ce qui vient de la *nature* ou de l'*art* dans le développement des facultés de l'âme, dans les êtres inorganiques, dans les individus du règne végétal ou du règne animal, et dans la production des espèces et des variétés appartenant à ces deux règnes.

2° On nomme quelquefois *nature* l'ensemble des êtres corporels, par opposition aux substances incorporelles, c'est-à-dire à Dieu et aux âmes. C'est pourquoi toutes les sciences qui ont pour objet les corps réels, leurs propriétés, leurs changements et leurs lois, ont reçu le nom de *sciences naturelles.*

3° On a nommé quelquefois *nature* le fait permanent de la production, de la destruction et de la variabilité des corps dans l'univers. Quelquefois ce fait a été personnifié et doué métaphoriquement d'intentions, de volontés, de penchants, de qualités morales, et la philosophie a quelquefois été dupe de cette métaphore prise au pied de la lettre. C'est ainsi que le mot *nature*, qui était l'expression d'un fait à expliquer, a été considéré abusivement comme l'explication générale de tous les faits particuliers qui se rapportent à ce fait universel.

4° Enfin, on nomme *nature* la force productrice, destructive ou modifiante qui, soit qu'on la suppose une ou multiple, créée ou incréée, intelligente par elle-même ou œuvre aveugle d'une intelligence créatrice, est la cause de tous les changements qui ont lieu dans l'universalité des êtres corporels, autrement que par l'intervention immédiate des volontés des hommes et des animaux. Les lois de cette force ou de ces forces sont l'objet principal des *sciences physiques*. Les êtres où ces lois trouvent leur application sont l'objet de l'*histoire naturelle*. Ces lois et ces êtres sont l'objet des *sciences naturelles.*

Les trois derniers sens du mot *nature* sont ceux qui concernent surtout la *science générale de la nature* ou *philosophie de la nature*. C'est d'eux que nous allons nous occuper, après avoir remarqué qu'ils sont étroitement liés entre eux, puisqu'il est impossible d'étudier des êtres variables sans les considérer dans leurs changements, ni de se rendre compte de ces changements sans en chercher les causes, ni de trouver ces causes sans déterminer d'abord les lois de ces changements et sans connaître bien les êtres dans lesquels ils s'opèrent.

Il ne peut être question de tracer ici, même en abrégé, l'histoire des théories philosophiques de la *nature*. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de signaler les principaux caractères de ces théories dans la philosophie grecque et dans la philosophie moderne, et d'indiquer brièvement ce que la *philosophie de la nature* doit être pour être vraie et utile.

Le problème que les plus anciennes sectes philosophiques de la Grèce se sont efforcées de résoudre, c'est celui de l'origine et de l'ordre actuel du monde physique. La philosophie de l'école ionienne a été presque exclusivement une philosophie de la nature. La notion d'une intelligence suprême comme cause première de l'ordre et du mouvement n'y apparut qu'avec Hermotime et Anaxagore, qui ne lui prêtèrent qu'un rôle excessivement restreint. Pour cette école, la *nature*, c'est-à-dire la succession des êtres et des phénomènes, est un fait qu'il s'agit de comprendre et d'expliquer. Le premier axiome de l'école ionique, c'est que rien ne peut naître du néant, que rien de ce qui est ne peut s'anéantir, et que tout commencement d'être n'est qu'un changement. Ils admettent donc une matière éternelle, qui est devenue ce que nous voyons, et qui pourra devenir autre chose. Quelle est cette matière ? Pour résoudre cette question, après avoir contemplé l'ensemble de l'univers et tels ou tels détails qui frappent plus vivement chacun d'eux, les philosophes ioniens se reportent tout d'un coup, par hypothèse, à l'origine des choses ; ils devinent en quoi consistait la matière primitive, et ils s'efforcent d'expliquer les phases de la formation du monde actuel et ses phénomènes divers, en les ramenant tous aux phénomènes qui ont frappé le plus leur attention. Ainsi, l'observation comme moyen d'inspiration et comme prétexte, l'hypothèse pour méthode dominante, et la cosmogonie pour point de départ, voilà le procédé commun à tous les philosophes de l'école d'Ionie. Quant à leurs solutions diver-

ses du problème de la nature. elles présentent déjà, plus ou moins, deux caractères qui se retrouvent dans toute l'histoire de la philosophie de la nature jusqu'à nos jours, et que nous allons définir en peu de mots.

On nomme *mécanistes* les explications physiques tirées exclusivement des formes de l'étendue impénétrable et de la transmission du mouvement. On nomme *dynamistes* les explications physiques qui invoquent l'intervention de certaines forces productrices par elles-mêmes de mouvement ou de tout autre changement dans les corps. Il est bien entendu que les explications physiques peuvent concerner seulement les causes secondes, et que la question de la cause première peut être réservée. Ainsi, les philosophes mécanistes ou dynamistes peuvent également être, soit théistes, soit athées. De même, ils peuvent être *sensualistes* purs, ou *rationalistes* purs, selon la part qu'ils font aux sens et à la raison dans l'acquisition de nos connaissances. L'*idéalisme* étant une doctrine qui refuse plus ou moins la réalité aux choses extérieures à nous, et qui attribue au contraire une réalité concrète aux conceptions mêmes de notre esprit, on peut nommer *physique idéaliste* celle qui supprime ou altère la notion des substances étendues et de leurs phénomènes, ou bien qui, sans nier ces phénomènes, en attribue la production, en totalité ou en partie, à des êtres idéaux sans substance propre. L'*idéalisme absolu* nie ou révoque en doute l'existence des corps. L'*idéalisme mitigé* veut que les corps soient des agrégats de substances sans étendue. Cet idéalisme mitigé peut être matérialiste, si, en dehors de ces agrégats qui constituent les corps, il ne reconnaît pas d'autres substances simples, et s'il attribue la pensée aux agrégats, c'est-à-dire aux corps. Il peut être spiritualiste, si, en dehors des agrégats corporels, il reconnaît des substances simples, seules douées de pensée, et dont chacune en soit douée individuellement. Le *spiritualisme* peut n'être nullement *idéaliste*, s'il admet que dans l'univers, outre les substances incorporelles, il y a des substances corporelles dont les parties les plus petites sont étendues, et que toutes les forces qui agissent dans l'univers appartiennent à l'activité d'un de ces deux ordres de substances.

Le *mécanisme* pur est l'opposé de l'idéalisme : c'est un réalisme outré, qui, tandis que dans tout être concret la substance et la force sont inséparablement unies, sacrifie l'idée de force à celle de substance, et veut expliquer tous les phénomènes physiques par une communication, supposée passive et nécessaire, du mouvement au contact. Il peut être *matérialiste*, s'il considère tous les phénomènes comme physiques. Mais il peut aussi être *spiritualiste*, s'il attribue à une substance incorporelle les phénomènes psychologiques, en niant toutefois la force motrice de l'âme : car, en l'admettant, il ne serait déjà plus le mécanisme pur en physique.

Le *dynamisme*, à moins de renier entièrement l'observation, ne peut manquer de faire une certaine part au *mécanisme* dans l'ordre du monde ; mais il peut la faire beaucoup trop petite. Le *dynamisme idéaliste*, qui substitue des forces idéales à l'activité des substances, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom de *vitalisme universel*, quand la *vie* est la force qu'il invoque principalement dans l'explication de l'ordre de l'univers. En supprimant ou bien en obscurcissant la notion des substances individuelles, le vitalisme universel des idéalistes tend toujours plus ou moins à effacer la différence essentielle des deux grands ordres de substances, la distinction de l'esprit et de la matière ; il se rapproche toujours plus ou moins du matérialisme par ses conséquences. Le *dynamisme non idéaliste* reconnaît, outre la force d'impulsion par contact, d'autres forces motrices, les unes aveugles, les autres intelligentes, mais toutes appartenant à des substances réelles. Lorsqu'il exagère le rôle des forces sensibles et intelligentes, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, il prend le nom d'*animisme*. Lorsqu'il ne définit pas la nature des substances dans lesquelles les forces vitales résident, l'*animisme* touche de près au *vitalisme* ; lorsqu'il les considère comme des substances corporelles, il est *matérialiste* ; lorsqu'il les considère comme des substances incorporelles, il est *spiritualiste*. Quand le *dynamisme non idéaliste* ne tombe pas dans l'exagération de l'*animisme*, il peut se concilier très-bien, non-seulement avec le *spiritualisme*, mais avec le *mécanisme* restreint à son rôle légitime ; et c'est à cette conciliation que doit aboutir la vraie philosophie de la nature.

Cela posé, les systèmes de l'école d'Ionie sont : les uns surtout *mécanistes*, les autres surtout *dynamistes*, sans que leurs auteurs semblent avoir bien compris la différence de ces deux tendances, entre lesquelles l'école se partage, mais sans former deux écoles distinctes.

Les *mécanistes* de l'école d'Ionie, par exemple Anaxagore et Démocrite, considèrent la matière primitive comme un mélange confus d'éléments invariables, et ils supposent que les corps actuels se sont formés et se forment encore par la réunion des éléments de même espèce, ou par des mélanges réguliers d'éléments dissemblables. Mais tout cela n'a pu s'opérer que par le mouvement, qu'il s'agit aussi d'expliquer. Démocrite le suppose éternel et indéfiniment transmissible, sans perte, par impulsion et par pression. Anaxagore suppose que primitivement il a été imprimé par une cause intelligente, et il fait ainsi une petite part au dynamisme.

Les *dynamistes* de la même école, par exemple Thalès, Anaximène, Héraclite, admettent que la matière primitive consistait en un seul élément constitué par certaines qualités variables, et doué de la puissance de changer de qualités : celles-ci, une fois produites, se propagent par assimilation, et ainsi un élément se transforme *dynamiquement* en un autre. A certaines qualités sont attachés, suivant eux, certains mouvements dans certaines directions, et ainsi la transmission du mouvement par impulsion ou par pression ne joue qu'un rôle secondaire dans les mouvements généraux des éléments.

Dynamiste aussi, mais avec tendance à l'idéalisme, Anaximandre admet un principe unique, éternel, matériel, infini en étendue, mais indéterminé et sans qualités distinctes, et pourtant producteur de toutes les déterminations et de tous les êtres particuliers, qui se forment de lui et en lui par la distinction des qualités opposées. Conciliant un certain *dynamisme idéaliste* avec le *mécanisme* comme théorie dominante, Empédocle croit que les corps sont formés par le mélange de quatre éléments incapables de se transformer l'un en l'autre ; mais il explique les compositions et les décompositions des corps par deux forces motrices idéales, l'amitié, principe d'unité et de rapprochement, et la discorde, principe de multiplicité et de séparation, et par une cause suprême, la nécessité. En même temps, Empédocle, de même que Thalès, est *animiste*, sans s'expliquer sur la nature des substances pensantes, auxquelles il prête un rôle exagéré dans la production des phénomènes

physiques. L'*animisme* de Diogène d'Apollonie est explicitement *matérialiste*. La force motrice et pensante dans l'univers est l'intelligence suprême, suivant Anaxagore, qui, du reste, ne la fait intervenir dans sa physique, généralement *mécaniste*, que pour produire une impulsion primitive des éléments. Quant à Archélaüs, il est difficile de dire quels étaient, suivant lui, la nature et le rôle de l'intelligence mêlée à l'air ou au chaos primitif des éléments innombrables, et si le chaud et le froid, puissances motrices nées de ce chaos, étaient pour lui deux éléments corporels, le feu et l'eau, ou deux forces idéales, comme le chaud et le froid dans le système de Telesio. Pour trouver une large application de l'*animisme spiritualiste*, il faut la chercher hors de l'école d'Ionie, chez les pythagoriciens et les platoniciens, qui considèrent l'âme du monde comme une puissance subordonnée à un Dieu extérieur et supérieur au monde.

Le *sensualisme* est l'opinion dominante de l'école d'Ionie sur l'origine de nos connaissances. Cependant, par le *dynamisme idéaliste* et *matérialiste*, Héraclite arrive au scepticisme en physique. En effet, sous le nom de feu, donné au principe du changement perpétuel, il semble avoir désigné un être idéal, la puissance même du changement, et non le feu corporel, qui figure dans son système comme un des résultats fugitifs de cette puissance. Pour lui, la seule chose réelle et persistante, c'est le changement : en conséquence, il rejette le témoignage des sens, en tant qu'ils sembleraient nous montrer des objets stables. Suivant lui, les objets particuliers échappent à toute observation par leur variabilité indéfinie, qui exclut toute identité persistante : c'est ainsi qu'Héraclite se trouve conduit à rejeter les faits les plus évidents des sciences physiques et la certitude de ces sciences. D'un autre côté, *matérialiste* et *mécaniste pur*, Démocrite est forcé d'être infidèle à la doctrine sensualiste des ioniens, en invoquant comme premiers principes les atomes, qui ne peuvent tomber sous les sens, et dont l'existence ne peut être révélée que par la raison.

Les deux écoles de la grande Grèce, opposées à l'école d'Ionie, sont *rationalistes* et *idéalistes*. L'école d'Élée l'est sans aucune mesure. La *nature* est aussi l'objet, au moins nominal, de ses spéculations. Pour les éléates, la *nature* n'est qu'une apparence ; la multiplicité, le mouvement et le changement sont impossibles ; rien n'existe que l'être un, absolu et immuable : la physique est un jeu d'esprit, où chacun peut s'exercer à sa manière, en tâchant toutefois de trouver dans l'harmonie de l'univers une image de l'unité absolue de l'être. L'école d'Élée a influé sur les derniers représentants de l'école d'Ionie, et les atomistes se sont spécialement efforcés de se défendre contre ce scepticisme en physique : c'est l'école d'Élée qui a posé, à titre d'objection, la nécessité du vide pour le mouvement, et celle de la division limitée pour l'étendue. Démocrite a accepté comme vraies ces deux propositions, présentées comme inadmissibles, et pourtant comme inévitables, par l'école rivale.

Moins exclusifs que les éléates dans leur *idéalisme* et dans leur *rationalisme*, les pythagoriciens ont rendu des services plus grands et plus directs à la science de la nature. Ils ont cru pouvoir demander à la raison seule les essences des choses physiques ; ils ont cru voir ces essences dans les nombres ; ils ont cru pouvoir trouver *a priori* dans les propriétés des nombres abstraits les lois et les principes de la nature : c'est pourquoi ils ont prêté aux nombres, outre leurs propriétés réelles, des efficacités imaginaires, sur lesquelles ils ont fondé leurs hypothèses cosmologiques, inspirées, du reste, par une contemplation intelligente des phénomènes. Ils ont deviné la nécessité de la physique mathématique ; ils en ont rencontré quelques heureuses applications, par exemple en acoustique ; mais ils en ont ignoré la méthode générale. A leur théorie *dynamiste* de l'efficacité des nombres, ils ont joint, comme nous l'avons dit, l'*animisme* universel, mais en restreignant le pouvoir de l'âme du monde et des astres par le pouvoir de la nécessité aveugle et de la nature éternelle des éléments. Leur influence a été grande sur la physique d'Empédocle, et, plus tard, sur celle de Platon.

Les contradictions des philosophes ioniens, le dogmatisme négatif des éléates, les objections de ces derniers et d'Héraclite contre la valeur de la perception externe et des données du sens commun, amenèrent le scepticisme universel des sophistes. Contre eux, Socrate fit surtout appel à l'observation interne et à la conscience morale. Il montra la voie à la vraie philosophie ; mais il lui ordonna de s'arrêter au seuil des sciences physiques, qu'il regardait comme inutiles et dangereuses. La plupart des écoles socratiques ont suivi ce conseil du maître.

En même temps qu'il restitue à la spéculation philosophique tous ses droits, Platon reconnaît l'utilité de l'étude de la nature ; mais, trop imbu des opinions d'Héraclite sur la variabilité indéfinie des corps et de leurs phénomènes, il ne voit guère dans les sciences physiques qu'un exercice d'esprit et un moyen de s'élever à la contemplation des idées pures et des vérités mathématiques, qui sont, suivant lui, les deux seuls objets de la science véritable. Il adopte le théisme des pythagoriciens, d'Anaxagore et de Socrate, et il en développe les conséquences en ce qui concerne les causes finales. Il a pourtant encore le tort de trop restreindre le rôle de ces causes, à l'exemple des pythagoriciens, en faisant dériver du principe de la nécessité aveugle les lois de la matière. Mais en même temps il abuse quelquefois des causes finales, par exemple lorsque, dans la physiologie des corps vivants, il fait agir la Providence par volontés particulières, et non par les lois générales de la nature, dont la Providence est l'auteur ; ou bien lorsqu'il a recours à l'*animisme* pour expliquer les révolutions célestes. Il emprunte à Anaxagore et à Démocrite la doctrine de l'inertie absolue de la matière, et aux pythagoriciens la doctrine de l'*animisme* universel, que pourtant il concilie avec une physique en grande partie *mécaniste* : car c'est par l'impulsion et la pression qu'il s'efforce d'expliquer la plupart des phénomènes non astronomiques, et c'est par les formes et les mouvements des corpuscules élémentaires qu'il s'efforce d'expliquer les qualités des corps. Il admet une transformation mutuelle, mais mécanique et géométrique, de trois des quatre éléments l'un en l'autre, par la division des corpuscules élémentaires et par les divers modes d'union de leurs parties : peut-être suit-il en cela l'exemple d'Empédocle, qui, déjà, avait admis la divisibilité des quatre espèces de corpuscules. Du reste, dans toutes ces questions, il croit qu'on ne peut aspirer qu'à la vraisemblance, et que la vraie méthode est purement conjecturale, attendu que les objets de la science sont les idées, auxquelles les objets réels ne ressemblent que d'une manière imparfaite.

Aristote, au contraire, a prétendu fonder la science de la nature sur des principes certains, et sa physique, plus ou moins comprise, plus ou moins altérée, a régné, avec ou sans partage,

jusqu'à l'époque de la renaissance, de Bacon et de Descartes. Pour Aristote, l'élément stable et scientifique des choses existe dans les choses elles-mêmes, et nous pouvons l'y découvrir, à l'aide de l'observation sensible, par l'intervention de la raison. Tout en admettant des exceptions à l'accomplissement des lois ordinaires de la nature, il a foi à la stabilité générale de ces lois et au rapport durable des notions générales avec les faits particuliers. C'est là le principe de l'induction dans les sciences naturelles, où, en effet, Aristote a employé quelquefois cette méthode, mais beaucoup trop peu. Le rôle qu'il lui prête n'est guère que préliminaire ou subsidiaire: aussi ne lui donne-t-il qu'une bien petite place dans sa *Logique*, qui n'est pas une méthode, mais qui lui a semblé pouvoir en tenir lieu pour toutes les sciences proprement dites. Il veut qu'on observe les êtres corporels et les phénomènes; il veut qu'on les définisse, qu'on les compare : tel est l'objet de l'histoire naturelle et de la météorologie descriptives, où Aristote et Théophraste ont excellé. Mais expliquer l'existence et la production des phénomènes, voilà ce qu'Aristote considère comme l'objet propre de la science, qui, suivant lui, doit partir des principes nécessaires. L'évidence immédiate, ou bien une induction analogique et hâtive, qui, outre les vrais principes, lui en fournit d'arbitraires, puis surtout la déduction, qui descend de ces principes aux lois des phénomènes, voilà quels sont pour lui les procédés principaux des sciences physiques, en tant qu'elles aspirent à rendre compte des choses. Son erreur fondamentale est de croire que des lois démontrables *a priori* régissent les phénomènes de la nature. Sa physique est une conséquence et une continuation de sa *philosophie première*, de sa métaphysique. Elle est profondément *dynamiste*.

Suivant Aristote, il y a un seul être incorporel, une seule forme sans matière, un seul acte pur, l'intelligence suprême, qui est cause efficiente, mais seulement de sa propre pensée. Par rapport au monde, elle n'est que cause finale : elle est le bien absolu vers lequel le monde se porte par sa force propre, non sans quelques écarts et sans quelques défaillances. Tous les êtres, excepté l'Être suprême, sont constitués par la réunion d'une *matière* entièrement indéterminée, et d'une *forme* qui est l'ensemble des qualités comprises dans la définition de cet être. Mais les qualités, tant essentielles qu'accidentelles, peuvent passer d'une matière à une autre par le *mouvement*; et, sous ce nom de *mouvement*, Aristote comprend, non-seulement le changement de lieu (κίνησις κατὰ τόπον), mais le changement de qualité (κίνησις κατὰ τὸ ποιόν). Aristote considère, non-seulement les qualités que nous nommons premières, par exemple la figure, la pesanteur, la dureté, mais plusieurs qualités secondes des corps, par exemple le chaud, le froid, le sec, l'humide, comme des qualités simples et irréductibles : loin d'avoir besoin d'être expliquées, elles deviennent elles-mêmes l'explication des phénomènes ; elles sont pour lui ce qu'on nomma plus tard des *qualités occultes*.

Suivant Aristote, l'élément le plus parfait, c'est l'éther, qui, doué d'intelligence, exécute volontairement autour du centre du monde le mouvement le plus parfait, le mouvement circulaire, principe des révolutions célestes. Par l'influence des saisons, l'éther produit les changements de qualités, et, par suite, les changements de lieu des quatre éléments inférieurs, qui se transforment *dynamiquement* l'un en l'autre par la communication de leurs qualités essentielles. A ces qualités sont attachés certains mouvements naturels en ligne droite, soit de la circonférence au centre du monde, soit du centre à la circonférence. Outre ces mouvements naturels à chaque élément, il y a des mouvements forcés, c'est-à-dire communiqués par le contact d'un corps en mouvement, et qui, suivant Aristote, cesseraient instantanément avec ce contact, s'ils n'étaient pas perpétués par une réaction incessante du milieu où ils s'opèrent. Cette fausse notion *a priori* de l'inertie, comme de la résistance persistante d'un corps à la continuation du mouvement communiqué, a dominé dans toute la mécanique ancienne.

En faisant de la physique une science déductive, en fixant avec l'autorité de son génie les principes de cette science et les conséquences les plus importantes de ces principes, Aristote a fermé le champ des découvertes, plutôt qu'il ne l'a ouvert ; en faisant de la nature une force intelligente, mais faillible, qui agit en vue de causes finales immuables, mais qui ne les atteint pas toujours, il a fourni à ses disciples un argument pour persister dans ses principes, malgré les démentis de l'expérience. Voilà pourquoi, comme physicien et même comme naturaliste, Aristote n'a pas eu de disciples bien distingués, excepté Théophraste, mais a trouvé plus tard beaucoup d'estimables commentateurs. Son école, abandonnant la partie rationaliste de son système, a tendu rapidement vers le *sensualisme* exclusif et vers le *matérialisme* pur, qui s'accorde fort bien avec le *dynamisme* exagéré. C'est ainsi qu'un disciple de Théophraste, Straton de Lampsaque, surnommé le physicien, supprime le premier moteur immobile, et ne reconnaît d'autre Dieu que la nature, à qui il ôte l'intelligence, pour en faire une force aveuglément et nécessairement productrice et motrice, c'est-à-dire une vaine personnification des causes secondes inconnues qui agissent dans l'univers. Par son *dynamisme* outré, il ressemble aux stoïciens ; par son *matérialisme* absolu et par son affirmation de l'existence du vide, rejetée par Aristote, il touche à Démocrite et aux épicuriens.

Pour Épicure et ses disciples, la science de la nature n'est qu'un moyen pour arriver à supprimer deux croyances, ennemies, suivant eux, de notre bonheur, celle de la Providence divine et celle de l'immortalité des âmes. Comme Démocrite, ils expliquent tout par les atomes éternels et le vide. Mais, combinant une hypothèse *dynamiste* avec le *mécanisme* pur des anciens atomistes, ils attribuent à tous les atomes un mouvement naturel de haut en bas et la faculté de s'écarter légèrement de ces directions parallèles. Dogmatique sur cette théorie générale des atomes, Épicure est sceptique sur tout le reste de la science de la nature. Les explications les plus diverses, soit des phénomènes actuels, soit de l'origine de l'univers, lui semblent toutes également bonnes, pourvu qu'elles se concilient avec les atomes et le vide, et qu'elles n'invoquent aucun autre principe. Dans cette compilation d'hypothèses contradictoires et trop souvent absurdes, quelques-unes peuvent être ingénieuses ; mais, en somme, la physique épicurienne ne vaut ni par sa méthode, ni par ses tendances, ni par ses résultats : il n'a pas tenu à elle que la science n'ait rétrogradé et qu'elle n'ait abjuré, surtout en astronomie et en optique, les vérités les plus évidentes pour les plus grossières erreurs.

De même que les épicuriens renouvellent et rendent le *matérialisme dynamiste* de Démocrite, de même les stoïciens renouvellent le *ma-*

térialisme *dynamiste* d'Héraclite, en l'interprétant dans le sens de l'*animisme* et du *vitalisme* universels. Comme Straton, ils déifient la *nature*, mais en lui prêtant les attributs moraux de la Divinité. Pour eux, le principe vivifiant et intelligent de la nature, l'âme du monde, la source de toutes les âmes, Dieu, est une matière subtile qu'ils nomment *feu* ou *éther*, et qui, de même que le feu idéal d'Héraclite, produit, absorbe et reproduit périodiquement le corps de l'univers. Pour la transformation des éléments par la communication des qualités essentielles, et pour beaucoup d'autres questions particulières de la physique, ils suivent à peu près la doctrine d'Aristote. Mais, abusant outre mesure de la comparaison pythagoricienne et platonicienne entre le corps de l'univers et le corps humain, ils croient expliquer les phénomènes du monde inorganique en les assimilant à tel ou tel phénomène inexpliqué de la vie physiologique, ou bien en les rapportant à des sympathies et à des antipathies occultes, à des influences mystérieuses. Quelques stoïciens se sont soustraits plus ou moins à cette tendance funeste de leur école par une raison sévère, par la culture des mathématiques et par l'observation attentive des phénomènes naturels; mais, en général, les stoïciens ont accueilli volontiers, sur ces phénomènes et sur leurs causes présumées, les opinions superstitieuses de la Grèce et de l'Orient, qui cadraient bien avec leur panthéisme matérialiste, leur idéalisme et leur vitalisme en physique.

Les nouveaux pythagoriciens ont érigé de plus en plus les superstitions en systèmes. Il en a été de même des néo-platoniciens, avec leur animisme universel, leur doctrine des émanations et leurs médiateurs innombrables entre le Dieu suprême et les corps. Du reste, à l'exemple de Platon, ils ont négligé la physique : ils n'ont fait qu'y chercher en passant une confirmation de leurs spéculations sur les idées, sur les nombres, sur les puissances incorporelles; éclectiques sans discernement, ils ont emprunté au hasard et interprété à leur guise les observations et les hypothèses des anciens physiciens.

Au moyen âge, le *dynamisme* superstitieux et la doctrine des causes occultes règnent presque sans partage, sous la protection, soit de la philosophie d'Aristote plus ou moins altérée, par exemple par Averroès dans le sens de la doctrine alexandrine des émanations, soit d'un reste des idées néo-platoniciennes modifiées par le christianisme. Cependant, à cette époque de compilations, de commentaires et de discussions subtiles, une ardente curiosité pour les phénomènes naturels produit quelques bonnes observations, dues surtout aux Arabes, quelques expériences heureuses, par exemple parmi celles des alchimistes, et quelques inductions remarquables, surtout de Vitellio et de Roger Bacon.

A partir du xv[e] siècle, cette curiosité redouble, mais procède sans règle et sans frein jusqu'au xvii[e] siècle : elle amène des découvertes brillantes, mais isolées et mêlées aux plus étranges aberrations. Pendant cette période, renaissent toutes les théories des anciens sur la nature. A côté de la physique péripatéticienne encore dominante, reparaît, avec Bérigard, Magnen et Sennert, l'atomisme purement mécaniste de Démocrite, et, plus tard, avec Gassendi, l'atomisme d'Épicure perfectionné et concilié avec le dogme chrétien de la création; le système d'Empédocle est renouvelé par Maignan; celui des pythagoriciens, par Nicolas de Cusa, et, plus tard, par Képler. Empiriste et sensualiste, Telesio imite, sans les copier, les hypothèses cosmologiques de l'école d'Ionie et se rapproche surtout d'Archélaüs. Sensualiste en théorie et idéaliste par sa méthode, Campanella part de la métaphysique, de la théologie et de la doctrine des causes finales, pour arriver à une cosmologie platonicienne et stoïcienne, où les astres sont dirigés par des âmes et où les âmes sont une substance chaude et lumineuse. Le néo-platonicien Patrizzi considère l'univers comme un corps animé : suivant lui, toute lumière émane de Dieu, et la lumière et l'espace, puissances incorporelles, impriment l'unité et l'harmonie à l'univers. Disciple des éléates, mais précurseur de Spinoza et de la nouvelle philosophie allemande, Giordano Bruno admet que Dieu est l'être un, infini et unique, en dehors duquel rien ne peut exister, mais qu'il est la *nature naturante*, c'est-à-dire la substance et la cause productrice de la *nature naturée*, de l'univers, qui existe en lui et par lui, et qui est infini comme lui-même. Il prétend prouver *a priori* la vérité du système de Copernic; pourtant il n'est pas allé jusqu'à entreprendre de démontrer de même *a priori* les principales lois du monde physique. Dans ce grand mouvement des esprits vers l'étude de la nature, les doctrines les plus influentes sont celles de l'*animisme* et du *vitalisme* universels, des forces occultes, des sympathies et des antipathies; ce sont les théories mystiques des théosophes et des kabbalistes, qui essayent d'effacer la distinction de l'esprit et de la matière, à force de matérialiser l'un et de spiritualiser l'autre. Telles sont les tendances de Reuchlin, d'Agrippa, de Paracelse, de Cardan; le péripatéticien Porta, l'averroïste Cesalpini, Fracastor, Gilbert et la plupart des grands physiciens de ce temps y participent plus ou moins. Les mêmes tendances reparaissent au xvii[e] siècle avec les deux Van Helmont, Marcus Marci de Kronland, Robert Fludd, Jacques Boehm, Jean Amos Comenius; au xviii[e] siècle, avec Swedenborg et Saint-Martin; et la nouvelle philosophie allemande s'y est livrée avec un enthousiasme réfléchi et méthodique.

Galilée fut exempt de ces illusions, parce qu'il avait autant de rectitude d'esprit que de génie inventif. Pour confirmer des hypothèses vraies, pour effacer de la science des erreurs consacrées, il eut recours à l'observation aidée du raisonnement et du calcul : il comprit et pratiqua avec succès la méthode expérimentale complète, que le chancelier Bacon mutila en méconnaissant la nécessité des mesures exactes et du calcul, et qu'il ne sut pas mettre en pratique. Bacon a l'avantage d'avoir formulé et exposé le premier cette méthode telle qu'il la concevait, et d'avoir indiqué l'étendue et la portée de ses applications. Mais, quand il veut définir l'objet des sciences naturelles, son analyse manque de profondeur et même de justesse. Avec les péripatéticiens, il distingue quatre principes ou espèces de causes : la substance ou cause matérielle, l'essence ou cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Or, suivant lui, la matière est l'être indéterminé, sur lequel il y a peu de chose à dire et rien de nouveau à découvrir; la cause finale doit être bannie des sciences naturelles et reléguée dans la métaphysique. Par cause efficiente, il entend la réunion des circonstances diverses qui amènent chaque événement complexe; il déclare que la cause efficiente, essentiellement variable, ne peut être l'objet de la science, mais seulement de l'empirisme vulgaire. Restent donc les *essences* ou *formes*, dont la recherche est, suivant lui, l'objet des sciences naturelles. Que sont ces essences? Lui-même ne s'en est pas bien rendu compte, et de là les mille subtilités scolastiques qui gâtent ses essais de méthode

inductive. Cependant lui-même dit que les *formes* des choses se résolvent en *lois*. Or, que sont ces lois, sinon les lois de l'activité réciproque des substances contingentes? Ces substances sont donc des forces définies dans leur mode d'action, et non une matière indéfinie. En effet, par quoi connaissons-nous les substances corporelles, sinon par leur activité externe, invariablement limitée et dépendante des conditions de l'étendue et de la distance? Connaître les corps comme substances actives, c'est-à-dire comme *causes efficientes* soumises à des lois fixes, c'est connaître en même temps ce que Bacon nomme, dans son langage scolastique, la *matière* et la *forme* des corps. Trop peu métaphysicien, Bacon n'a pas su expliquer et justifier philosophiquement la méthode dont il a si ingénieusement formulé certaines règles. Après lui, sa méthode n'avait encore pour elle que quelques découvertes et des espérances, et on pouvait la combattre en citant les erreurs nombreuses et souvent bizarres de celui qui l'avait exposée le premier. Mais la méthode complète des sciences physiques avait pour elle l'exemple et les découvertes de Galilée.

Descartes et ses disciples crurent devoir combiner la méthode ancienne et la nouvelle : pour eux, en physique, l'expérience vient seulement au secours de la déduction; et la plupart des cartésiens, à l'exemple du maître, débutent encore par une cosmogonie fondée sur de prétendues lois nécessaires, qu'ils établissent *a priori* et d'où ils essayent de tirer tout le reste. Mécaniste aussi exclusif que Démocrite, mais niant le vide, dont il ne comprend pas la nécessité pour le mouvement, Descartes admet, avec Platon, l'inactivité absolue des corps. Mais, au lieu de les faire mouvoir par des âmes, il considère le mouvement comme une quantité invariable dans l'univers et créée avec lui, quantité dont les parties se transmettent d'un corps à l'autre par le contact, sans que la somme totale puisse augmenter ou diminuer jamais. Il imagine une mécanique en contradiction avec quelques-unes des lois de la mécanique naturelle, telles qu'elles résultent de l'observation, et c'est ainsi qu'il arrive à expliquer la conservation du mouvement dans l'univers sans forces motrices permanentes, et à rendre compte *a priori* de l'origine et de l'ordre actuel du monde par les seules lois de l'impulsion. Il faut lui savoir gré d'avoir compris que les lois premières de l'univers corporel doivent être toutes des lois mécaniques, et d'avoir puissamment contribué à bannir des sciences naturelles, d'une part les formules de la scolastique, conservées par Bacon, d'autre part la doctrine des causes occultes, si chères aux dynamistes idéalistes, lors même qu'ils leur donnent un autre nom. Mais, en refusant aux âmes l'activité externe et aux corps toute activité, en ne voulant reconnaître dans les corps que l'étendue et la réceptivité passive du mouvement, le cartésianisme a placé la philosophie sur la pente qui l'a conduite d'abord au système des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire à la suppression mal dissimulée des causes secondes, puis enfin au panthéisme idéaliste de Spinoza. Car, que sont des substances sans aucune activité propre, et pourquoi plusieurs substances, s'il n'y a qu'une cause efficiente? L'autre grand principe du spinozisme, la substitution de la nécessité à la Providence, se trouve aussi en germe dans le cartésianisme, qui construit le monde *a priori* d'après des lois supposées nécessaires, et qui, sans oser nier l'existence des causes finales, nie qu'elles soient accessibles à l'esprit humain.

Reprenant avec plus de logique et de fermeté d'esprit la doctrine de Giordano Bruno, Spinoza détermine *a priori* les rapports généraux de la *nature naturante* et de la *nature naturée*, sans descendre jusqu'aux sciences naturelles, ni même jusqu'à la philosophie de la nature. Il a laissé à la nouvelle philosophie allemande de l'identité le soin de construire cette partie de la philosophie au point de vue du panthéisme idéaliste.

Leibniz, plus métaphysicien, logicien et mathématicien qu'observateur, a cependant, le premier, établi solidement le principe qui doit servir à démontrer la légitimité et la nécessité de la méthode inductive des sciences naturelles : il a prouvé que les lois premières du monde physique ne sont pas des lois nécessaires absolument, et que, par conséquent, on ne peut pas les déduire des principes ontologiques. Mais il a cru qu'il était possible d'arriver démonstrativement à ces lois par l'intuition des desseins en vertu desquels Dieu les a librement établies, et il a contribué ainsi à susciter l'abus déplorable des causes finales, comme moyen de démonstration et de découverte dans les sciences. C'est ainsi, par exemple, que, modifiant une erreur de Descartes, sans la corriger, il a érigé en principe la conservation perpétuelle d'une même quantité de *force vive* dans l'univers par la transmission du mouvement des masses. On peut défendre ce principe, mais c'est en y introduisant deux considérations inconnues à Leibniz, savoir : celle des équivalents des forces vives en *travail mécanique*, et celle de la *force vive* et du *travail moléculaires*. En constatant l'activité interne et la substantialité propre des âmes, il a exclu le panthéisme; mais il n'a pas su échapper aussi à l'idéalisme. Il dit fort bien, dans son traité *De ipsa natura*, que la nature en général n'est rien de plus que l'ensemble des forces de l'univers avec l'ensemble de leurs puissances persistantes et de leurs lois, et que la nature de chaque être est l'ensemble de ses facultés permanentes. Mais il refuse aux âmes et aux corps l'activité externe, qui leur appartient et qui est leur seul moyen de communication réciproque; il accorde aux substances corporelles, comme aux âmes, une activité interne, dont les substances corporelles sont dépourvues; en revanche, il supprime l'étendue, c'est-à-dire l'attribut premier de ces substances. Constituez tous les corps de l'univers uniquement avec des substances simples, comme Leibniz poussé à bout s'avoue forcé de le faire, et ôtez ainsi aux corps l'étendue, sans laquelle ils ne peuvent être conçus en tant que corps; ôtez-leur, de plus, l'activité externe par laquelle seule ils peuvent se mettre en rapport avec nous et les uns avec les autres : que reste-t-il d'eux? Rien. Disciple de Newton, en même temps que de Leibniz, Boscovich restitue aux substances corporelles l'activité externe, la force motrice, la puissance attractive et répulsive. Ce n'est pas assez : il fallait leur restituer aussi l'étendue, sans laquelle le mouvement ne peut exister.

Kant a donc tort aussi, dans ses spéculations sceptiques et d'autant plus hardiment hypothétiques sur la nature, de vouloir que l'étendue résulte du mouvement expansif des forces, et de la faire indéfiniment compressible. L'étendue, en tant qu'appartenant à une substance réelle, est essentiellement impénétrable : elle ne peut augmenter que par création, diminuer que par anéantissement. Toute compression et toute dilatation se réduisent à une diminution ou à une augmentation de distance entre les atomes premiers, dont l'existence est contestée vainement par les idéalistes; mais l'étendue de chaque atome premier est incompressible.

L'école de Locke a eu le mérite de tenter l'application de la méthode de Bacon aux sciences

philosophiques ; mais elle l'a fait d'une manière étroite et inexacte : ayant faussé et mutilé la psychologie, elle s'est trouvée conduite à nier la métaphysique et l'origine rationnelle des idées. Elle a imprimé ainsi à la philosophie une direction funeste ; mais elle a rendu provisoirement service aux sciences physiques, en achevant de les tirer de la voie où elles s'étaient trop longtemps égarées : on doit savoir gré à Locke d'avoir contribué à former Newton, et à Newton de ne s'être pas fait entièrement sensualiste. Mais bientôt le sensualisme produisit ses dernières conséquences dans la philosophie et dans les sciences naturelles à la fois. De là cette obstination de certains philosophes du XVIIIe siècle à n'admettre comme réel que ce qui tombe ou *ce qui est supposé pouvoir* tomber sous l'observation sensible ; de là leur facilité à imaginer et à accepter en cosmogonie et en physiologie les hypothèses les plus futiles, pourvu qu'elles soient matérialistes ; de là leur culte pour la *nature*, grand mot qui, pour eux, ne signifie rien que la négation de la Providence dans le monde physique et de l'ordre social dans le monde moral ; de là aussi, pour les physiciens et les naturalistes de cette école, la tendance à bannir des sciences dites *positives* les vues philosophiques, la recherche des causes efficientes et des causes finales, la recherche des principes les plus élevés, des lois les plus générales ; à concentrer toute l'attention sur les détails, sur la description des faits isolés, sans s'occuper du rapport de ces faits avec l'ensemble de la science, ni des conséquences qui peuvent en résulter. Les sciences naturelles subissent encore un peu cette influence dissolvante du sensualisme, tandis que la philosophie spiritualiste s'en est heureusement dégagée par un usage plus complet et moins exclusif de la méthode d'observation.

Mais l'école allemande, qui a eu le mérite de proclamer la nécessité de la synthèse et de l'unité dans la science de la nature et d'y poser les grandes questions que le sensualisme élude, n'a échappé au scepticisme de Kant et au dogmatisme négatif de Fichte, que pour aller se perdre dans les nuages de l'idéalisme absolu. Elle a introduit systématiquement dans les sciences naturelles, d'une part, la méthode de *construction a priori*, c'est-à-dire la substitution de l'imagination à l'expérience raisonnée ; d'autre part, l'emploi de formules inintelligibles qui font regretter celles de la scolastique, et de métaphores qui trompent sur les idées qu'elles expriment. Elle a professé le dynamisme idéaliste, c'est-à-dire, sous un nom nouveau, la doctrine des causes occultes, qui est un dogmatisme illusoire mis à la place d'un aveu d'ignorance. Elle a renouvelé la vaine hypothèse de l'animisme universel, et les rêveries extravagantes des théosophes ; elle a nié la substantialité des êtres contingents ; elle a considéré l'esprit et la matière comme deux développements divers d'une substance unique ; elle a sacrifié au fatalisme le dogme de la providence et celui du libre arbitre ; elle en est venue jusqu'à professer l'identité des contradictoires, l'identité de Dieu et du néant ; et en même temps, sous le nom de *téléologie immanente*, elle a mis en honneur l'abus le plus monstrueux des causes finales ; mais, loin de les rapporter à la sagesse divine, elle les a transformées en *idées-types*, qui procèdent d'un absolu non pensant, qui se réalisent elles-mêmes dans les corps, et qui ne sont pensées que par les hommes. Parmi les découvertes positives et les théories les mieux fondées dans les sciences naturelles, elle a rejeté celles qui ne pouvaient s'adapter à ses *constructions* arbitraires ; par exemple, elle a rejeté la décomposition des rayons lumineux en couleurs, comme contraire à l'unité essentielle de la lumière, qui, suivant une des opinions nombreuses, variables et toutes également affirmatives de M. de Schelling sur cette question, est la seconde puissance (A^2) de l'identité absolue ($A=A$), et a pour dernier développement la pensée. Quant aux vérités scientifiques que cette philosophie a bien voulu accepter, elle les a presque toujours gâtées et obscurcies, en les traduisant en de bizarres formules, ou bien en y mêlant d'incroyables erreurs. Heureusement le règne de cette philosophie sur les sciences naturelles n'a jamais été généralement accepté, même en Allemagne, et il est sur son déclin. Aujourd'hui c'est le retour menaçant du matérialisme qu'il faut combattre.

D'un autre côté, l'école française, moins timide pourtant que l'école écossaise et moins oublieuse des leçons de Descartes et de Leibniz, s'est renfermée beaucoup trop dans les limites des sciences morales comme dans une forteresse à défendre contre le matérialisme, et longtemps elle a semblé craindre de s'aventurer sur le domaine des sciences naturelles comme sur un terrain ennemi. Ainsi, tandis qu'en Allemagne la philosophie a imprimé à ces sciences une impulsion puissante, mais trop souvent erronée, en Angleterre et en France le lien a semblé quelque temps presque rompu entre la science de l'âme, des idées et de Dieu, et la science de la nature.

Certains philosophes ont trop oublié qu'il appartient à la *science première* de diriger les autres sciences, et qu'elle ne peut le faire qu'en se maintenant en harmonie avec elles, en observant leur marche, en profitant de leurs progrès. Certains physiciens craignent trop le contact de la métaphysique, comme d'une irréconciliable ennemie de l'expérience, et repoussent la psychologie comme un tissu d'observations chimériques et de suppositions sans preuves. Cependant c'est la philosophie seule qui peut interpréter la méthode des sciences naturelles et en démontrer la légitimité. C'est la philosophie seule, la philosophie complète et non mutilée par le sensualisme ou par le scepticisme, qui peut montrer les rapports mutuels de ces sciences, leur unité, leur liaison avec les principes immuables de la raison, la place et la fonction de chacune d'elles dans l'ensemble des connaissances humaines. La psychologie, fondement de la logique, qui est si nécessaire au physicien, lui enseigne à démêler les illusions de la perception sensible, à en trouver les causes et les remèdes, et à faire la part du physique et du moral dans les phénomènes de la vie. L'ontologie elle-même, bien qu'elle ne doive pas être le point de départ des sciences expérimentales, leur est cependant indispensable ; elle intervient nécessairement dans la position des grands problèmes que l'observation doit résoudre ; aidée de la logique, elle repousse les solutions impossibles ou prématurées ; elle indique le chemin des recherches importantes et des grandes découvertes, ce chemin que l'expérience doit parcourir ensuite avec une prudente lenteur. C'est par les sens que les impressions arrivent à l'âme et y suscitent les perceptions ; mais c'est la raison qui les interprète d'après les notions nécessaires et les lois de l'esprit humain ; c'est elle qui dirige les observations, qui en montre la portée et les conséquences, et qui en coordonne les résultats. C'est elle encore qui apprend à former les hypothèses, si utiles pour établir un lien peut-être provisoire entre les découvertes accomplies, et pour en préparer de

[illegible]. Le physicien [illegible] de la métaphysique [illegible] fait de la [illegible] sans le savoir, il est exposé à en faire et il en fait souvent de mauvaise. D'ailleurs, les sciences naturelles subissent toujours nécessairement, dans leur méthode, dans l'interprétation de leurs principes et de leurs résultats, l'influence d'une philosophie quelconque. Il y a donc là pour la philosophie un pouvoir qu'elle ne peut abdiquer, un devoir qu'il faut qu'elle remplisse. Le sensualisme, avec sa négation de ce qu'il y a de plus élevé dans l'intelligence humaine, avec sa profession exclusive d'empirisme et pourtant avec ses hypothèses frivoles ; l'idéalisme, avec sa méthode de *construction a priori*, avec son dédain pour l'expérience et pour le sens commun, n'ont pas suffi à la tâche. Il était temps que le spiritualisme, qui réunit tous les mérites de ces deux doctrines extrêmes et qui est étranger à leurs excès, reprît cette tentative, dans laquelle Descartes avait échoué parce qu'il n'avait pas bien compris la méthode des sciences naturelles et parce que d'ailleurs ces sciences n'étaient pas assez avancées. Dans notre siècle, le spiritualisme s'est remis à l'œuvre un peu tard, lorsque déjà le matérialisme avait envahi la science de la nature. Mais l'impulsion est donnée ; la lutte se soutient ; sur tous les terrains, le matérialisme est combattu par des savants qui sont en même temps philosophes, et par des philosophes qui connaissent les sciences naturelles. Il faut espérer que le matérialisme ne triomphera pas, et que le spiritualisme saura créer à son tour une philosophie de la nature, conforme à la fois aux données de l'expérience et aux principes de la raison. Cette philosophie sera essentiellement perfectible dans ses développements et dans ses applications ; mais elle sera immuable dans ses principes fondamentaux, une fois qu'ils auront été solidement établis. L'espace nous manque pour tenter même d'esquisser ici cette œuvre. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'énoncer quelques propositions qui nous paraissent devoir y tenir une place importante.

On nomme *être concret* ce qui, abstraction faite du principe de causalité, peut être conçu comme existant indépendamment de toute autre chose. Ainsi, je suis un être concret, existant en moi-même, bien que mon existence doive avoir une cause. Au contraire, mon intelligence, ma sensibilité, ma volonté et les actes de ces facultés sont des *êtres abstraits :* car, outre qu'ils ont besoin d'une cause, ils ne peuvent être conçus comme existant chacun en soi, mais c'est en moi qu'ils existent. Parmi les êtres concrets, il en est un seul qui peut et doit être conçu comme existant indépendamment de toute autre chose, même au point de vue de la causalité : c'est l'Être nécessaire, qui a sa cause en lui-même, dans la nécessité de son existence. On nomme *individu proprement dit* tout être concret qui ne se compose pas de parties actuellement séparées par des vides. Tout être concret est un individu ou un agrégat d'individus. Dans tout individu il y a lieu de distinguer une substance persistante, sans laquelle cet individu ne peut être conçu comme tel, et des modes qui appartiennent à cette substance, mais sans chacun desquels elle peut être conçue. Mais, outre ces modes, qui peuvent être variés, et qui [illegible] contingents, il y [illegible] à chaque substance, [illegible] peut séparer de cette substance sans détruire la notion de son individualité : ce sont ceux qui constituent sa nature même, c'est-à-dire ses facultés propres et ses lois d'activité. En effet, toute substance est essentiellement active ; toute activité, toute force appartient à une substance ou à une collection de substances. Tout ce qui existe est substance, ou bien appartient à une substance ou à plusieurs. La substance de l'Être nécessaire est éternelle et infinie ; tout ce qui est absolument nécessaire lui appartient, soit à titre d'attribut, soit à titre de pensée éternelle ; elle est la cause première de toutes les substances contingentes.

On nomme *individu simple* un individu proprement dit qui, ne se composant pas de parties soit séparées, soit continues, est absolument indivisible. La substance infinie de l'Être nécessaire est un individu simple : ce qui n'empêche nullement cet être d'avoir en sa substance indivisible des énergies et des attributs distincts. Parmi les substances finies et contingentes, les unes ont pour attribut premier l'indivisibilité absolue, la simplicité, sans laquelle la pensée est impossible. Les autres ont pour attribut premier l'étendue, et par conséquent la divisibilité indéfinie, qui exclut la pensée, mais qui n'est point incompatible avec la force motrice. En effet, des forces motrices appartiennent à la substance étendue et participent à sa divisibilité.

La continuité n'est pas moins essentielle à la substance étendue que la divisibilité indéfinie. Sans vide, il ne peut y avoir ni division effective, ni mouvement ; mais sans continuité il n'y a pas d'étendue réelle. Il faut donc que la continuité existe quelque part, c'est-à-dire dans l'étendue réelle de chacune des parties les plus petites des corps, puisque, à cause du vide qui existe entre ces parties, l'étendue apparente des corps est discontinue. Si, par impossible, la division effective des corps était poussée jusqu'à l'infini, il n'y aurait pas de continuité, pas d'étendue, pas de corps. Or il y a des corps. Il y a donc des *atomes premiers*, dont chacun a une étendue continue et non divisée, quoique absolument et indéfiniment divisible. Dans les corps, les substances *individuelles*, c'est-à-dire non divisées effectivement, ce sont les atomes premiers, que, vraisemblablement, aucune des forces physiques actuelles ne peut diviser : les corps sont des agrégats de ces atomes. Les atomes chimiques des *corps simples* ne sont probablement pas des atomes premiers, mais des agrégats très-stables, qui subsistent dans les combinaisons et qu'on retrouve par l'analyse chimique.

Les individus simples, les âmes ne peuvent changer de nature ; mais elles ont une activité interne par laquelle, spontanément ou à l'occasion des impressions du dehors, elles peuvent changer leurs modes accidentels. Elles ont, de plus, une activité externe, une force motrice, qu'elles dirigent et modifient par leur activité interne. Les atomes premiers n'ont qu'une activité externe, une force motrice soumise à des lois invariables, en vertu desquelles ils agissent toujours de même dans des circonstances identiques : dépourvus d'activité interne, ils ne peuvent rien changer par eux-mêmes, soit à leurs facultés motrices, soit à leur état de mouvement ou de repos. Les causes externes peuvent changer cet état ; mais elles ne pourraient modifier la nature propre de chaque atome qu'en le divisant, et, par conséquent, en en changeant le volume et la forme.

Tous les atomes premiers sont absolument impénétrables. Les atomes premiers des corps pondérables ont une force attractive réciproque qui dépend de leurs masses et de leurs distances, et une force impulsive et résistante qui s'exerce au contact et qui dépend de leur état de mouvement [illegible] ou de repos. Il y a un

fluide impondérable et incoërcible, composé d'atomes dont divers mouvements ondulatoires constituent la chaleur, la lumière, l'électricité statique et le magnétisme, et dont certains courants constituent l'électricité dynamique et l'électro-magnétisme. Suivant une hypothèse nouvelle, certains groupements d'atomes du fluide impondérable qu'on nomme éther constitueraient les corps pondérables; les atomes libres et isolés de ce fluide, mus dans tous les sens avec des vitesses incalculables, se choqueraient les uns les autres, de manière à transformer une partie de leurs vitesses rectilignes en vitesses de rotation et une partie de leurs vitesses de rotation en vitesses rectilignes sans perte de force vive dans l'ensemble; ils choqueraient de même les molécules pondérables, qui deviendraient pour eux des centres de vibration et de raréfaction en raison inverse du carré de la distance, et l'attraction universelle serait la résultante des impulsions de l'éther, dirigée vers un centre de raréfaction de ce fluide, c'est-à-dire vers le centre de gravité d'un corps pondérable. Mais cette hypothèse, qui réduirait l'attraction à l'impulsion, présente des difficultés qui jusqu'à ce jour paraissent insolubles, non-seulement en ce qui concerne l'attraction, mais aussi en ce qui concerne d'autres phénomènes, par exemple les courants électriques et électro-magnétiques.

Quoi qu'il en soit, toutes les propriétés des corps sont des modes de l'étendue et de la puissance motrice et résistante. Tous les phénomènes des corps sont, en dernière analyse, des phénomènes du mouvement, mais que nous sommes souvent incapables d'analyser. Toutes les lois premières de ces phénomènes sont des lois mécaniques. Toutes les lois secondes résultent d'une combinaison des lois premières; mais souvent nous connaissons les lois secondes sans pouvoir les analyser, et alors le caractère mécanique de ces lois nous reste caché. Connaître les lois premières, c'est connaître les causes efficientes. Toute cause efficiente est un acte d'une ou de plusieurs substances individuelles; toute cause physique est un acte d'un ou de plusieurs atomes, suivant leurs lois invariables d'activité. Les *causes occultes* sont des causes imaginaires d'un phénomène dont on ignore les lois premières; en invoquant les causes occultes, on se fait illusion et on se dispense de chercher les causes véritables : c'est une vaine et présomptueuse dissimulation d'ignorance. Toutes les forces idéales qui n'appartiennent à l'activité d'aucune substance individuelle réellement existante sont des causes occultes.

La vie physiologique est peut-être le résultat d'une disposition spéciale des atomes et d'une combinaison spéciale de leurs activités dans les corps organisés. La supposition d'activités spéciales surajoutées à chacun d'eux par le fait de la vie est possible, mais non nécessaire. L'âme, par une action en partie inconsciente, joue un rôle réel, mais difficile à déterminer, dans les fonctions de certains corps vivants. Chaque corps organisé est un *individu improprement dit*, c'est-à-dire un agrégat doué de fonctions spéciales qui dépendent d'un certain agencement de parties hétérogènes, et d'où résultent, pour ce corps, une *unité* et une *identité improprement dites*, qui peuvent persister malgré le remplacement successif des particules composantes. Ces individus improprement dits cessent d'exister comme tels et changent de nature, quand leur organisation spéciale vient à être détruite; mais leurs atomes premiers subsistent toujours, chacun avec sa nature propre. La vie physiologique a besoin, au moins dans les corps vivants les plus parfaits, d'être excitée par une certaine activité externe d'une âme unie à chacun de ces corps. Ce qu'il y a de commun entre les âmes et les corps, c'est l'activité externe, et c'est par là qu'ils communiquent ensemble. L'âme agit sur le corps comme force volontairement ou involontairement motrice. Le corps agit sur l'âme comme secondant ou entravant son activité externe, dont l'exercice facile ou pénible influe sur l'activité interne de l'âme. Dans les phénomènes de la vie physiologique, il est difficile de faire la part de l'activité de l'âme et celle de l'activité physique et chimique des atomes pondérables et impondérables; mais, évidemment, il y a intervention d'une âme partout où l'on trouve des signes certains d'activité intelligente et intentionnelle. Tout le reste pourrait, à la rigueur, être purement physique ou chimique, c'est-à-dire, en dernière analyse, purement mécanique : mais la mécanique de la vie des corps est, en majeure partie, impénétrable à nos recherches; il en est de même de la mécanique des phénomènes chimiques et de beaucoup de phénomènes physiques. C'est une raison pour confesser franchement notre ignorance; mais ce n'est pas une raison pour prétendre expliquer ces phénomènes par l'action de substances spirituelles, ou bien par des forces idéales qui n'appartiendraient ni à des substances spirituelles, ni à des substances corporelles.

Les lois de la nature sont de vérité contingente : par conséquent, elles ne peuvent être déduites des principes nécessaires, avec lesquels elles s'accordent; mais elles peuvent seulement être induites de l'expérience, à l'aide de la raison. Toutes les causes secondes et leurs lois supposent une cause première, substance nécessaire et infinie, créatrice de toutes les substances contingentes, et qui ait établi les lois d'activité de ces substances avec une parfaite sagesse, en vue des causes finales. Dans le monde, les causes finales particulières sont subordonnées aux causes finales générales, qui ont motivé l'établissement des lois premières. Les causes finales ne peuvent servir à démontrer *a priori* l'existence des lois; mais les causes finales qui apparaissent dans les lois connues peuvent aider à deviner d'autres lois, qu'il faudra vérifier et démontrer expérimentalement avant de leur donner place dans la science. La nature n'est donc point une puissance distincte et de Dieu et des corps. Comme puissance aveugle, elle est l'ensemble harmonieux des forces qui appartiennent aux corps et des lois de leur activité; comme puissance intelligente, elle est la providence divine, en tant que créatrice et conservatrice des corps, de leurs forces, de leurs lois et de l'ordre admirable qui en résulte.

Les propositions qui précèdent expriment, avec quelques changements, quelques-unes des pensées contenues dans un ouvrage que l'auteur de cet article a publié en 1849 (*Philosophie spiritualiste de la nature*, 2 vol. in-8), et qu'il a complétées et modifiées dans un ouvrage plus récent (*les Sciences et la Philosophie*, 1 vol. in-12, 1869).

Dans l'impossibilité d'exposer dans les limites étroites d'un article une théorie générale de la nature avec des développements suffisants, nous avons voulu seulement indiquer ici comment le spiritualisme peut et doit faire au *mécanisme* la part très-large qui lui appartient légitimement dans l'ordre du monde physique, et comment le *dynamisme*, pour ne pas tomber dans l'excès de l'*idéalisme*, doit se borner à constater les lois de l'activité des substances corporelles et l'action des âmes sur les corps vivants auxquels elles sont unies.

Outre les ouvrages qui viennent d'être cités, on peut consulter le P. Secchi, *l'Unità delle forze fisiche*, Roma, 1864, in-8, et une traduction française faite sur une nouvelle édition italienne; — M. Émile Saigey, *la Physique moderne, Essai sur l'unité des phénomènes naturels*, Paris, 1867, in-18; — M. Laugel, *les Problèmes de la nature*, Paris, 1864, in-18, et *les Problèmes de la vie*, Paris, 1867, in-18; — E. Bersot, *du Spiritualisme et de la Nature*, Paris, 1846, in-8; — Magy, *de la Science et de la Nature*, Paris, 1865, in-8; et dans ce dictionnaire, l'article GALILÉE, l'article SCIENCE, et d'autres concernant les systèmes et les auteurs cités dans le présent article.

TH. H. M.

NAUSIPHANE de Téos, philosophe grec du IVe siècle avant l'ère chrétienne, commença par être un disciple de Pyrrhon, puis embrassa la doctrine de Démocrite et devint un des maîtres d'Épicure. Diogène Laërce (liv. I, ch. XV; liv. IX, ch. LXIV et CII) lui attribue plusieurs ouvrages dont aucun fragment n'est arrivé jusqu'à nous. Nausiphane est aussi mentionné, par Cicéron, dans le traité *de Natura Deorum* (lib. I, c. XXVI).

X.

NÉANT, voy. ÊTRE, CRÉATION.

NÉARQUE, philosophe pythagoricien du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Après la prise de Tarente, sa ville natale, ou du moins sa patrie adoptive, il sut se concilier l'amitié de Caton le Censeur, qui servait alors sous les ordres de Fabius Maximus. C'est par lui que l'austère Romain fut initié à cette philosophie grecque dont il fut toute sa vie le plus ardent adversaire, et qu'il redoutait pour son pays comme un agent de corruption.

X.

NÉCESSITÉ. Ce mot a deux sens principaux : 1° Le nécessaire s'oppose au contingent.

Quand je perçois par les sens des objets extérieurs, ou quand je saisis entre eux quelques rapports, l'existence de ces objets, la réalité de ces rapports sont incontestables; mais je puis concevoir par la pensée que ces objets soient supprimés, que ces faits s'accomplissent d'une autre manière, et que d'autres rapports soient substitués à ceux que je perçois. C'est un fait, ou, si l'on aime mieux, il arrive (*contingit*) que tout cela est et se passe ainsi; mais il n'implique pas contradiction de supposer que tout cela aurait pu n'être pas ou être autrement. Au contraire, l'idée de quelque chose de nécessaire exclut toute contradiction, et ne la laisse pas même supposer comme possible. Le monde matériel existe, je n'en puis douter, mais rien ne me fait penser, parce qu'il est imparfait, qu'il existe nécessairement; il n'implique pas contradiction qu'il n'ait jamais existé; il est possible, il est, mais il n'est pas nécessaire. Au contraire, il implique contradiction que l'être parfait et absolu ne soit pas; non-seulement Dieu est, mais il est nécessairement. A propos d'un phénomène perçu, je juge qu'il a une cause; le phénomène lui-même est contingent, il aurait pu ne pas l'être, il n'était pas nécessaire qu'il fût; mais du moment qu'il est une cause, le rapport du phénomène à une cause qui l'a produit est nécessaire. C'est en vertu de la nécessité de ce rapport que la science cherche sans hésitation la cause des phénomènes contingents que l'expérience révèle, certaine qu'elle est à l'avance de l'existence de cette cause, dont la nature demeurera peut-être à jamais inconnue. Il en est de tous les principes rationnels comme du principe de causalité. Les axiomes des sciences mathématiques, marqués de cette nécessité, la communiquent à toutes les applications que le raisonnement en tire. C'est là ce qui donne à ces sciences un caractère si manifeste de rigueur et de certitude.

La nécessité de certaines idées de notre intelligence est un des caractères essentiels qui les séparent des notions acquises par l'expérience et les font rapporter à une origine spéciale. Comment tirer, en effet, le nécessaire du contingent, le principe universel du fait particulier? Entre la connaissance de ce qui a été ou de ce qui est, et la conception de ce qui ne peut pas ne pas être, il y a un abîme. Les applications d'un principe nécessaire le manifestent, mais ne le légitiment point; il se légitime lui-même, en s'imposant irrésistiblement à l'esprit.

2° La nécessité s'oppose à la liberté. Dans ce nouveau sens, un phénomène nécessaire est un phénomène fatal; il n'en est pas moins contingent, accidentel, il arrive, *accidit*, mais il arrive fatalement. Une pierre se détache d'une maison et tombe; c'est un phénomène contingent, car il était possible que la maison fût mieux construite ou que la pierre rencontrât un obstacle pour l'arrêter; mais les circonstances étant données, il était impossible, en vertu de la loi de la gravitation, que la pierre ne tombât pas; elle n'a dans son inertie aucun pouvoir qui la soustraie à la force fatale de la pesanteur, elle tombe nécessairement. Il en est autrement de quelques actions humaines; l'homme est doué d'un pouvoir spécial, la volonté, en vertu de laquelle il peut faire de deux choses l'une de préférence à l'autre. L'acte qu'il accomplit ainsi, l'acte qu'il a voulu n'est donc pas nécessaire, puisque, les circonstances étant données, il pouvait en accomplir ou en vouloir un autre : c'est un acte libre.

Voy. CONTINGENT, RAISON, FATALISME, FATALITÉ, LIBERTÉ.

G. V.

NECKER. Ce nom, illustre sous le rapport de la politique, mérite aussi une place distinguée dans les annales de la philosophie.

Necker (Jacques), ministre des finances, puis principal ministre sous Louis XVI, né à Genève le 30 septembre 1732, mort à Coppet le 9 avril 1804, était d'une famille ancienne, originaire du nord de l'Allemagne, et, quoique destiné au commerce, avait reçu l'éducation la plus libérale. De même que sa carrière financière se partage en deux périodes, la première, consacrée à se créer une fortune aussi brillante qu'honorable, la seconde, vouée aux soins de la fortune publique; de même sa carrière littéraire se présente sous un double aspect, d'abord remplie par des travaux d'économie politique, puis par des ouvrages de morale et de religion. L'ensemble de ses productions littéraires forme dix-sept volumes in-8 qui ont été publiés à Paris en 1822.

Ses écrits d'économie politique les plus connus sont l'*Éloge de Colbert* (1773), l'*Essai sur la législation et le commerce des grains* (1774), l'*Administration des finances* (1784). Ceux de ses ouvrages qui tiennent à la fois de l'économie et de la morale sont : *du Pouvoir exécutif dans les grands États* (1792); *Réflexions offertes à la nation française* (1792); *de la Révolution française* (1796); *Dernières vues de politique et de finances* (1804). Ces diverses publications sont profondément morales et sages. On y remarque une philanthropie sincère, un amour ardent du bien général, une guerre franche contre les abus et les injustices de toute nature, le désir d'appeler le droit commun à la place du privilége, de faire pénétrer dans les affaires publiques le jour de la publicité, et enfin d'appliquer la morale à toutes les transactions civiles. « La morale, dit l'auteur, vaut toujours mieux que le calcul, même au simple point de vue du calcul. » Comme moraliste et comme philoso-

phe, Necker s'est fait connaître surtout par deux ouvrages, dont le premier fut publié entre ses deux ministères, et le second composé dans sa splendide retraite de Coppet, pendant les dernières années de sa vie. L'un est intitulé *de l'Importance des opinions religieuses* (in-8, Londres, 1788); l'autre, *Cours de morale religieuse* (in-8, Paris, 1800).

Le traité *de l'Importance des opinions religieuses*, inspiré principalement par le progrès des doctrines matérialistes antisociales, a pour but, tout à la fois, d'exposer les effets bienfaisants de la religion et de résoudre les objections des incrédules. Or, par opinions religieuses, Necker entend ici les sentiments naturels qui élèvent les hommes en général vers la Divinité : « ces majestueuses idées qui lient l'organisation gégérale de la race humaine à un Être puissant, infini, la cause de tout et le moteur universel de l'univers. » La question réduite à ces termes généraux, Necker l'envisage dans ses relations avec la vie publique et politique, en homme d'État autant qu'en philosophe. La société n'est possible, selon lui, que si « la Divinité est présente à toutes les déterminations les plus secrètes, et exerce une autorité habituelle sur les consciences. » La religion est nécessaire pour achever l'ouvrage imparfait de la législation, pour suppléer à l'insuffisance des gouvernements. Ceux qui veulent proscrire cette *haute métaphysique* sont des ennemis du genre humain, plutôt que des amis de la sagesse. Après avoir établi, par l'histoire comme par le raisonnement, que la seule idée de Dieu suffirait pour servir d'appui à la morale, l'auteur réunit les meilleurs arguments du spiritualisme en faveur de l'existence de ce Dieu (p. 329-371). D'excellentes réflexions sur le respect que la véritable philosophie doit aux opinions religieuses, sur l'intolérance, sur la morale chrétienne, terminent dignement l'ouvrage.

Mme de Staël, âgée alors de ving-deux ans, fut abusée par la tendresse filiale, quand elle écrivit : « Ce livre, époque dans l'histoire des pensées, puisqu'il en a reculé l'empire; ce livre qui semble anticiper sur la vie à venir, en devinant les secrets qui doivent un jour nous être dévoilés; ce livre que les hommes réunis pourraient présenter à l'Être suprême comme le plus grand pas qu'ils aient fait vers lui. » (*Lettres sur les écrits et sur le caractère de J.-J. Rousseau*, lettre III.) Elle est plus près de la vérité quand elle dit ailleurs : « Au moment où M. Necker fut rappelé pour la seconde fois dans le ministère, il venait de publier son ouvrage sur l'*Importance des opinions religieuses*. Ce livre n'est-il pas une grande preuve de la tranquillité de son âme, dans les circonstances qui auraient dû le plus agiter un ambitieux? Les hommes du monde ont souvent écrit sur la religion dans la retraite, au déclin de leur vie, lorsqu'il n'y avait plus pour eux d'autre avenir que l'éternité; mais il est bien rare que, dans l'intervalle de deux ministères, au milieu de toutes les vicissitudes d'une telle attente, un homme d'État se soit voué à un travail sans rapport immédiat avec l'administration, à un travail qui fera sa gloire dans la postérité, mais qui ne servait en rien à ses intérêts présents. Au contraire, M. Necker s'exposait, par cet ouvrage, à perdre quelques-uns de ses partisans dans une classe très-distinguée; car *il fut le premier, et même le seul parmi les grands écrivains, qui signala dès lors la tendance à l'irréligion;* cette tendance succédait au bien réel qu'on avait fait en combattant l'intolérance et la superstition. M. Necker lutta, sans autre aide alors, contre cette aride et funeste disposition; il lutta, non avec cette haine pour la philosophie, qui n'est qu'un changement d'armes dans les mêmes mains, mais avec ce noble enthousiasme pour la religion sans lequel la raison n'a point de guide, et l'imagination point d'objet, sans lequel enfin la vertu même est sans charmes, et la sensibilité sans profondeur. Parmi les hommes d'État, l'on compte Cicéron, le chancelier de l'Hôpital et le chancelier Bacon, qui, au milieu des agitations politiques, n'ont jamais perdu de vue les grands intérêts de l'âme et de la pensée solitaire; mais mon père fit paraître son livre dans un moment particulièrement défavorable aux opinions qu'il soutenait, et il fallait toute la précision de M. Necker en matière de calcul, pour n'être pas alors appelé un rêveur, en s'occupant d'un tel sujet. » (*Du caractère de M. Necker et de sa vie privée*, p. 37 et suiv.)

Dans les trois volumes qui composent le *Cours de morale religieuse*, Necker poursuivit le même ordre de méditations, mais en les dirigeant plus spécialement vers la science de nos devoirs. Ce *Cours* est partagé en cinq sections. Dans la première, où sont examinées *les bases de la religion naturelle et de la morale*, on démontre successivement l'existence d'un Être suprême, les perfections de Dieu et les rapports de la morale avec ces perfections, la divine providence, l'immortalité de l'âme. Dans la seconde section, il s'agit d'exposer les *devoirs communs à tous les hommes*, dans tous les états et dans toutes les situations de la vie : respect de la vie des hommes, justice publique et particulière, charité publique et particulière, indulgence et miséricorde, humilité et reconnaissance, vérité et sincérité. La troisième section traite *des devoirs relatifs aux divers âges de la vie, ou à des situations particulières dans l'ordre social :* union conjugale, devoirs envers les enfants, obligations des enfants envers leurs pères, sentiments de respect dus à la vieillesse, conseils utiles à la jeunesse, devoirs des ministres de la religion, devoirs des princes et des magistrats suprêmes. Dans la quatrième section, il est question *des sentiments intérieurs et des actions privées qui peuvent nous rendre heureux ou malheureux :* envie, vanité, ambition, travail et jour de repos, ordre dans ses affaires, résignation, secours que l'on peut tirer de la raison dans les peines de la vie, besoin absolu de la religion. La cinquième et dernière section renferme une comparaison de la doctrine chrétienne avec les systèmes irréligieux de l'époque, et quelques réflexions philosophiques sur la célébration du retour annuel des fruits de la terre. Le but général de ce livre est de montrer que notre bonheur dépend de l'accomplissement de nos devoirs, ou que *les lois de la morale sont si parfaitement appropriées à notre nature, qu'elles en sont une dépendance.*

Au développement de cette théorie se mêlent des détails pleins d'intérêt, des observations tantôt fines, tantôt profondes, sur toutes les classes de la société, particulièrement sur celles qui gouvernent, et où l'on reconnaît l'auteur du spirituel opuscule *sur le Bonheur des sots*, sur les événements et les personnages contemporains, sur tout le mouvement accompli entre 1789 et 1800. Un autre point qui touche plus particulièrement le philosophe, c'est la manière dont Necker essaye de définir les liens de la religion avec la philosophie, et de recommander la morale religieuse *aux amis de la sagesse.* « La religion révélée, dit-il (t. III, p. 208 et 290), n'a fait que renouveler les caractères sacrés du code naturel, code ancien autant que le monde, code d'obligations réciproques qui sert de soutien à l'ordre social : elle sert à revêtir d'une autorité auguste les principes

de la morale naturelle. Il faut d'ailleurs une loi majestueuse, antique, immobile, religieuse, à la nation française plus qu'à une autre, nation si mobile qui s'est presque toujours guidée par l'imagination en politique. Ni l'opinion, ni la liberté sociale ne peut prendre la place de la religion. Les armes de l'opinion sont l'estime et le mépris, et l'on y échappe sous le masque de l'hypocrisie; l'estime d'ailleurs a besoin d'un guide. La liberté a besoin de la religion plus que l'esclavage : séparée de la dignité morale, affranchie de tout lien spirituel, elle n'est plus qu'un sujet de disputes, un instrument pour toutes les passions. Que les philosophes se déclarent donc les défenseurs de la morale religieuse, de cette morale qui a pour principe la charité; qu'ils se pénètrent de cette pensée, que s'ils ont rendu de grands services à la science, ils sont appelés, depuis la Révolution française, à en rendre de plus grands encore à la société, à l'ordre civil, en se montrant non-seulement *amis de la sagesse*, mais *amis de Dieu*, en agissant par une morale pieuse « sur le centre de nos sentiments et de nos jugements intimes. » (T. III, p. 277, 290, 252.) C'est à eux à cimenter cette alliance de la religion et de la morale, qui fait seule le bonheur des nations.

La méthode de l'auteur, c'est d'emprunter d'abord de la seule raison les lumières qui doivent l'aider à fonder l'autorité de la morale religieuse; puis, de montrer d'une manière générale l'heureuse assistance que le *chef-d'œuvre de la morale*, l'Écriture sainte, prête à la religion naturelle. Son style, quoique un peu monotone et apprêté, est pénétré de cette douce chaleur que les âmes élevées, soutenues par de fortes convictions, peuvent seules éprouver et communiquer.

Indépendamment de ses propres ouvrages, Necker a aussi publié divers écrits de sa femme sous le titre de *Mélanges de Mme Necker* (3 volumes en 1798, 2 volumes en 1801). Ces cinq volumes, d'où Barrère de Vieuzac a extrait, en 1808, l'*Esprit de Mme Necker*, nous offrent une série d'études sur les facultés de l'âme humaine, sur les mœurs particulières au XVIIIe siècle, sur les difficultés grammaticales et littéraires de la langue française. On y reconnaît une intelligence fine, subtile, pénétrante, éclairée en même temps que religieuse, mais tous les principes et toutes les maximes qui composent la philosophie de Necker. Dans ces études, l'auteur nous retrace les entretiens qu'elle a eus avec ses amis, souvent ses adversaires en métaphysique. Sous l'un et l'autre rapport, ce sont des matériaux précieux à consulter pour l'histoire de la philosophie au dernier siècle. On lira avec intérêt, par exemple, la conversation de Mme Necker avec Diderot, à qui elle cherchait à démontrer l'immortalité de l'âme par la simplicité et l'unité du *moi* (*Nouveaux mélanges*, t. I, p. 106 et suiv.).

On a dit que le meilleur ouvrage de M. et de Mme Necker était leur fille; le mot est vrai s'il signifie que *Corinne* et le *Livre de l'Allemagne* sont supérieurs au *Cours de morale religieuse* et aux *Mélanges*, il serait injuste s'il voulait dire que ces deux derniers écrits n'ont pas de valeur.

Une autre personne de la même famille, Mme Necker de Saussure, née à Genève en 1776, et morte dans cette ville en 1841, talent grave et original, s'est fait connaître des philosophes si honorablement, qu'on a dit qu'*elle avait hérité* [illegible]. Sa notice sur Mme de Staël et sa traduction de l'ouvrage de Guillaume Schlegel *sur la littérature dramatique*, avaient déjà révélé la solidité de son esprit; mais son livre [illegible] *de la vie* (1838, 3 vol. in-8) lui assura un rang élevé parmi les moralistes et les philosophes. Dans cet écrit, qui rappelle par tant d'endroits le *Cours de morale religieuse*, et qui a pour devise ces mots de Mme de Staël : *Cette vie n'a quelque prix, que si elle sert à l'éducation religieuse de notre cœur*, Mme Necker de Saussure, appuyée sur l'observation et aidée de l'imagination, développe l'histoire idéale de l'âme à travers tous les âges, mais une histoire où l'influence morale de la volonté sur les idées joue le principal rôle. Sa plus ferme conviction, en effet, c'est que la volonté peut soumettre l'intelligence à une sorte d'hygiène, source de progrès et de bonheur. Les phases qui sont décrites avec le plus de précision, ou peintes avec le plus de charme, sont l'éducation de l'enfance, celle des femmes, celle de la vieillesse. Ce fut dans un âge avancé qu'elle écrivit sur la vieillesse, avec la candeur et la naïveté de l'enfance; c'est par des traits d'une mâle simplicité qu'elle a marqué les moindres vicissitudes de la carrière des femmes. C'est à Coppet, dans la société de Bonstetten, Cellerier, Châteauvieux, Decandolle, Pictet, Prévost, Sismondi, que la fille et l'élève de l'illustre Saussure et l'intime amie de Mmes de Rumfort et de Staël avait acquis une telle fermeté de coup d'œil scientifique et une telle puissance d'analyse et de description philosophique. La nature, en la privant de l'ouïe avant l'âge, avait accru l'originalité de son génie curieux et actif, ainsi que la vivacité de son imagination sensible et sympathique. C. Bs.

NEEB (Jean), né à Steinheim, en 1767, professeur de logique et de métaphysique à l'université de Bonn, puis retiré sur la fin de ses jours à Niedersaalheim, près de Mayence, a laissé plusieurs ouvrages écrits dans le sens de la philosophie de Kant : *Rapports de la morale stoïcienne avec la religion*, in-4, Mayenne, 1791; — *des Services rendus par Kant à la raison philosophique*, in-8, Bonn, 1794; 2e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Esprit général qui, à différentes époques, a régné dans les sciences*, in-8, ib., 1795; — *Système de la philosophie critique fondé sur le principe de la conscience*, 2 vol. in-8, Bonn et Francfort-sur-le-Mein, 1795-96; — *Réfutation des preuves démonstratives de l'existence de Dieu, et exposition de la preuve morale*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Impossibilité d'une preuve démonstrative de l'existence de Dieu, et Réfutation de l'idéalisme* (dans le *Journal philosophique* de Niethammer, 6e livraison, p. 118, in-8, Neustrelitz, 1795); — *Raison contre raison, ou Justification de la foi*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1797. Tous ces ouvrages ont été publiés en allemand, ainsi que les suivants, consacrés à des sujets divers : *Lettres sur l'esprit d'incrédulité qui règne actuellement dans l'éducation*, in-8, Mayence, 1812; — *Mélanges*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1817; — *Preuves de l'impossibilité d'une propagation universelle de l'irréligion*, in-8, Bonn, 1834. X.

NEEDHAM (Jean Turberville de), physicien connu par ses observations microscopiques, appartient à la philosophie par sa polémique contre le matérialisme et l'irréligion. Né à Londres en 1713, professeur en France, à Lisbonne et en Belgique, comme en Angleterre, reçu en 1747 à la Société royale, fondateur de l'Académie de Bruxelles, prêtre catholique, Needham mourut dans cette ville le 30 décembre 1781. Il a été l'ami de Bonnet, Buffon, Hill, Trembley, et des premiers savants de l'époque, et l'adversaire de Diderot, Helvétius, d'Holbach, de Voltaire même. Dans sa lutte avec ce dernier, il a quelquefois les rieurs de son côté : si Voltaire se moque des petites anguilles que Needham prétendait avoir

aperçues dans de la farine échauffée, le physicien anglais couvre de ridicule les coquilles qui, selon Voltaire, ont été déposées sur les hautes Alpes par des pèlerins, et sur les monts d'Asie et d'Afrique par des singes, et non par un déluge quelconque.

Les ouvrages philosophiques de Needham sont les deux suivants :

1° *Recherches physiques et métaphysiques sur la nature et la religion*, ajoutées aux *Nouvelles Recherches sur les découvertes microscopiques et la génération des corps organisés*, de l'abbé Spallanzani (in-8, Paris, 1769).

2° *Idée sommaire ou Vue générale du système physique et métaphysique de Needham sur la réorganisation des corps organisés*, à la suite de la *Vraie philosophie*, par l'abbé Monestrier (in-8, Bruxelles, 1780).

Dans l'un et l'autre ouvrage, Needham essaye de concilier les vérités de la religion naturelle avec ce principe, que « la métaphysique véritable émane de l'observation exacte et physique de la nature. » (*Rech. phys.*, p. 26.) Il s'y donne pour *leibnitien*, et, comme tel, il tâche de réconcilier les savants et les philosophes avec la chronologie de Moïse, avec le dogme de la création, avec la doctrine que le monde a pour cause une intelligence et une sagesse infinie, et non le hasard (*Rech. phys.*, p. 205-230). A cet égard, le collaborateur de Buffon fut le devancier de Cuvier.

Selon Needham, la matière simple se réduit à des êtres simples ou à des *monades*, qui se combinent et qui produisent, par leur action et leur réaction sur nos organes, toutes les idées des objets sensibles, et même les idées les plus générales, comme celles de l'étendue, de la figure, de la divisibilité. Il y a deux sortes d'êtres simples : l'être mouvant et l'être résistant. C'est de leur union et de la variété infinie de leurs associations que naît la collection générale des êtres, et comme ces êtres sont matériels, quoique simples, il faut appeler leur union un composé matériel. Il y a donc une échelle d'êtres simples matériels, plus ou moins actifs : le plus actif sera du premier degré. La *vitalité*, ou exaltation de la force végétative, anime la première classe d'êtres simples ; la *sensibilité* distingue la seconde classe ; l'*intelligence* est particulière à la troisième classe.

A ceux qui accusaient cette théorie d'être aussi matérialiste, Needham répondait par une doctrine ingénieuse sur la distinction de l'âme et du corps, sur la distinction des deux principes qui composent l'homme. La force de l'habitude, dit-il, qui fait que l'âme combat sans cesse en vain les forces mécaniques du corps, prouve cette dualité. L'âme se distingue des mouvements nerveux, ou même des causes extérieures des mouvements nerveux : elle peut s'élever au-dessus du plaisir purement sensitif ; elle sent séparément les mouvements nerveux et les voit collectivement ; elle a le sentiment des rapports et des causes finales.

Voici ce qu'écrit Needham (*Recherches physiques*, p. 207) sur le fameux paradoxe d'Helvétius, que la seule différence entre l'homme et la bête dérive de l'organe du tact : « J'ai souvent ouï dire qu'un tel savait plusieurs sciences sur *le bout du doigt ;* mais comment soupçonner qu'il se trouve jamais des philosophes qui, prenant une métaphore assez grossière selon la lettre, aient eu la faiblesse de l'ériger en système? *Des doigts idéifiques*, seuls productifs de la raison humaine : quelle puérilité! Les hommes nés manchots ne sont donc pas des hommes? . »

Dans la suite donnée à la *Vraie philosophie* de Monestrier, Needham développe des faits intéressants et incontestables sur l'homme, sur la *structure admirable* de son corps, sur l'excellence et l'élévation de l'âme, attestée par ce qu'elle opère dans l'ordre physique, sur l'union de l'âme avec le corps, sur l'inclination qu'ont les hommes de rapporter leurs sensations où elles ne sont pas (c'est-à-dire aux objets extérieurs et aux sens) ; sur ce que les sens doivent à la raison, sur la sensibilité de l'âme humaine, sur la cause efficiente de nos sensations et de nos sentiments (c'est-à-dire sur l'âme), sur la contrariété qui règne entre les plaisirs des sens et ceux de l'esprit, etc., etc. Needham déclare, du reste, qu'il approuve en tout les opinions spéculatives de l'abbé Monestrier. Voy. ce nom.

Si, comme physicien, Needham méritait le reproche de trop généraliser ses découvertes, de trop systématiser ses idées et d'y mêler des paradoxes et des paralogismes, comme métaphysicien, il s'exposait au reproche de manquer, non d'élévation et de perspicacité, mais de méthode et de clarté. Son honneur est d'avoir combattu les matérialistes sur le terrain même de la matière et des sciences physiques.

Le vrai titre de gloire de Needham, ce sont ses *New microscopical discoveries*, London, 1745, traduites en français sous le titre de *Découvertes faites avec le microscope*, Leyde, 1747, in-12. Buffon rapporte dans son *Histoire naturelle* ces observations microscopiques de Needham. C. Bs.

NÉGATION (du latin *negare ;* en grec, ἀπόφασις), l'acte par lequel on prononce qu'une chose n'est pas absolument, ou qu'elle n'est pas d'une façon déterminée, qu'elle est privée de l'existence ou d'un certain attribut. Quand cet acte est renfermé dans l'esprit, il constitue un jugement ; car juger ce n'est pas autre chose que nier ou affirmer. Quand il est exprimé par la parole, il forme une proposition ; et ce jugement et cette proposition sont appelés *négatifs*. Comme il est impossible, quand on se borne simplement à concevoir les objets, de dire qu'on les affirme ou qu'on les nie les uns des autres, il n'y a pas, à proprement parler, d'idées, de notions, de concepts négatifs. En effet, ce qu'on appelle ainsi nous représente le plus souvent des qualités très-positives, comme l'infini, l'immortalité, l'immensité, etc. Les quantités dites *négatives*, en mathématiques, sont de véritables quantités, susceptibles d'augmentation, de diminution et de toutes les opérations applicables aux quantités ordinaires. Or, ce qui n'est pas, c'est-à-dire ce qui a pour signe zéro, ne peut rien admettre de semblable. Les ténèbres elles-mêmes ne désignent pas tant l'absence de la lumière que l'impression particulière dont nous sommes affectés dans cet état. L'inertie aussi signifie autant la continuité du repos que l'absence du mouvement. Il existe cependant certaines idées qui retranchent véritablement quelque chose des objets auxquels nous les rapportons et ne mettent rien à la place de ce qu'elles ôtent, comme la cécité, la surdité, l'impuissance, l'insensibilité, etc. ; mais ces idées, pour nous servir du langage d'Aristote, nous offrent plutôt une privation (στέρησις) qu'une négation (ἀπόφασις), elles indiquent plutôt l'absence que la suppression d'une chose. Quoi qu'il en soit des notions de cette espèce, la négation, en général, suppose nécessairement une idée antérieure de l'objet sur lequel elle tombe ; car on ne peut nier ce qu'on ne conçoit pas. Si cet objet est composé, il est facile de séparer les éléments qu'il ren-

ferme, et la négation alors est toujours possible. Il en est de même lorsque l'objet est simple et la négation relative. Mais nier absolument un objet absolument simple, par exemple, qu'il y ait un espace, qu'il y ait une cause, qu'il y ait un être, voilà ce que nous ne pouvons pas. Aussi n'avons-nous aucune idée du néant. Le néant n'est qu'un mot.

NÉMÉSIUS. L'autorité des manuscrits attribue à Nemesius ou Adamantion, évêque d'Émèse, en Phénicie, un *Traité de la nature de l'homme*, dont la date ne peut être exactement déterminée. Cet ouvrage se rattache, par l'esprit des doctrines et par le caractère de certains développements, au grand travail de philosophie chrétienne qui occupe le IIIe et surtout le IVe siècle après notre ère. L'auteur ne dit absolument rien de lui-même dans le cours de son livre, et il ne nous est d'ailleurs connu par aucun témoignage de ses contemporains ou de ses successeurs. Mais comme il cite beaucoup d'opinions des philosophes ou théologiens ses prédécesseurs, on s'assure par là qu'il ne peut avoir écrit avant les premières années du IVe siècle. D'un autre côté, sa démonstration de l'immatérialité de l'âme appartient évidemment à une époque où ce principe était généralement admis chez les docteurs orthodoxes; or, saint Augustin paraît être le premier qui l'ait défendu en Occident (*de Origine animæ*); enfin, dès le commencement du VIe siècle, Némésius est cité ou copié par d'autres docteurs de l'Église orientale. Tous ces rapprochements autorisent à le placer vers le temps des deux Grégoire de Nazianze et de Nysse, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin; ils expliquent aussi comment l'indication fautive d'un manuscrit a pu induire à publier sous le nom de Grégoire de Nysse le *Traité de la nature de l'homme*, qui résume, en effet, les opinions les plus ordinairement enseignées par les illustres théologiens de ce temps.

On voit déjà que le livre de Némésius ne se distingue pas par l'originalité des doctrines. L'auteur ne paraît pas prétendre à ce mérite. A la fin de son premier chapitre, il avoue qu'il n'écrit que *pour le plus grand nombre* (τοῖς πολλοῖς), et que, par conséquent, il évitera toutes les discussions d'une subtilité trop aride. C'est donc un abrégé de philosophie orthodoxe qu'il a voulu composer, à peu près comme Bossuet composa, au XVIIe siècle, son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même;* dans les passages même où il ne cite pas ses autorités, où les recherches de ses éditeurs ne montrent pas à quelle source il a pu puiser, la part d'idées nouvelles qui doit lui revenir est sans doute assez faible. Comme manuel, ce livre paraît n'avoir pas eu de modèle, si ce n'est peut-être dans quelques chapitres des traités des Pères de l'Église *sur l'œuvre des six jours;* aussi offre-t-il aujourd'hui, en cent pages environ, une lecture instructive et attachante pour ceux qui veulent avoir une idée sommaire des systèmes de la philosophie grecque et de leur fusion partielle avec le christianisme. Le style en est généralement clair, facile, d'une élégance presque attique, et il est curieux, à cet égard, de le comparer avec un livre à peu près contemporain, le *de Statu animæ* de Claudianus Mamertus. De Platon, en effet, à Némésius, la distance est grande, sans doute; mais de Cicéron à Mamertus elle est immense : on ne comprend pas comment la langue latine a pu descendre si vite jusqu'à une telle barbarie. Quant à la méthode, régulière et savante dans le détail des démonstrations, elle est très-imparfaite dans la composition de l'ensemble. Le système de Némésius sur la nature de l'homme, assez simple en lui-même, ne se montre pas nettement dans les divisions de son livre.

L'homme, selon Némésius, est un être double, composé d'un corps et d'une âme : le corps est comme un résumé des perfections de la nature organisée ; l'âme se divise en deux parties, l'une irraisonnable, l'autre raisonnable. L'âme raisonnable comprend la pensée, la mémoire, et surtout la volonté, dont le caractère libre et indépendant constitue la personnalité humaine. L'âme irraisonnable est double elle-même; elle contient des facultés qui, sans participer de la raison, lui sont du moins soumises, comme le désir et la répugnance; elle contient des facultés à la fois étrangères à la nature de la raison et étrangères à son empire, comme la nutrition et les diverses fonctions qui appartiennent à la vie animale.

Rien de plus simple ni de plus clair que cette théorie de l'homme; mais il s'en faut que le texte de Némésius la présente avec cette netteté élémentaire. A la première lecture, au contraire, un esprit peu expérimenté trouve difficilement sa route à travers de nombreux chapitres assez mal coordonnés. L'ordre est au fond des idées, mais, à l'extérieur, il est trop peu sensible. Si ce défaut pouvait être corrigé dans le *Traité de la nature de l'homme* par quelques transpositions, qui peut-être même ne feraient qu'en rétablir le texte dans son intégrité primitive, on aurait là un abrégé des plus commodes pour l'enseignement des éléments de la philosophie. En ce qui concerne l'homme physique et ses rapports avec le reste de la création, les connaissances de l'auteur sont fort grossières encore; c'est avec trop de complaisance, peut-être, qu'on a cru trouver, dans son vingt-quatrième chapitre, la notion précise de la circulation du sang (voy. Schœll, *Hist. de la litt. grecque*, 2e édit., t. VII, p. 87). En même temps qu'il admet, comme bon chrétien, l'existence des anges, et discute sur la nature de ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, il ne parle pas moins sérieusement des *nymphes* et des *génies* (c. I). Mais à côté de préjugés et d'erreurs puériles, comme, après tout, on en trouve dans les œuvres des plus grands esprits de l'antiquité, Némésius a, sur la constitution de ce monde, sur la gradation des créatures depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, sur les mystères de l'union de l'âme et du corps, sur les variétés de la sensation, une foule de vues profondes et justes; il a un sentiment très-haut de la liberté humaine, il proteste avec une heureuse logique contre le fatalisme qui prétend soumettre nos actions à l'influence des astres, etc., etc. En voilà assez, sans doute, pour recommander à l'attention des philosophes un ouvrage qu'ils lisent peu, parce qu'il ne représente particulièrement aucun système, et que, d'ailleurs, il appartient à une époque de l'histoire où l'école d'Alexandrie attire à elle seule tous les regards, soit par elle-même, soit par sa lutte avec le christianisme.

Le traité de Némésius fut d'abord imprimé en latin (1538); il n'en existe que peu d'éditions grecques, dont une seule, celle de Matthæi (in-8, Halle, 1802), mérite aujourd'hui d'être recherchée. Il a été traduit en français par M. J.-B. Thibaut (in-8, Paris, 1844, chez L. Hachette). Consulter, outre les documents réunis dans l'édition de 1802 : Fabricius, *Biblioth. grecque*, t. VIII, p. 448, édition Harles; — Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. IV, ch. XXII; — et la thèse de M. Germain : *de Mamerti Claudiani scriptis et philosophia*, in-8, Montpellier, 1840. E. E.

NÉO-PLATONISME, école néo-platonicienne. Voy. École d'Alexandrie.

NEWTON (Isaac) naquit le jour de Noël de l'année 1642, à Woolstrop, dans le comté de Lincoln. Ses ancêtres étaient, à ce qu'il paraît, originaires d'Écosse. Il était encore enfant quand il perdit son père, et, à douze ans, sa mère le mit à Grantham, la ville la plus voisine de Woolstrop, pour y suivre les leçons d'un maître qui passait pour très-habile dans les langues savantes. Il ne se distingua, dans cette étude, par aucune aptitude particulière ; mais dès lors s'annonça sa vocation pour les sciences physiques et mécaniques. Lorsque sa mère l'eut repris avec elle à Woolstrop, elle voulut l'employer à l'administration d'une ferme ; mais l'esprit du jeune Newton se refusa obstinément à ce genre d'occupation. Chaque samedi, sa mère l'envoyait à Grantham pour vendre du blé et d'autres denrées au marché, et en rapporter ce qui était nécessaire à la maison. Il était accompagné d'un vieux serviteur de confiance, qui devait lui montrer à vendre et à acheter. Or, que faisait Newton ? A peine arrivé à Grantham, il laissait à son vieux compagnon tous les soins de vente et d'achat, et courait s'enfermer dans sa petite chambre, chez son ancien hôte, où il s'occupait à lire quelques vieux livres jusqu'à l'heure du départ. A Woolstrop même, au lieu de vaquer à la conduite de la ferme, il aimait bien mieux aller s'asseoir sous un arbre avec quelque livre, ou façonner quelque mécanique d'après les modèles qu'il avait vus. Une plus longue résistance à la vocation qui entraînait le jeune Newton devenait impossible ; un incident vint hâter ce dénoûment. Un de ses oncles l'ayant un jour rencontré à la promenade, un livre à la main, s'aperçut qu'il s'occupait de la solution d'un problème assez difficile de mathématiques. Alors, sans hésiter, il conseilla à la mère de Newton de renvoyer son fils à Grantham pour y continuer ses études. Il y demeura jusqu'à l'âge de dix-huit ans; après quoi il passa à l'université de Cambridge, où, sous la direction du docteur Barrow, il se livra particulièrement à l'étude des mathématiques. Il étudia la géométrie de Descartes, ainsi que les ouvrages du mathématicien Wallis, et notamment son *Arithmetica infinitorum*, qui lui suggéra la première idée des découvertes analytiques qu'il devait faire plus tard. En 1668, Newton fut reçu maître ès arts de l'université de Cambridge ; et, en 1669, son ancien maître, Barrow, résigna en sa faveur sa chaire d'optique. Trois ans plus tard, en 1672, nous le voyons élu membre de la Société royale de Londres, qui s'empressa d'insérer dans son recueil des *Transactions philosophiques* la première partie d'un travail qu'il composait alors sur l'analyse de la lumière. Tout le reste de la vie de Newton appartint à la science, et depuis lors son mérite intellectuel devint dans sa patrie, et même chez les autres peuples de l'Europe, l'objet de légitimes hommages. En 1699, l'Académie des sciences de Paris inscrivit son nom parmi ceux des associés étrangers. En 1701, l'université de Cambridge le nomma, pour la seconde fois, député au Parlement. En 1703, il est élu président de la Société royale de Londres, et cet honneur lui fut maintenu tant qu'il vécut. Enfin, en 1705, la reine Anne, le créa chevalier. Dans le cours de cette vie toute dévouée à la science, il se trouva en relation avec les savants les plus célèbres de son époque, avec Huyghens, Halley, Bernouilli, Leibniz, Samuel Clarke. Ce dernier fut tout à la fois l'ami et le disciple de Newton, qui, plus tard, lui confia le soin de poursuivre, sur le terrain métaphysique, la polémique qu'il soutenait lui-même, sur le terrain mathématique, contre Leibniz. La carrière de Newton se prolongea jusqu'à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Il mourut le 20 mars de l'année 1727. On le porta dans l'abbaye de Westminster, où son corps fut enterré près de l'entrée du chœur. Sur sa tombe fut élevé, par les soins de sa famille, un monument dont l'épigraphe se terminait par ces mots : *Congratulentur sibi mortales tale tantumque exstitisse humani generis decus.*

Une autre épigraphe, composée par le poëte Pope, est ainsi conçue :

Isaacus Newtonus, quem immortalem testantur tempus, natura, cœlum, mortalem hoc marmor fatetur.

Les travaux de Newton eurent pour objet principal les mathématiques, la physique générale, et l'optique. Il s'y joignit, mais secondairement, quelques recherches sur la chronologie, et des observations sur les prophéties de l'Écriture sainte, particulièrement celles de Daniel, et sur l'Apocalypse de saint Jean. On trouve encore épars dans ses divers écrits, et notamment dans son *Optique* et dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, d'assez nombreux passages relatifs à des questions, soit de psychologie, soit de logique, soit de théodicée ; mais ces passages sont, pour la plupart, très-courts, et leur brièveté même indique assez que Newton n'a voulu traiter *ex professo* aucune question de ce genre, et que ce n'est qu'accidentellement qu'il est sorti du domaine des sciences mathématiques et physiques pour pénétrer un instant dans celui des sciences morales.

Voltaire, en maint endroit de ses écrits, se plaît à rappeler que Newton a commenté l'Apocalypse. Cependant, à une époque qui fut, au plus haut degré, celle de l'alliance de la raison et de la foi chrétienne, ce mélange des discussions métaphysiques et des controverses religieuses n'a rien qui doive surprendre, surtout dans un pays comme l'Angleterre, où les études bibliques ont toujours été en très-grand crédit. Le savant géomètre Wallis, un des maîtres de Newton, n'avait-il pas composé des traités de théologie? Boyle, l'un des plus grands physiciens du XVIIe siècle, n'est-il pas l'auteur d'un traité sur l'Écriture sainte? Leibniz lui-même n'a-t-il pas commenté certaines histoires bibliques? Que Newton ait écrit sur les prophéties de Daniel et sur l'Apocalypse, il n'y a donc ni a s'en étonner, ni surtout à s'en moquer. Il n'entre pas dans notre plan d'analyser ici cet écrit de Newton. Il nous suffira d'en faire connaître par quelques courts extraits le dessein et le but. « Dieu, dit Newton, a donné l'Apocalypse ainsi que les prophéties de l'Ancien Testament, non pas pour flatter la curiosité humaine en permettant aux hommes d'y lire l'avenir, mais afin que les prophéties, une fois accomplies, puissent être interprétées d'après les événements, et que sa prescience, non pas celle des interprètes, puisse être ainsi manifestée. Pour comprendre les prophéties, il faut d'abord prendre connaissance du langage figuré des prophètes, et ce langage est tiré de l'analogie qui existe entre le monde matériel et un empire ou un royaume considéré comme un monde politique.... Par exemple, lorsqu'un homme ou un animal est pris pour un royaume, les différentes parties ou qualités du premier sont employées pour leurs analogues dans le second. Ainsi, la tête de l'animal représente le pouvoir;... s'il a plusieurs têtes, elles représentent les divisions principales de l'État, ou les dynasties qui s'y sont succédé, ou bien encore les diverses formes de gouvernement. Les

cornes d'une tête représentent les divers États que cette tête rassemble sous le rapport militaire, etc. »

La base sur laquelle repose le système chronologique de Newton est empruntée à la science astronomique. Il suppose que les Argonautes, dont la fabuleuse expédition avait pour objet la conquête de la Toison d'Or, se dirigeaient à l'aide d'une sphère construite par Chéron, dans laquelle l'équinoxe du printemps, le solstice d'été, l'équinoxe d'automne et le solstice d'hiver se trouvaient fixés, chacun pour leur part, au quinzième degré des constellations du Bélier, du Cancer, de la Balance, du Capricorne; que, plus tard, au temps de l'astronome Méton, ce n'était plus au quinzième, mais au huitième degré de ces mêmes constellations que répondaient les équinoxes et les solstices; qu'ainsi, dans l'intervalle, la précession équinoxiale avait équivalu à la différence de quinze à huit, c'est-à-dire à sept degrés, c'est-à-dire encore, en évaluant en années, à sept fois soixante-douze, ou à cinq cent quatre ans. Or, Méton ayant inventé son cycle en l'an 432 avant notre ère, l'époque rigoureusement exacte du voyage des Argonautes pouvait, suivant Newton, s'obtenir, en ajoutant à cette date de 432 les 504 ans qui mesurent l'intervalle précité. Par conséquent, le voyage des Argonautes, au lieu d'appartenir, comme le veut la chronologie vulgaire, au XIVe siècle avant l'ère chrétienne, est de l'an 936 ou environ. Maintenant, que s'ensuit-il? C'est que l'époque du voyage des Argonautes, qui servait de point de départ à l'ancienne chronologie, venant ainsi à descendre d'environ cinq siècles, il faut faire subir la même réduction à toutes celles qui suivent dans l'échelle chronologique. Ce système chronologique manque de vérité, comme l'a parfaitement démontré M. Delambre, en établissant que Newton, par une erreur qui lui fut commune avec ses contradicteurs, s'était fait une idée exagérée des connaissances astronomiques des anciens.

Dans l'ordre scientifique, Newton a attaché son nom à quelques grandes découvertes et à plusieurs savantes théories, dont les principales sont : 1° le binome qui porte encore son nom et la méthode des fluxions; 2° l'attraction universelle; 3° la décomposition de la lumière; 4° le système de l'émanation. Nous nous proposons de nous arrêter un instant sur chacun de ces points et de les examiner dans l'ordre indiqué, tout en nous resserrant dans les limites que nous impose le caractère spécial de ce recueil.

Étant donné le binome $x + a$, si on le multiplie plusieurs fois de suite par lui-même, on arrive, de puissance en puissance, à une série de développements à travers lesquels il est aisé de reconnaitre une loi suivant laquelle ils procèdent quant aux exposants de x et de a. Mais il n'en est pas de même pour les coefficients. Or, Newton est parvenu à en découvrir une au moyen de laquelle le degré d'une puissance binomiale étant donné, on peut former immédiatement ce binome, sans qu'il soit obligé de passer au préalable par toutes les puissances inférieures. C'est ainsi que fut trouvée la formule restée célèbre sous la dénomination de *binome de Newton*. Peut être pourrait-on dire qu'avant lui cette découverte avait été préparée, en une certaine mesure, par Wallis en Angleterre, et surtout par Pascal en France; mais les résultats auxquels Wallis, et même Pascal, étaient arrivés manquaient d'uniformité et de généralité; et ce sont précisément ces caractères qui constituent le mérite et la supériorité de la découverte de Newton. Son génie mathématique ne s'arrêta pas là, et, en 1664, il trouva la *méthode des fluxions*, que, onze ans plus tard, Leibniz présenta sous une autre forme, qui est celle du calcul différentiel. Voici comment s'exprime Newton dans le chapitre Ier de cet ouvrage, pour indiquer le but qu'il s'est proposé en l'écrivant : « J'ai observé que les géomètres modernes ont, la plupart, négligé la synthèse des anciens, et qu'ils se sont appliqués principalement à cultiver l'analyse. Cette méthode les a mis en état de surmonter tant d'obstacles, qu'ils ont épuisé toutes les spéculations de la géométrie, à l'exception de la quadrature des courbes et de quelques autres matières semblables qui ne sont point encore discutées. Cela, joint à l'envie de faire plaisir aux jeunes géomètres, m'a engagé à composer le traité suivant, dans lequel j'ai tâché de reculer encore les limites de l'analyse et de perfectionner la science des lignes courbes. »

Les découvertes et les travaux de Newton dans les sciences physiques lui valurent encore plus de gloire.

Ses biographes racontent, d'après le témoignage de son neveu, que, s'étant retiré, en 1666, à la campagne, près de Cambridge, un jour qu'il se promenait dans son jardin et qu'il voyait des fruits tomber d'un arbre, il se laissa aller à une profonde méditation sur ce phénomène dont les philosophes avaient si longtemps poursuivi la cause. Franchissant alors par la pensée les espaces qui séparent la lune de la terre, il en vint à juger qu'un corps, transporté au-dessus de nous à une distance égale à celle de la lune, serait encore attiré, et qu'ainsi la lune elle-même doit l'être. Si donc elle ne tombe pas, c'est qu'en même temps qu'elle est sollicitée par la gravitation, elle est poussée avec une force de projection considérable, et que ces deux forces, en se combinant, lui font décrire une courbe elliptique autour de la terre, centre de l'attraction. Appliquant ensuite, par analogie, la même propriété aux planètes, il regarde chacune d'elles comme un centre d'attraction qui ferait tendre vers elles tous les corps environnants; et comme plusieurs de ces planètes sont accompagnées de satellites ou lunes qui circulent autour d'elles, il considère le mouvement elliptique de ces satellites comme résultat tout à la fois d'une force de projection et de l'attraction de leur planète. Enfin, sachant que, de la même manière que les satellites circulent autour des planètes, celles-ci circulent autour du soleil en décrivant des courbes elliptiques et en entrainant avec elles leur système de satellites, Newton tira cette conséquence, que le soleil est aussi le foyer d'une force attractive qui s'étend jusqu'aux planètes, et qui, combinée avec le mouvement de projection imprimé à chacune d'elles par la main du Créateur, leur fait décrire des courbes elliptiques autour de cet astre.

Tout le système planétaire de Newton repose sur ce principe, que les molécules de la matière s'attirent en raison directe des masses et en raison inverse des carrés des distances. Mais cette attraction est un fait, et ce fait doit avoir une cause. Or, cette cause, quelle est-elle? Ici, Newton, s'il avait été parfaitement fidèle à la méthode expérimentale dont il a fait un si fréquent et si heureux usage, se fût contenté de constater l'attraction à titre de phénomène naturel, et d'en déterminer les lois, sans rien préjuger quant à la nature de la cause, sur laquelle l'observation ne nous révèle absolument rien. Que fait-il, au contraire? Il ima-

gine un fluide répandu universellement dans l'espace sous le nom d'*éther*. Cet éther est invisible, intangible, infiniment élastique. Il pénètre tous les corps et réside entre leurs particules à des degrés divers de condensation, d'autant moindres que ces corps renferment plus de matière pondérable. Suivant ce mode général de distribution, l'éther est plus rare dans les corps denses du soleil, des étoiles et des planètes, qu'il ne l'est dans les espaces dépourvus de matière pondérable compris entre eux; et, en s'étendant de ces corps à des espaces plus éloignés, il devient progressivement plus dense. De sorte que, dit Newton, c'est peut-être son ressort qui, agissant sur eux par pression et les poussant des plages les plus denses vers les plus rares, produit leur gravitation mutuelle : « Omnibus nimirum corporibus, qua parte medium densius est, ex ea parte recedere conantibus in partes rariores. » (*Optices*, lib. III, quæst. 21.)

La décomposition de la lumière avait été, antérieurement à Newton, décrite par Descartes dans le phénomène de l'arc-en-ciel; mais Newton eut le mérite de construire, d'après l'observation des faits, une théorie destinée à rendre un compte exact de ce phénomène, et que la science moderne a acceptée et maintenue dans tous ses éléments. Avec le seul secours du prisme, Newton a démontré que la lumière solaire est un faisceau de rayons colorés, qui, tous ensemble, donnent la couleur blanche. Il fait voir ensuite que ces rayons élémentaires, divisés par le moyen du prisme, à savoir, le rouge, l'orange, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo, le violet, ne sont arrangés dans cet ordre que parce qu'ils sont réfractés dans cet ordre même; et c'est cette propriété, inconnue jusque-là, de se rompre dans cette proportion, qu'il appelle du nom de réfrangibilité.

A la théorie de l'arc-en-ciel, Newton joignit encore celle des anneaux colorés, qui soutient avec elle une assez étroite relation; et ses découvertes sur ce nouveau terrain ne furent ni moins brillantes, ni moins décisives. Les lois qu'il a déterminées par l'expérience sont parfaitement exactes. Il résulte néanmoins d'un travail présenté à l'Académie des sciences par MM. P. Desains et Hervé de la Provostaye, que, sur un point très-particulier où la théorie cartésienne des ondulations indiquait un résultat contraire aux mesures déterminées par Newton, c'est cette théorie qui s'est trouvée d'accord avec les nouvelles déterminations.

Maintenant, cette lumière qui nous apparaît sous sept couleurs différentes lorsque ses rayons sont divisés, et que nous voyons uniformément blanche alors qu'ils sont réunis, d'où nous vient-elle et comment nous arrive-t-elle?

A l'époque où Newton faisait à l'université de Cambridge ces savantes leçons qui furent publiées plus tard sous le titre de *Lectiones opticæ*, et se préparait à écrire son grand traité d'*Optique*, un assez grand nombre de physiciens adoptaient, sur la lumière, la théorie de Descartes. Cette théorie, connue sous le nom de *système des ondulations*, supposait un fluide lumineux répandu dans l'espace, et ne manifestant aucune propriété tant qu'il est en repos; mais présentant, au contraire, des phénomènes de divers genres dès qu'il est mis en mouvement. Or, ce mouvement est imprimé à la masse lumineuse par le soleil, centre de vibrations qui sont transmises à ce fluide subtil et se propagent ainsi jusqu'à nous, de la même manière que les vibrations des corps sonores se propagent par l'intermédiaire de l'air.

Newton n'adopta point cette théorie, et lui substitua celle de l'émission. Il explique les phénomènes lumineux par une émission réelle de corpuscules lancés par le soleil. Ces corpuscules, ainsi lancés, traversent l'espace avec une très-grande vitesse; mais cet espace qu'ils traversent ainsi, est-il, comme on pourrait le supposer d'après l'exposé que font du système de Newton la plupart des traités de physique ou d'optique, un espace vide? En aucune manière : car l'éther, auquel Newton avait eu recours pour expliquer la gravitation, il ne peut maintenant le supprimer arbitrairement dans l'explication qu'il donne des phénomènes lumineux : ce serait une choquante contradiction. Les corpuscules lancés en ligne droite des foyers lumineux, du soleil et des étoiles fixes, rencontrent, dans leur route à travers les espaces célestes, l'éther qui s'y trouve, à des densités légèrement différentes, universellement répandu; mais ils le traversent, de même que les astres dans leur mouvement de translation, sans éprouver de résistance appréciable; et, par conséquent, ils y suivent leur direction primitive sans dévier sensiblement de la ligne droite, attendu que, la densité de l'éther étant à peu près uniforme, l'élasticité de ce fluide réagit sur eux dans tous les sens.

Sans instituer ici une discussion comparative des deux systèmes de Descartes et de Newton, nous nous contenterons de faire observer que toutes les objections adressées au système cartésien se trouvent aujourd'hui péremptoirement résolues, tandis que presque tous les faits nouveaux trouvés en optique depuis cinquante ans, les interférences, la polarisation colorée et les phénomènes de la diffraction, tels qu'ils résultent des mesures précises de Fresnel, qui s'expliquent facilement dans le système des pulsations ou ondulations, restent insolubles dans le système de l'émanation.

Nous arrivons maintenant aux aperçus de philosophie intellectuelle et morale qui se trouvent épars dans quelques-uns des écrits de Newton, notamment dans l'*Optique* et dans les *Principes mathématiques de philosophie naturelle*. Ainsi que nous le disions plus haut, il n'y faudrait pas chercher un système, un enchaînement d'idées. Ce n'est qu'accidentellement que Newton s'est trouvé amené dans le domaine de la philosophie intellectuelle et morale; aussi ne fait-il que le traverser très-rapidement, se contentant d'indiquer les solutions des questions qui se présentent devant lui.

Parmi ces questions, les unes se rapportent à la psychologie, d'autres à la logique, d'autres enfin à la théodicée et à la métaphysique. C'est dans cet ordre que nous allons les examiner.

La question qui a pour objet les qualités des corps appartient à la philosophie naturelle; mais celle de savoir comment nous acquérons l'idée de ces mêmes qualités est évidemment du domaine de la philosophie de l'esprit humain. Cette question, Newton la résout sommairement dans les explications annexées, dans ses *Principes*, à la troisième de ses règles de philosophie. Parmi les qualités des corps, il énumère l'étendue, la solidité, l'impénétrabilité, la mobilité, l'inertie, la pesanteur. « L'étendue ne nous est connue que par les sens; et, après l'avoir rencontrée dans les divers objets qui ont affecté notre sensibilité, nous l'affirmons de tous les corps en général. » Il n'en dit pas davantage sur ce sujet, et n'entre nullement dans la distinction qui, depuis, a été si judicieusement établie entre l'étendue visible et l'étendue tangible. Il s'exprime ensuite en termes analogues, et tout aussi concis, sur la solidité, l'impénétrabilité, la mobilité, la force d'inertie et la pesanteur. Quant à la notion de divisibilité,

Newton introduit ici une distinction judicieuse entre le rôle de l'expérience et celui de la raison. Le fait de la division des corps nous apprend que certaines parties, qui étaient adhérentes entre elles, peuvent être séparées les unes des autres. Jusqu'ici rien que d'expérimental; mais alors même que ces parties demeureraient dans leur état de contiguïté et d'adhérence mutuelle, il n'en resterait pas moins mathématiquement certain, dit Newton, qu'on pourrait rationnellement les concevoir divisées en parties moindres. La distinction faite ici entre le rôle de l'expérience et celui de la raison dans l'acquisition de certaines d'entre nos connaissances, met obstacle à ce que Newton, tout physicien qu'il est, puisse être confondu avec l'école empirique, qui rapporte exclusivement aux sens l'origine de toutes les idées.

Si Newton ne doit pas être confondu avec les philosophes empiriques, il ne saurait l'être davantage avec les matérialistes. En effet, nous rencontrons dans son *Optique* (liv. III, quest. 28, p. 297-298 de l'édit. de Clarke, 1740) quelques mots qui, malgré leur concision, n'en sont pas moins décisifs en faveur de l'immatérialité. « Ce qui en nous sent et pense, dit-il, perçoit et saisit dans le *sensorium* les images des choses qui lui arrivent par les organes. » N'est-il pas évident par ce texte que Newton établit une distinction essentielle entre le cerveau et le principe sentant et pensant, tout en admettant cependant que c'est dans le cerveau que ce principe a son siége?

Sur la question de la perception, voici la doctrine de Newton, telle qu'elle résulte de plusieurs passages des *Principes* et de l'*Optique*.

En premier lieu, il n'appartient pas à la perception humaine de saisir et d'atteindre les choses en elles-mêmes : un tel privilége n'appartient qu'à Dieu. « Nous n'atteignons, dit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 28), que les images des choses. » C'est aussi ce que dit Platon, quand il nous compare à des prisonniers enchaînés dans une caverne, qui prennent des ombres pour des réalités.

En second lieu, la perception ne nous donne pas la notion des substances, mais seulement la notion des qualités. « Nous nous bornons à voir des figures et des couleurs, à toucher des surfaces, à flairer des odeurs, à goûter des saveurs. Quant aux substances en elles-mêmes, nous ne les connaissons par aucun sens : *Intimas substantias nullo sensu cognoscimus*. » (*Princip. schol. gener.*)

En troisième lieu, la théorie de la perception, telle que la conçoit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 31), n'est autre chose que cette théorie de l'idée-image, transmise du péripatétisme ancien et de l'épicurisme au péripatétisme scolastique, et de là à un grand nombre de philosophes modernes. Au lieu de reconnaître, conformément aux données de l'expérience et aux croyances du sens commun, que l'action de nos sens atteint les objets eux-mêmes, Newton imagine « certaines apparences (*species*) ou représentations des choses qui, à travers les organes des sens, viennent aboutir au siége de la sensation, où l'âme les perçoit. » Ce qui est ainsi perçu, n'est donc point l'objet lui-même, mais l'image, ou la représentation de l'objet

En quatrième lieu, Newton essaye d'expliquer le phénomène de la perception sensible à l'aide d'un agent naturel auquel il a déjà eu recours pour expliquer en physique le phénomène de la gravitation. « La vision, dit-il (*Optique*, liv. III, quest. 24), ne s'accomplit-elle pas surtout par les vibrations de ce milieu éthéré, lesquelles sont excitées dans le fond de l'œil par des rayons de lumière, et de là se propagent, à travers les rameaux des nerfs optiques, jusqu'au siége de la sensation? » Et qu'on ne croie pas que cette explication soit particulière au phénomène de la vision. Newton la reproduit immédiatement après, et dans les mêmes termes, pour le phénomène de l'audition; et il termine en ajoutant qu'il en est de même de tous les autres sens : *Et similiter in reliquis sensuum.*

D'autres questions, occasionnellement abordées et sommairement résolues par Newton, se rattachent à la logique : telle est la question de l'analyse et de la synthèse, et des règles d'après lesquelles il faut philosopher.

Voici la description que fait Newton de l'analyse et de la synthèse : « De même, dit-il (*Optique*, liv. III, quest. 21), que dans les mathématiques, de même aussi dans la physique, la recherche des choses difficiles, qu'on appelle *méthode analytique*, doit toujours précéder celle qu'on appelle *synthétique*. La méthode analytique consiste à recueillir des expériences, à observer des phénomènes, et de là à inférer, par voie d'induction, des conclusions générales qui n'admettent aucune objection, sinon celles qui résulteraient ou d'expériences, ou d'autres vérités certaines. Car, en matière de philosophie expérimentale, les hypothèses sont de nulle valeur.... Cette méthode de raisonnement est excellente, et ce qu'on infère ainsi doit être jugé d'autant plus certain que l'induction est plus générale.... Telle est la méthode analytique. La méthode synthétique consiste à prendre pour principes les causes cherchées et vérifiées, et à s'en servir pour expliquer les phénomènes qui dérivent de leur action, et pour confirmer ces explications. »

Les règles pour philosopher, *Regulæ philosophandi*, sont au nombre de quatre, et Newton les expose dans la troisième partie de son traité des *Principes mathématiques de philosophie naturelle*. En voici les termes :

« 1re RÈGLE : Il faut n'admettre de causes naturelles que celles qui sont vraies et qui suffisent à l'explication des phénomènes.

« 2e RÈGLE : Autant que possible, il faut assigner les mêmes causes aux effets naturels du même genre.

« 3e RÈGLE : Les propriétés qui conviennent à tous les corps sur lesquels il est possible d'expérimenter, doivent être regardées comme propriétés générales des corps.

« 4e RÈGLE : En philosophie expérimentale, les propositions induites de l'observation des phénomènes doivent, nonobstant les hypothèses contraires, être tenues, soit pour exactement vraies, soit pour très-voisines de la vérité, jusqu'à ce qu'il survienne d'autres phénomènes par le moyen desquels elles deviennent, soit encore plus exactes, soit sujettes à des exceptions. »

Telles sont, dans leur sévère concision, ces *Regulæ philosophandi* dans lesquelles Newton a renfermé toute la méthode de la philosophie naturelle, comme Descartes avait essayé de résumer dans son *Discours de la Méthode* toutes les règles de la logique. Bien que Newton n'ait posé ces règles que pour la philosophie naturelle, on peut cependant, en leur prêtant un peu plus d'extension, les rendre également applicables à la philosophie morale.

Parmi les questions de métaphysique qui ont attiré l'attention de Newton, nous citerons celle de l'espace et du temps. Le temps et l'espace ont-ils une existence absolue, c'est-à-dire indépendante de toute espèce d'êtres? Ou bien ne sont-ils, l'un que l'éternité, l'autre l'immensité de l'être infini? Newton résout la question dans le dernier sens. Voici, en effet, les termes dont il se sert en parlant de Dieu dans la *Scolie géné-*

rale de ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle :* « Non est æternitas, et infinitas, sed æternus et infinitus. Non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper, et adest ubique, et existendo semper et ubique durationem et spatium constituit. » Ce sont les idées de Newton, son maître et son ami, que Clarke soutient dans sa polémique contre Leibniz (voy. CLARKE).

Il nous reste à signaler, dans les écrits de Newton, quelques passages relatifs aux grandes questions qui se partagent la théodicée, et qui sont, d'abord, la question de l'existence de Dieu, puis celle de sa nature et de ses attributs.

Dans les divers passages de ses *Méditations* et de ses *Principes* où il entreprend de démontrer l'existence de Dieu, Descartes n'a jamais recours aux preuves physiques. La base de son raisonnement, au lieu d'être prise hors de l'homme et dans la nature, est empruntée à l'homme même; et cette base est une donnée purement psychologique. Newton, au contraire, n'invoque que les preuves physiques. En faut-il conclure qu'il rejette toute autre espèce d'argument? Une semblable assertion courrait risque d'être erronée; car remarquons bien que Newton n'écrit point ici un traité de métaphysique ou de théodicée, mais uniquement des ouvrages de philosophie naturelle, et qu'ainsi la seule preuve qu'il puisse, sans sortir de son sujet, donner de l'existence de Dieu, c'est la preuve physique. Et peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de signaler, à cette occasion, l'idée que se fait Newton de l'office et du but des sciences naturelles. L'illustre savant qui, dans son *Optique* et dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, avait étendu si loin et porté si haut ses découvertes en astronomie et en physique, se complaît à ne voir dans la science de la nature qu'un moyen d'arriver à des notions tout à la fois plus importantes et plus sublimes, c'est-à-dire à la connaissance de l'auteur même de ces lois qui président à l'ensemble des phénomènes de l'ordre physique. « Philosophiæ naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut ex phænomenis, sine fictis hypothesibus, arguamus, et ab effectis ratiocinatione progrediamur ad causas, donec ad ipsam demum primam causam, quæ sine dubio mechanica non est, perveniamus. » (*Optices*, lib. III, quest. 28.)

« D'où vient, se demande-t-il encore (*Optique*, liv. III, quest. 38), cette splendeur qui éclate dans l'univers? A quelle fin les comètes ont-elles été créées? D'où vient que le mouvement des planètes a lieu pour toutes dans le même sens? Qui empêche les étoiles fixes de se précipiter les unes sur les autres? Comment les corps des animaux sont-ils formés avec tant d'art? etc. » Et, dans un passage ultérieur de ce même livre (quest. 31), Newton reproduit sous une autre forme le même argument, et conclut en ces termes: « L'origine de toutes ces choses ne saurait être attribuée qu'à l'intelligence et à la sagesse d'un être puissant, toujours existant, present partout, qui a pu ordonner suivant sa volonté toutes les parties de l'univers, beaucoup mieux que notre âme ne peut par un acte de son vouloir, mouvoir les membres du corps qui lui est associé. »

L'existence de Dieu étant démontrée par l'argument des causes finales, quelle idée Newton se fait-il de la nature divine et des attributs divins? Il nie d'abord que nous puissions connaître en elle-même la nature divine. « Nous ne pouvons acquérir, ni par les sens, ni par la réflexion, la connaissance des substances, et, bien moins encore que toute autre, la notion de la substance divine. Nous ne connaissons Dieu que par ses attributs, par la très-sage et très-bonne économie de l'univers, enfin par les causes finales » (*Princip. schol. gener.*). Mais ces attributs, quels sont-ils? L'extrait suivant d'un passage assez étendu de cette même *Scolie générale*, dans l'ouvrage intitulé *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, montrera quelle idée Newton s'en faisait : « Dieu est l'être éternel, infini, souverainement parfait, maître de toutes choses. C'est surtout à titre de maître de toutes choses, *universorum Dominus*, παντοκράτωρ, que nous concevons Dieu. De ce qu'il est maître souverain, il suit qu'il est un Dieu vrai, un Dieu vivant, intelligent, doué d'omniscience et d'omnipotence. » Parmi les attributs divins, Newton compte encore l'éternité et l'immensité : « Dieu, dit-il (*ubi supra*), est toujours et partout, mais sans cesser pour cela d'être un seul et même Dieu. Des parties successives se rencontrent dans la durée, des coexistences dans l'espace; mais rien de tout cela dans la personne humaine, c'est-à-dire dans le principe qui, en chacun de nous, est doué de pensée, et bien moins encore dans cette substance pensante qui est Dieu.... On confesse que le Dieu suprême existe nécessairement. Eh bien, en vertu de cette même nécessité, il est partout et toujours. De là suit encore qu'il est tout entier semblable à lui-même, tout œil, tout oreille, tout cerveau, tout bras, toute force sentante, intelligente, agissante, non point du tout à la manière de l'homme, mais d'une façon qui n'a rien de corporel et qui nous est tout à fait inconnue, etc. »

Pour achever ce qui concerne les attributs divins, il reste à se demander si Newton reconnaît en Dieu le caractère d'une providence. On peut le pressentir d'après l'ensemble des passages de l'*Optique* et des *Principes* que nous avons déjà cités. Mais, indépendamment de cet aveu implicite, il s'en explique formellement vers la fin de la *Scolie générale des Principes*, lorsqu'il dit qu'étant ôtées la puissance, la providence et les causes finales, Dieu n'est plus que le hasard ou la nature : « Deus, sine dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est quam fatum aut natura. »

C'est en 1687 que fut publié pour la première fois à Londres le principal ouvrage de Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, qui contient les *Regulæ philosophandi* et l'exposition du système du monde. En 1759, il fut traduit en français par Mme du Chastelet et accompagné de notes attribuées à Clairaut. L'*Optique* parut en anglais en 1704, fut traduite en latin par Clarke et en français par Coste et Marat. *La Chronologie* et le *Commentaire sur les prophéties* ne furent imprimés qu'après la mort de Newton. Une édition complète des *Œuvres de Newton* fut publiée par Samson Horsley, Londres, 1779-1785, 5 vol. in-4.

A consulter sur Newton : Castillon, préface mise en tête de l'édit. des *Opuscules mathématiques*, Lausanne, 1744, 3 vol. in-4; — Brewster, *Vie de Newton* (en anglais), Londres, 1831, in-12, et 1832, in-18; — Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, lettres 17, 23, 52; — Voltaire, *Lettres philosophiques*, t. XXVII, édit. Beuchot, in-8, Paris, 1829, lettre 14, sur Descartes et Newton; lettre 16, sur l'*Optique* de Newton; — *Éclaircissements nécessaires sur les éléments de la philosophie de Newton*; — t. XXXVIII : *Éléments de la philosophie de Newton*, et *Réponses aux principales objections qui ont été faites en France contre la philosophie de Newton*; — Fontenelle, *Éloge de Newton*, dans les Œuvres complètes ou dans les *Éloges*; — Biot, article *Newton*, dans la *Biographie universelle*. C. M.

NICAISE (Claude), né à Dijon en 1623, a été, dit Bayle, fort connu parmi les savants du XVIIe siècle. Il passa sa vie à entretenir un commerce de lettres avec les hommes les plus considérables du temps, en France et à l'étranger, tels que Arnauld, Nicole, l'abbé de Saint-Cyran, Bossuet, Fénelon, Huet, Bayle, Leibniz et beaucoup d'autres, sans compter de Rancé qui lui adressa, à propos de la mort d'Arnauld, une lettre qui fit alors une grande impression. On inscrit ici le nom de Nicaise, parce qu'il a été un des correspondants de Leibniz et qu'il s'est trouvé dans ses papiers dix-huit lettres de Leibniz que M. Cousin a publiées avec des fragments de celles de Nicaise. Voy. V. Cousin, *Fragments de philosophie moderne*, Paris, 1856, p. 70.

NICÉPHORE BLEMMYDES, commentateur et abréviateur d'Aristote, était un moine grec qui vivait à Constantinople sous le règne de Théodore Lascaris. On a de lui un *Abrégé de la Logique et de la Physique d'Aristote*, composé à l'usage du duc Jean (*Epitome logicæ et physicæ doctrinæ Aristotelis, græce et latine*, in-8, Augsb., 1605), et un *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre à l'Organum*, ou *les Cinq universaux*, *De quinque vocibus*, in-8, Bâle, 1542. On lui attribue aussi, mais à tort, un ouvrage intitulé *Syntagma synopticum philosophiæ* (in-8, ib., 1542). Cet écrit appartient à Nicéphore Grégoras, ou au moine Grégorius Anéponyme. X.

NICOLAÏ (Frédéric), né à Berlin en 1733, mort le 6 janvier 1811, membre de l'Académie de Prusse, fut pendant très-longtemps le premier libraire de Berlin et se trouva mêlé, durant cinquante ans, au mouvement de la littérature allemande. Ami de Lessing et de Mendelssohn, il concourut avec eux à l'émancipation de cette littérature, particulièrement par sa *Bibliothèque universelle*, imitation du *Journal des savants*, qui obtint un prodigieux succès et s'éleva à plus de cinquante volumes.

Nicolaï fut un des chefs du parti des lumières (*Aufklaerung*), qui voulut jouer en Allemagne à peu près le même rôle que jouaient en France les encyclopédistes et les philosophes. Il combattit avec violence tout ce qui lui présentait une apparence de mystère, non-seulement en matière de dogme, mais en matière de philosophie et de littérature. Il se déclara l'ennemi de Gœthe et Shakspeare, de la philosophie de Wolf et de celle de Kant, aussi bien que du piétisme et du mysticisme; et pour accomplir cette œuvre de critique, le raisonnement ne lui suffit pas : il employa aussi la satire et le roman. Le plus connu de ces romans a été traduit en français : *Vie et opinions de Sébalde Nothanker*, 4e édit., 3 vol. in-8, Berlin, 1799. C'est une imitation de l'*Andrews* de Fielding. On y persifle la *sensiblerie* religieuse et philosophique. Les héros sont des pasteurs luthériens, les héroïnes sont leurs femmes ou leurs filles. L'une d'elles, la femme de Nothanker, est une wolfienne enthousiaste, qui met son mari à tout instant en colère, citant à tout propos le *principe de la raison suffisante*, invoquant pour la moindre chose le *déterminisme de nos actions*. Elle savait par cœur la *Petite Logique* de Wolf, surtout le chapitre *de l'utilité des livres*. C'est un ouvrage bien écrit, agréable et même instructif pour qui veut connaître le milieu du XVIIIe siècle, mais beaucoup trop long. La quatrième édition, publiée en 1799, se compose de trois volumes in-8. Les réfutations et les critiques provoquées par ce roman philosophique, bien que très-nombreuses, n'atteignent pas le nombre des imitateurs qu'il eut dans plusieurs langues.

Nicolaï commença ses attaques contre Kant, quoique avec réserve encore, dès 1785, dans un livre fort intéressant : *Relation d'un voyage fait en Allemagne et en Suisse*. Neuf ans après, en 1794, il le combattit dans l'*Histoire d'un gros homme* (2 vol. in-8). Ce bon et gros homme, Anselme, zélé partisan de la philosophie critique, dispute avec fureur contre un ancien camarade d'études qu'il avait connu à l'université de Gœttingue, M. de Reitheim. Mais sa destinée se charge de le réfuter. Anselme fait des dettes, est repoussé par le beau sexe, ne sait pas s'arranger en ménage, ne parvient à trouver ni éditeurs, ni lecteurs pour ses livres, et n'est compris ni apprécié de personne; il s'aperçoit enfin que tout le *kantianisme* possible ne mène à rien, et ne se résout que dans une stérile dispute de mots.

En 1798, Nicolaï fit paraître un roman plus virulent encore et de plus mauvais goût : *Vie et opinions de Sempronius Guadibert, philosophe allemand*. Guadibert est l'ombre d'Anselme. C'est un baigneur, en même temps meunier à Quirlequitsch, qui tente de convertir le disciple de Kant, de lui inspirer le dégoût du *transcendantalisme*, le goût des connaissances utiles, d'un éclectisme raisonnable, d'un usage modéré de l'histoire de la philosophie.

Ce fut principalement au sein de l'Académie de Berlin que Nicolaï guerroya contre la philosophie kantienne, tantôt avec esprit et savoir, tantôt en raillant amèrement, le plus souvent avec passion. Ses principaux griefs étaient le mépris des kantiens pour l'expérience, leurs contradictions subtiles et spécieuses, telles que l'opposition entre la raison spéculative et la raison pratique, le manque d'ordre lumineux dans la plupart de leurs théories et de leurs livres. Ce fut contre le langage de cette école que cet écrivain facile et attachant s'éleva particulièrement. Il faut lire dans ses ouvrages mêmes ce qu'il dit de l'*impératif catégorique*, des *postulés*, de la *connaissance par devant* (*a priori, von vorne*), de la *science par derrière* (*a posteriori, von hinten*). On consultera, avec le plus de fruit, sur toute sa polémique contre la *philosophie nouvelle et novissime*, deux mémoires lus à l'Académie, en 1803, sous ces titres : 1° *Sur le regressus logique*; 2° *Sur les abstractions, les imperfections qui en sont inséparables et leur fréquent abus*.

Ses critiques ne restèrent pas sans réponse. Fichte et Aug.-Wilh. Schlegel prirent en main la défense de Kant, dans un écrit intitulé *Vie et opinions singulières de Nicolaï déduites a priori* (Tubingue, 1801). Nicolaï répliqua, et cette réponse a pour titre : *De mon éducation scientifique et de mes connaissances relativement à la philosophie critique*, etc. Elle fut, à son tour, vivement critiquée par Kant.

Nicolaï accusa le kantisme de *superstition*, et c'est contre toute espèce de superstition qu'il se crut appelé à défendre la [illegible] *de l'esprit humain*. Mais cet adversaire des *préjugés* en eut beaucoup : il vit, par exemple, l'Europe en proie à une immense conspiration, tantôt ourdie par les jésuites, tantôt par les francs-maçons. Son ami Engel disait : « Chacun a son dada, mais Nicolaï en a plein une écurie. »

Ardent adorateur de Frédéric le Grand, et patriote chaleureux, Nicolaï ne put voir les désastres de la Prusse sans le chagrin le plus poignant : sa vie en fut abrégée.

Cette vie est racontée, non avec charme, mais avec une fidélité précieuse, par Biester, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* (juillet 1812). C. Bs.

NICOLAS DE CLÉMANGIS, Voy. CLÉMANGIS.

NICOLAS DE CUSS ou de CUSA, voy. CUSA.

NICOLAS DE DAMAS, renommé à la fois comme poëte, comme historien et comme philosophe, naquit dans la ville dont il porta le nom, l'an 74 avant J. C. Élevé avec le plus grand soin, par Antipater son père, il arriva encore jeune à une grande célébrité. Il composa, à peine sorti de l'école, des tragédies qui furent représentées avec succès sur le théâtre de Damas. Une de ces tragédies avait pour titre *Susanne*, et il nous reste, d'une autre pièce de sa composition, plus de cinquante vers conservés par Stobée. La rhétorique, la musique, les mathématiques furent également l'objet de son application ; et, enfin, après avoir passé en revue tous les systèmes de philosophie, il se déclara pour celui d'Aristote. Sa passion pour l'étude ne l'empêchait pas de vivre dans la société des grands. Il accompagna Hérode dans un voyage que ce prince fit à Rome pour se justifier des soupçons qu'Auguste avait conçus contre lui, et fut très-utile, par son éloquence, à son royal ami. D'ailleurs Auguste connaissait déjà Nicolas et lui avait donné plus d'une preuve de sa bienveillance. Outre les pièces de théâtre dont nous venons de parler, Nicolas de Damas a écrit un grand nombre d'ouvrages : des *Mémoires* de sa vie, dont il nous reste des fragments étendus, publiés par l'abbé Sévin dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* (t. IX, p. 486), une *Histoire universelle* en cent quarante-quatre livres, et une *Histoire de l'Assyrie*; des *Vies d'Auguste et d'Hérode*; un *Recueil des coutumes les plus singulières des différentes nations*, et, enfin, ses écrits philosophiques. De ces derniers, il ne nous est rien arrivé que les titres que nous rapportons ici : *des Dieux ; de la Philosophie d'Aristote ; de la Philosophie première ; des Devoirs qu'il est beau de pratiquer dans la vie civile*, et un *Traité de l'âme*, ou plutôt un commentaire sur le traité d'Aristote qui porte le même titre. Les fragments historiques de Nicolas de Damas ont été publiés par Henri Valois sous ce titre : *Excerpta ex collectaneis Constantini Augusti Porphyrogenetæ, græce et latine*, in-4, Paris, 1634 ; par Conrad Orelli, in-8, Leipzig, 1804 ; et enfin, par Coray, dans son *Prodromos Bibliothecæ græcæ*, in-8, Paris, 1805. X.

NICOLE (Pierre) naquit à Chartres le 19 octobre 1625. Il appartenait, comme Arnauld et Pascal, à une famille de robe. Son père, Jean Nicole, avocat au parlement de Paris et chambrier de la chambre ecclésiastique de Chartres, était un homme d'une instruction solide, familier avec les lettres antiques, et qui avait acquis de son temps une assez belle réputation d'éloquence. Cette instruction n'excluait pourtant pas une certaine licence d'esprit fort répandue alors, et que son fils eut maintes occasions de déplorer amèrement dans la suite. Jean Nicole a laissé des poésies, des traductions où l'on trouve cette liberté parfois cynique qui était le ton naturel du XVIe siècle, et dont l'influence morale du XVIIe n'avait pas encore purgé la langue. Nous touchons ici, dans un frappant exemple, l'opposition profonde des deux époques : ce cynisme, que ne pouvait éviter, au milieu de ses tourmentes, le laborieux siècle de Rabelais et de Montaigne, cette licence qui avait pénétré jusque dans de sérieux travaux et qui infectait encore la littérature du temps de Louis XIII, toutes ces irrégularités enfin ne rencontrèrent pas, au XVIIe siècle, d'adversaires plus constants et de réformateurs plus autorisés que les austères écrivains de Port-Royal.

L'enfance de Nicole fut grave et studieuse. A quatorze ans, il avait achevé le cours ordinaire des humanités, et, envoyé à Paris par son père, il n'avait pas dix-neuf ans quand il reçut le bonnet de maître ès arts (1644). Ce fut peu de temps après cette date qu'il se lia avec les solitaires de Port-Royal. Nicole ne souhaitait que le repos et l'étude ; la piété profonde de ces hommes vénérables, la tranquillité austère de leur vie, devait attirer naturellement un esprit si calme et si méditatif. Il n'eut pas de peine, d'ailleurs, à établir ces précieuses relations : il avait deux tantes religieuses dans cette communauté, Madeleine et Marie des Anges, qui devait être un jour abbesse. Bien qu'il étudiât la théologie à la Sorbonne et qu'il donnât à ces travaux toute l'application de son esprit, il trouvait encore le temps de prendre une part active à la fondation des *petites écoles* de Port-Royal. On sait quel fut le sort de ces écoles admirables, où des maîtres tels que Lancelot et Nicole formaient des élèves comme Racine et Lenain de Tillemont. Sans cesse inquiétés par les odieuses persécutions des jésuites, les solitaires furent obligés de céder la place à leurs ennemis. Les *petites écoles* se dispersèrent pour se reformer en différents lieux, à Versailles, à Vaumurier, aux Granges, près de Port-Royal-des-Champs. C'est aux Granges que Nicole forma le futur historien des premiers siècles de l'Église ; c'est là qu'il lui dictait ces cahiers de philosophie qui, rédigés depuis pour une autre circonstance et publiés par Arnauld, sont devenus, sous le titre de *l'Art de penser*, un des monuments philosophiques et littéraires du XVIIe siècle. C'est là aussi qu'il a écrit le *Delectus epigrammatum*, c'est-à-dire un excellent recueil d'épigrammes latines et grecques, accompagné de fines et judicieuses remarques. Il est piquant de voir un si solide esprit, un théologien si austère, prendre plaisir aux œuvres les plus gracieuses de l'antiquité. On reconnaît déjà ces nobles intelligences qui, dans des traductions toutes chrétiennes, purifieront, pour ainsi dire, le génie du monde païen ; on pressent aussi celui qui prendra le nom de Guillaume Wendrock, celui qui étudiera Térence avec amour, et tâchera de rendre, pour les théologiens de l'Allemagne, l'enjouement, la fine raillerie, l'incomparable vivacité des *Provinciales*.

C'est en 1649 que les *petites écoles* furent poursuivies par la haine des jésuites ; c'est aussi en 1649 que commencèrent les événements dont la suite amena les grandes persécutions de Port-Royal. Nicolas Cornet venait de dénoncer à la Sorbonne les cinq fameuses propositions attribuées à Jansénius. Tandis que la Sorbonne, malgré l'opposition des soixante-dix docteurs, préparait les censures qui devaient fournir une arme si perfide aux indignes adversaires de Port-Royal, Nicole, déjà reçu bachelier en théologie, s'arrêta brusquement dans ses études, ne voulant pas prendre des engagements plus considérables avec cette Faculté de théologie où régnaient des doctrines si opposées à celles des solitaires. C'est alors qu'il se retira à Port-Royal-des-Champs. Il y vivait depuis quelques années, sous l'austère direction de M. Singlin, uniquement appliqué à la méditation de l'Écriture, à l'étude des Pères et de l'histoire ecclésiastique, lorsque le grand docteur de Port-Royal, Arnauld, vint lui demander le secours de son talent (1654). Il fallut tout l'ascendant d'Arnauld et une profonde résignation au devoir, pour arracher le doux Nicole aux études paisibles de sa retraite. Personne n'était moins fait que lui pour la controverse, et personne pourtant, après Arnauld, n'a pris une part plus considérable aux luttes théologiques du XVIIe siècle. Dès cette

année de 1654, deux ans avant que Pascal prenne
la plume pour écrire son immortel chef-d'œuvre,
Nicole, encore obscur et inconnu, est déjà le
conseiller, le censeur de Port-Royal. C'est lui
qui revoit les écrits d'Arnauld, comme il reverra
bientôt *les Provinciales* et plus tard les *Pensées*.
Cette direction littéraire que lui a confiée la
communauté et à laquelle se sont soumis des
esprits bien supérieurs au sien, il l'a reçue mal-
gré lui, et il la gardera toujours. Ce sera là son
rôle dans cette belle assemblée des écrivains
de Port-Royal. Esprit judicieux et calme, écri-
vain élégant et sans passion, il modérera la
lutte, il prendra garde que rien d'excessif n'é-
chappe à ses amis, et si la postérité a pu blâmer
souvent l'extrême réserve de son goût, elle doit
reconnaître, dans ces corrections mêmes qu'elle
regrette, un des traits les plus touchants et les
plus expressifs de cette sainte communauté où
l'esprit ardent d'un Arnauld, où l'altier génie
d'un Pascal, s'humiliaient sans peine sous les
censures du timide Nicole.

Le rôle de conseiller et de censeur, quelque
importance qu'il ait eue dans sa vie, n'est pour-
tant pas le seul qui lui appartient. Après avoir
surveillé pendant toute l'année 1656 la publi-
cation des *Provinciales*, Nicole écrit l'année sui-
vante plusieurs dissertations théologiques en
latin sur la foi de l'Église touchant la grâce, et
sur la morale relâchée des jésuites. Dans l'un
de ces ouvrages, publiés sous le pseudonyme
de Paul Irénée, il essaye de justifier l'Église et
de prouver que le jansénisme est une hérésie
imaginaire : *Disquisitiones sex Pauli Irenæi
ad præsentes Ecclesiæ tumultus sedandos op-
portunæ*, in-4, Paris, 1657. (On les trouve, ainsi
que toutes les autres dissertations de 1657, dans
le recueil d'Arnauld, publié en Hollande sous
le titre de *Causa janseniana*, 1682.) L'année
suivante, il traduisit *les Provinciales* en latin,
voulant faire lire à tous les théologiens de
l'Europe savante cet admirable ouvrage qui ve-
nait de charmer la France entière. C'est alors
qu'il relut Térence avec une attention plus ap-
pliquée pour lui dérober son enjouement et
faire passer dans la traduction des *petites lettres*
toutes les grâces de l'original. Ce curieux tra-
vail, destiné surtout à l'Allemagne et à la Hol-
lande, et dont l'auteur se donnait, en effet, pour
un théologien allemand, Guillaume Wendrock,
docteur de l'université de Salzbourg, était ac-
compagné de notes et de commentaires, fort
importants pour l'histoire du jansénisme.

Après un assez grand nombre de traités de
controverse qui remplissent les années suivan-
tes, Nicole s'occupa en 1664 d'un ouvrage plus
connu, *la Perpétuité de la foi de l'Église catho-
lique touchant l'Eucharistie*, in-12, Paris, 1664.
Ce n'était d'abord que la préface d'un livre de
piété destiné aux solitaires de Port-Royal ; mais
cette préface étant tombée entre les mains du mi-
nistre Claude qui en essaya une réfutation, Nicole
fut amené à la publier séparément avec une
réponse, dans la forme que nous venons d'indi-
quer. Tel est le livre qu'on appelle communé-
ment *la Petite Perpétuité*. *La Grande Perpétuité*
ne parut que cinq ans après. C'est un ouvrage
considérable, en 3 vol. in-4, dont les développe-
ments furent provoqués encore par une réfutation
très-étendue que Claude avait publiée en 1665.
La Perpétuité de la foi fut un événement dans
l'histoire de la théologie du XVIIe siècle, mais
Nicole aimait l'obscurité, et sa modestie s'effraya
du bruit que son œuvre allait produire. Accou-
tumé à combattre au second rang, il voulut que
cet ouvrage fût attribué à son illustre ami : « Vous
êtes prêtre et docteur, lui disait-il ; et moi je ne
suis que simple clerc ; il est convenable que l'on
n'envisage que vous dans un travail où il faut
parler au nom de l'Église et défendre sa foi sur
des points si importants. »

Entre la *Petite* et la *Grande Perpétuité*, Nicole
publia contre le poëte et romancier Desmarets
un livre qui lui attira, comme on sait, les trop
spirituelles irrévérences de Racine. *Les Vision-
naires* sont huit lettres publiées l'une après
l'autre comme *les Provinciales* (31 décembre
1665, 10 avril 1666), et dirigées contre le ridi-
cule mysticisme de Desmarets. En attaquant
Desmarets, Nicole avait condamné la poésie et
le théâtre, et c'est ce que ne put supporter le
brillant auteur d'*Andromaque*. Racine était alors
dans toute la fougue de la jeunesse et dans le
premier enivrement de son art ; les lettres si
vives, si cruelles, qu'il adressa à ses anciens
maîtres, contiennent des vérités qu'il ne conve-
nait pas d'envenimer ainsi, et, certes, il répon-
dait plus dignement à Nicole lorsqu'il composait
Esther ou *Athalie*.

Il serait trop long d'énumérer ici tous les
écrits de controverse, toutes les lettres, toutes
les dissertations de Nicole dans ces vivantes an-
nées que remplissent les querelles du jansé-
nisme. Son activité, toujours humble et modérée,
ne s'est pas lassée un instant, et tandis que le
grand Arnauld combattait fièrement à visage
découvert, le doux Nicole, sous mille noms
supposés, consacrait à Port-Royal tous les tra-
vaux de son esprit. Cette douceur et cette cir-
conspection de Nicole, mérites bien rares au
milieu de tant de querelles passionnées, ne le
mirent pas toujours à l'abri des persécutions.
Une lettre qu'il composa pour les évêques de
Saint-Pons et d'Arras sur la morale relâchée des
jésuites, lui attira de graves embarras et le força
de s'expatrier (1677).

Nous arrivons enfin à l'ouvrage le plus consi-
dérable de Nicole, à celui qui fonda, avec *l'Art
de penser*, sa réputation d'écrivain philosophe.
Les *Essais de morale* sont un recueil de traités
sur les points les plus importants de la morale
chrétienne. Le premier volume, publié en 1671,
contenait les traités suivants : *de la Faiblesse de
l'homme ; de la Soumission à la volonté de
Dieu ; de la Crainte de Dieu ; du Moyen de
conserver la paix avec les hommes*, et *des Juge-
ments téméraires*. Trois autres volumes parurent
de 1672 à 1678. Les deux derniers furent publiés
après la mort de l'auteur : le cinquième en 1700,
le sixième en 1714.

La fin de cette existence à la fois si active et
si humble est dignement remplie par des con-
troverses avec Jurieu (*de l'Unité de l'Église*,
1687) ; par la révision des œuvres de M. Hamon,
l'un des plus saints solitaires de Port-Royal, celui
aux pieds duquel Racine voulut être enseveli ;
par de curieux *Mémoires sur la dispute entre
le P. Mabillon et M. de Rancé* (1692), et enfin
par la *Réfutation des principales erreurs du
quiétisme* (1695). Mais les œuvres les plus remar-
quables de cette dernière période de sa vie, ceux
qui, avec la *Logique* et les *Essais de morale*,
doivent le plus vivement nous intéresser, ce sont
ses différents écrits sur la grâce générale. C'est
là que se révèle enfin la situation particulière
de Nicole au sein de Port-Royal. Déjà dans plu-
sieurs traités, et par exemple dans l'une des
dissertations publiées en 1657 sous le nom de
Paul Irénée, cet esprit si discret, si mesuré
avait professé des opinions contraires à l'ef-
frayante rigueur du jansénisme. Cette fois, il ne
craint pas de se séparer du grand Arnauld. Tel
fut le dernier acte important d'une vie toute
consacrée aux méditations pieuses et à la recher-

che du vrai. Nicole mourut le 16 novembre 1695; il avait soixante-dix ans.

Le mérite de Nicole, si on considère en lui le philosophe, ce n'est certainement pas l'originalité. Nicole est un moraliste qui a étudié avec sagesse bien des points de psychologie chrétienne, mais dont la pensée ne s'est pas souvent aventurée hors du cercle rigoureux où l'enchaînait la foi. Il faut aimer chez Nicole un esprit calme, une observation fine, un jugement sûr et droit. Parmi ses traités de morale, on vante surtout, et avec raison, celui qu'il a écrit *sur les Moyens de conserver la paix avec les hommes*. C'est peut-être là son chef-d'œuvre; personne, du moins, ne pouvait traiter un pareil sujet avec autant de soin et d'amour. Jeté presque malgré lui au milieu des controverses théologiques, entraîné dans la cause militante du jansénisme plutôt par un pieux dévouement pour des hommes vénérés que par une adhésion complète à leurs doctrines, Nicole dut regretter souvent cette paix qu'il avait cherchée vainement au fond de sa retraite. Celui que le grand Arnauld poussait au combat, et qui, résistant parfois et demandant une trêve, recevait cette terrible réponse : « N'avons-nous pas l'éternité pour nous reposer? » celui-là, bien certainement, ne put écrire un traité *sur les Moyens de conserver la paix avec les hommes* sans y répandre les plus chères confidences de son âme. Cette situation particulière donna à son analyse plus de finesse et de pénétration. Ce sont ces pages si judicieuses que Mme de Sévigné lisait et relisait sans cesse. « Devinez ce que je fais, écrit-elle à Mme de Grignan (lettre du 4 novembre 1671), je recommence ce traité; je voudrais bien en faire un bouillon et l'avaler. » Elle avait tort, assurément, de s'écrier avec son rapide enthousiasme (12 juillet 1671) : « Nous avons commencé la *Morale*; c'est de la même étoffe que Pascal; » mais elle avait raison d'ajouter : « Voyez comme l'auteur fait voir nettement le cœur humain, et comme chacun s'y trouve, et philosophes, et jansénistes, et molinistes, et tout le monde enfin; ce qui s'appelle chercher au fond du cœur avec une lanterne, c'est ce qu'il fait. Il nous découvre ce que nous sentons tous les jours et que nous n'avons pas l'esprit de démêler ou la sincérité d'avouer. » Ce n'est pas un médiocre mérite d'avoir été un des moralistes les plus habiles dans un siècle où l'étude et le perfectionnement de l'âme était le souci continuel des natures d'élite. Ce qui donne un caractère distinct à la morale de Nicole, ce qui en fait le charme et l'autorité, c'est un amour du vrai et un sérieux désir de le faire accepter aux autres. De là, dans ce traité, une douce chaleur communicative qui anime un style ordinairement froid; de là aussi, malgré la timidité habituelle de l'auteur, timidité qui souvent arrête la pensée et nuit à la finesse; de là, dis-je, une pénétration plus vive, plus hardie, et qui ose sonder jusqu'aux derniers replis de la conscience. N'est-ce pas cette chaleur précisément et cette sûreté de l'analyse qui troublaient Mme de Sévigné et lui arrachaient ce cri d'une naïve épouvante : « Monsieur Nicole, ayez pitié de moi! »

Le traité *de la Connaissance de soi-même* n'est pas un traité philosophique comme celui que Bossuet a écrit presque sous le même titre. Il n'y faut pas chercher une étude psychologique de nos facultés; Nicole est avant tout un moraliste chrétien, et c'est surtout dans un intérêt moral, c'est pour la conduite de la vie qu'il recommande la connaissance de soi-même. A ce point de vue, on ne saurait mieux faire sentir combien cette connaissance importe au perfectionnement de notre âme, ni analyser plus sûrement les obstacles que lui opposent des instincts contraires. Presque tous les autres traités de Nicole sont spécialement théologiques; les dogmes du christianisme y sont le texte de dissertations morales, où l'on retrouve le talent modéré de l'écrivain et la sagesse discrète du penseur, mais qui s'éloignent trop de notre sujet pour que nous puissions nous y arrêter ici.

Un des meilleurs écrits philosophiques de Nicole, c'est le *Discours contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*. « Il parut en 1670, dit M. Cousin, un peu après les *Pensées*; et on dirait que Nicole avait en vue les arguments sceptiques de Pascal, lorsqu'il écrivait les lignes suivantes : « Je suis persuadé que ces preuves « naturelles ne laissent pas d'être solides.... Il « y en a d'abstraites et de métaphysiques, et je « ne vois pas qu'il soit raisonnable de prendre « plaisir à les décrier; mais il y en a aussi qui « sont plus sensibles, plus conformes à notre « raison, plus proportionnées à la plupart des « esprits, et qui sont telles qu'il faut que nous « nous fassions violence pour y résister.... La « raison n'a qu'à suivre son instinct naturel « pour se persuader qu'il y a un Dieu. »

Bien que la *Logique* ait été rédigée par Arnauld, elle doit être cependant comptée parmi les titres philosophiques de Nicole. C'est son enseignement dans les *petites écoles* de Port-Royal qui forme, nous l'avons déjà dit, le fond de ce célèbre ouvrage. Dans la rédaction même, sa part est considérable, soit pour la première publication du livre, soit pour les éditions qui se suivirent rapidement et qui contiennent de lui des additions importantes. La *Logique* a déjà été appréciée dans ce recueil, et nous n'avons pas à y revenir (voy. l'article ARNAULD); qu'elle nous serve seulement à indiquer la position philosophique de Nicole au sein de Port-Royal. L'esprit cartésien qui règne dans *l'Art de penser* est absolument inconciliable avec les doctrines excessives, avec le scepticisme hautain de Jansénius. C'est que Nicole, en effet, était peu janséniste. Il croyait, comme Descartes, comme Arnauld lui-même, aux droits et à la puissance de la pensée humaine. Que Nicole ait attaqué maintes fois la philosophie; qu'il se soit plu, comme tant d'auteurs chrétiens, à signaler les incertitudes de la science (lettres 73 et 82,; qu'il ait particulièrement loué dans Descartes le dédain que professait l'illustre maître pour les systèmes passés (*de la Faiblesse de l'homme*); tout cela ne prouve rien contre le cartésianisme de Nicole, si l'on veut bien ne pas être dupe des mots. Ces attaques contre la faiblesse de la pensée humaine ont une signification et une portée bien différentes, selon l'intention qui les dicte. Chez certains théologiens, comme Jansénius et Pascal, c'est le fondement de ce système insensé qui prétend démontrer la nécessité de la foi par l'impuissance radicale de la raison. Chez les autres, chez le plus grand nombre, c'est un lieu commun de morale générale plutôt qu'une théorie philosophique; c'est, pour ainsi dire, un exercice de piété, un moyen de nous rappeler le peu que nous sommes et de nous faire courber les genoux devant celui à qui seul appartient la plénitude de l'être. N'est-ce pas dans ce sens que presque tous les grands écrivains de l'Église ont parlé de la faiblesse de l'homme? Ceux qui admettaient le plus volontiers les droits de la raison et qui en faisaient le plus libre usage; les éminents docteurs du XIII[e] siècle, et au XVII[e] Bossuet, Fénelon, Malebranche, n'ont-ils pas humilié maintes fois, dans les pieux élans de leur fer-

veur, cette raison humaine dont ils ont si bien démontré la puissance? faudra-t-il, pour quelques paroles dont le sens est bien différent dans leur bouche, les confondre avec Pascal, avec l'abbé de Saint-Cyran, avec Jansénius leur maître? Non, certes. Eh bien! Nicole n'a jamais prêché dogmatiquement l'impuissance philosophique de l'homme, et les paroles hostiles que fourniraient çà et là ses ouvrages ne prouveront rien contre l'esprit général de sa doctrine et les leçons de toute sa vie. Il a écrit la *Logique* avec Arnauld; il a écrit le *Discours sur les preuves de l'existence de Dieu*, il a, dans ses *Essais de morale*, reconnu maintes fois et exercé habilement le droit de philosopher avec les seules forces de la pensée humaine. Qu'il ait osé ou non se l'avouer à lui-même, il est disciple de Descartes, à un moindre degré, sans doute, mais au même titre que Bossuet et Fénelon; et lorsqu'il écrit, à propos des *Pensées* de Pascal, que *son* [illegible] *n'aime pas à être regardé si fièrement* (lettre au marquis de Sévigné), ce n'était pas seulement l'allure hautaine de ce grand style qui effrayait le goût timide de l'auteur des *Essais de morale*, c'étaient les affirmations excessives, c'était la rigueur impérieuse de ce nouveau pyrrhonisme qui blessait, à son insu peut-être, le fond cartésien de sa pensée.

Cette position de Nicole s'est plus nettement dessinée lorsque le timide ami d'Arnauld osa se séparer de son maître sur la question essentielle du jansénisme, et que, repoussant le système de la grâce telle que l'entendait l'évêque d'Ypres, il y substitua cette grâce *donnée généralement à tous les hommes, quelque barbares et stupides qu'ils puissent être* (Arnauld, lettre 473). Certes, on ne pouvait mieux profiter des inspirations du cartésianisme. On a remarqué très-justement que Nicole était à la fois moins philosophe et moins janséniste qu'Arnauld; c'est précisément pour cela qu'il fut plus philosophe que lui dans une question où le jansénisme était engagé. Quelle est, en effet, cette grâce *donnée même aux plus barbares des hommes*, et que Nicole appelle encore *intérieure et surnaturelle*? Ne ressemble-t-elle pas beaucoup à celle *qui éclaire tout homme venant en ce monde*, à celle que Fénelon appelle si bien *le maître intérieur et universel*, à cette raison enfin qui, à la fois en nous et au-dessus de nous, découvre au genre humain toutes les vérités éternelles? Descartes venait de consacrer ses droits, et Nicole, comme presque tous les grands esprits de son siècle, ouvrait naturellement les yeux à cette belle lumière du spiritualisme cartésien.

Les *Essais de morale et instructions théologiques* forment 25 vol. in-12, publiés de 1671 à 1714. Ils furent réimprimés en 1741 et 1744. L'ouvrage est distribué ainsi : *Traités de morale*, 6 vol.; *Lettres sur différents sujets*, 3 vol.; *Explications des Épîtres et Évangiles*, 4 vol.; *Vie de Nicole*, par l'abbé Goujet, 1 vol.; puis les [illegible] *Sacrements*, sur *le Symbole*, [illegible] sur *le Pater*, sur *la Prière*; et enfin *l'Esprit de Nicole*, par l'abbé Cerveau, 1 vol. — Voy., sur Nicole, sa Vie par l'abbé Goujet, dans le 14e vol. des *Essais de morale*. Le rôle de Nicole à Port-Royal, son dissentiment avec Pascal, a été parfaitement mis en lumière par M. Cousin : *du Scepticisme de Pascal* (*Revue des Deux-Mondes*, janvier 1845). L'opinion contraire a été défendue habilement par M. l'abbé Flottes, *Études sur Pascal*, Montpellier, 1846. Voy. encore Besoigne, *Histoire de Port-Royal*, t. IV, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II [illegible]

NICOMAQUE, fils d'Aristote et d'Herpyllis, sa seconde femme. C'est à lui qu'est dédié le traité de morale en dix livres qui a pris son nom (Ἠθικὰ νικομάχεια. *Ethica ad Nicomachum*). Quelques-uns supposent qu'il a écrit lui-même un traité de morale en six livres et un commentaire sur la *Physique* d'Aristote; mais cette hypothèse n'est fondée sur rien, et il ne nous reste aucune trace des prétendus ouvrages de Nicomaque. Il est vraisemblable, cependant, qu'élevé par les soins de Théophraste, et honoré de la dédicace d'un ouvrage de son père, il ne fut pas étranger à la philosophie. X.

NICOMAQUE DE GERASA, philosophe pythagoricien qui vivait pendant le IIe siècle de l'ère chrétienne, et qui tenta, comme Moderatus (voy. ce nom), de restaurer la philosophie des nombres. Il a écrit une *Introduction à la théorie des nombres* (*Introductio in arithmeticam, græce et latine*, in-4, Paris, 1538) qui a été commentée par Jamblique (*In Nicomac., introductionem, græce et latine*, in-4, Arnheim, 1668). On lui attribue aussi un manuel d'harmonie en deux livres, qui a été publié par Meibom, dans son recueil des auteurs de musique de l'antiquité : *Enchiridion harmonicum, græce et latine*, in-4, Amst., 1652. Enfin le recueil de Photius nous fournit quelques autres fragments de lui où l'on voit la théorie des nombres appliquée à la physique et à la morale. Tous ces fragments, joints à l'*Introduction*, ont été publiés par Ast : *Theologumena arithmetica et Nicomachi Gerasii institutio arithmetica*, in-8, Leipzig, 1817. Quant à la doctrine de Nicomaque, autant que nous en pouvons juger à travers les commentaires de Jamblique et les interprétations plus modernes, elle ne paraît différer en rien de celle de Moderatus. X.

NIETHAMMER ([illegible]), né à Beilstein, dans le royaume de Wurtemberg, en 1776, professeur de philosophie et de théologie à l'université d'Iéna, puis revêtu de diverses fonctions ecclésiastiques à Wurtzbourg, enfin appelé à Munich comme membre du conseil supérieur des études, a pris une part active et très-honorable dans le mouvement philosophique dont Kant fut le promoteur en Allemagne. Il s'attacha d'abord à l'auteur de la *Critique de la raison pure*, puis il épousa la doctrine de Fichte, avec lequel il s'associa dans la rédaction d'un journal de philosophie; mais il sut s'approprier, par un tour original, les idées qu'il emprunta à ces deux maîtres, et montra qu'il savait aussi penser par lui-même. Voici les titres de ses ouvrages qui, à l'exception du premier, ont été tous publiés en allemand : *de Vero revelationis* [illegible] *critique de toute révélation*, in-8, ib., 1792; — [illegible] *la raison pure*, in-8, ib., 1793; — *de la Religion considérée comme science*, in-8, Neustrelitz, 1795; — *Essai d'une démonstration de la révélation éclairée par la raison*, in-8, Leipzig et Iéna, 1798; — *de la Pasigraphie et de l'Idéographie*, in-8, Nuremb., 1808; — *la Dispute du philanthropisme et de l'humanisme* [illegible] *de l'éducation*, in-8, Iéna, 1808; — [illegible] *sophique*, publié d'abord par Niethammer seul, puis avec la collaboration de Fichte; plusieurs volumes in-8, Neustrelitz et Iéna, 1795-1798. X.

NIEUWENTYT (Bernard Van), médecin, mathématicien et philosophe hollandais, né à Wastgraaldyk en 1654, mort en 1718. Son père, pasteur protestant de son lieu natal, le destina d'abord à l'Église; mais un goût décidé pour les sciences l'entraîna dans une autre carrière. Il cultiva avec succès les mathématiques, la médecine, le droit et la philosophie. Comme mathématicien, il s'est signalé par plusieurs traités estimés des savants;

comme philosophe, il entra dans la voie ouverte par Descartes, mais en appelant l'expérience des sens au secours de la raison, et en démontrant l'existence de Dieu par les preuves tirées de l'ordre de la nature. C'est dans cet esprit qu'il a écrit l'ouvrage sur lequel se fonde principalement sa réputation : *Le véritable usage de la contemplation de l'univers, pour la conviction des athées et des incrédules* (*Regt gebruyk der weereld beschouwinge*, in-4, Amst., 1716). Ce livre, publié en hollandais, puis traduit en anglais, a été, d'après la version anglaise, traduit en français par Noguez, in-4, Paris, 1725 et 1740. Il se divise en deux parties : dans la première, l'auteur établit l'existence de Dieu ; dans la seconde, plus théologien que philosophe, il essaye de poser les bases de la révélation. Toutes les preuves qui y sont développées ne seraient pas avouées par la science de notre temps, mais il serait injuste de n'y pas reconnaître un sens droit, des raisonnements solides et un esprit profondément religieux. J. J. Rousseau, dans son *Émile*, a commis cette injustice. Chateaubriand, dans son *Génie du Christianisme*, 1re partie, l. v, V, a réhabilité l'œuvre du philosophe hollandais. On doit aussi à Nieuwentyt une réfutation de Spinoza, écrite également dans sa langue maternelle, in-4, Amst., 1720. X.

NIFO (Agostino), en latin *Augustinus Niphus*, passa pour le plus habile philosophe de son temps. C'est la réputation que lui avaient faite ses leçons publiques et ses livres, au témoignage de Paul Jove, de Hieronymo Rorario, de Paul Merula et de tous les contemporains. Cette grande renommée n'a pas obtenu la consécration du temps ; les derniers historiens de la philosophie ne placent plus Agostino Nifo que dans un rang très-secondaire, parmi les nombreux adversaires de Pierre Pomponace. Il ne faut pas chercher bien loin la cause de ce discrédit. Ce qui lui a concilié tant de suffrages, ce n'est pas une doctrine originale, un élan heureux ou téméraire vers les régions de l'inconnu. S'il y a des témérités dans ses écrits, elles ne sont pas nouvelles. C'est un interprète savant, subtil et brillant. Or, ce sont là des mérites qui ne suffisent pas pour assurer à un philosophe une gloire durable. Le dernier venu des érudits met à profit les travaux de ses prédécesseurs, et fait oublier même leurs noms : l'école ne se rappelle que les novateurs ; elle réserve ses hommages pour les esprits qui ont osé quelque chose. Nous négligerons donc d'exposer ici le détail des opinions de Nifo : il nous suffira de distinguer par leurs titres les nombreux ouvrages qu'il a composés sur les diverses parties de la philosophie.

Né vers l'année 1473, dans le bourg de Japoli, en Calabre, il quitta fort jeune son pays natal, et vint s'établir dans la ville de Sessa, qu'il adopta pour sa patrie. C'est à l'école de Padoue qu'il se passionna pour la philosophie. Ayant conquis les insignes du doctorat, il enseigna d'abord à Padoue, puis à Salerne, à Naples, à Rome, à Pise. Il eut à Rome un tel succès, que Léon X lui décerna le titre de comte palatin, et lui permit de prendre le nom et les armes de la maison de Médicis. Il mourut, selon quelques biographes, le 8 juin 1538. Gabriel Naudé prolonge sa vie jusqu'en 1545. On s'accorde à blâmer ses mœurs, qui paraissent avoir été celles d'Anacréon.

Voici la nomenclature de ses ouvrages philosophiques : *Translatio et expositio librorum Aristotelis de Interpretatione*, in-f°, Venise, 1537, et Paris, 1551. Ses commentaires sur Aristote commencent à l'*Interprétation* : au XVIe siècle, on néglige l'*Isagoge* et les *Catégories*, qui avaient été, dans les siècles précédents, la matière de si grosses disputes ; la logique a été compromise par les excès des élèves de Guillaume d'Occam, et l'école n'a de zèle que pour l'étude des choses. — *Commentaria in libros Priorum Analyticorum*, in-f°, Naples, 1526 ; Venise, 1549 et 1553 ; — *Commentaria in libros Posteriorum Analyticorum*, in-f°, Paris, 1540, et Venise, 1553, 1565 ; — *Commentaria in octo libros Topicorum*, in-f°, Venise, O. Scot, 1533 et 1555 ; Paris, 1542 ; — *Expositio in libros de Sophisticis elenchis*, in-f°, Venise, 1534, et Paris, 1540. Ici se placent les commentaires de Nifo sur les traités d'Aristote qui ont pour objet la philosophie naturelle. Ces commentaires sont, pour la plupart, accompagnés de nouvelles traductions. Viennent ensuite des études sur la psychologie et la métaphysique péripatéticiennes : *Collectanea et commentaria in tres libros de Anima*, in-f°, Venise, 1522, 1549, 1559 et 1544 ; — *In decem libros de prima philosophia expositio*, in-f°, Venise, 1547, 1558. A ce commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, il faut joindre : *Metaphysicarum disputationum dilucidationes*, in-f°, Venise, 1521, et *In duodecimum Metaphysices Aristotelis volumen commentarii*, in-f°, Venise, 1518. Enfin, à la suite de ces travaux sur Aristote, il faut mentionner quelques gloses sur divers traités d'Averroès. Telle est la série des commentaires publiés sous le nom d'Agostino Nifo.

Les ouvrages qu'il a composés de son propre fonds, *proprio Marte*, ne sont pas moins considérables. Nous ne désignerons pas ceux qui concernent l'astrologie, la médecine et la rhétorique. Voici, du moins, ses traités philosophiques : *de Immortalitate animæ*, in-f°, Venise, 1518, 1524. On connaît la thèse de Pomponace sur l'immortalité de l'âme. Ce philosophe prétendait que la preuve de l'immortalité de l'âme ne se rencontre ni dans le *de Anima*, ni dans aucun autre des ouvrages d'Aristote ; il inclinait même à penser que cette preuve ne saurait être fournie par la science humaine. Ce fut, on le sait encore, la matière d'un grave débat. Sur cette question, Nifo se prononça contre son ancien maître ; — *de Intellectu libri VI*, Padoue, 1592, et Venise, in-f°, 1503, 1527. Nifo reprend, dans ces ouvrages, la thèse d'Averroès sur l'intellect universel, et combat les objections qui ont été faites à ce système par Albert le Grand, saint Thomas et tous les péripatéticiens du XIIIe siècle. Il fallait avoir l'esprit d'entreprise pour oser renouveler cette querelle en prenant le parti d'Averroès. Notre docteur appela sur sa tête le plus violent orage, et la protection de l'évêque de Padoue put seule l'arracher aux mains des thomistes ameutés ; — *de Infinitate primi motoris quæstio*, in-f°, Venise, 1504. C'est une question sur laquelle Averroès et saint Thomas paraissent d'accord à qui ne va pas au fond de l'un et de l'autre système. Nifo n'a pas franchi la limite au delà de laquelle commence le dissentiment ; — *Opuscula moralia et politica*, in-4, Paris, 1645. Quelques-uns de ces opuscules avaient été déjà publiés à Venise en 1535, in-4, chez J. Scot. Ils contiennent beaucoup de récits qui ne sont aucunement moraux et qu'on pourrait appeler plus justement licencieux. Quant aux traités politiques, ils offrent de telles analogies avec *le Prince* de Machiavel que M. Nourrisson n'hésite pas à porter contre Nifo l'accusation de plagiat.

On peut consulter sur A. Nifo le tome XVIII des *Mémoires* du P. Nicéron ; G. Naudé, *de Augustino Nipho judicium*, en tête des *Opuscula moralia*, édition de 1645 ; et M. Nourrisson, *Machiavel*, p. 195-233. B. H.

NIZOLIUS (Marius), né à Bersello, près de

Modène, fut un des adversaires les plus vifs du réalisme scolastique. Il n'avait jamais, disait-il, étudié que la grammaire, et, pour juger toutes les thèses de l'école, il lui suffisait, ajoutait-il, de rechercher le sens vrai des mots employés pour les formuler. Si ces mots se trouvaient là signifiant autre chose que dans le vocabulaire propre au siècle d'Auguste, il soupçonnait qu'ils devaient exprimer quelque idée fausse, quelque erreur imaginée récemment par l'esprit de système et subtilement dissimulée sous les dehors du vieux langage. Ses soupçons se trouvèrent si souvent justifiés, que le grammairien passe pour avoir fait la leçon aux philosophes. Sa diatribe contre la scolastique parut pour la première fois en 1553, in-4, sous ce titre : *de Veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudo-philosophos, libri IV*. Leibniz l'ayant plus tard rencontrée dans le cours de ses études, et ayant goûté l'esprit fin, le style facile, populaire et véhément de Nizolius, donna de cet ouvrage une édition nouvelle à Francfort, 1670, in-4. Pour un docteur du XVIᵉ siècle, c'est assurément une précieuse recommandation que celle de Leibniz. Ajoutons qu'elle nous semble tout à fait méritée. Le traité de Nizolius se divise en deux parties. Dans la première, il combat la manière de philosopher et les doctrines des plus fameux scolastiques ; dans la seconde, il propose sa méthode. Si l'école s'est égarée, si la philosophie, qui doit avoir pour objet la recherche de la vérité, a professé l'erreur et cultivé le mensonge, c'est, dit-il, parce qu'elle a pris dès l'abord des abstractions nominales pour des réalités : engagée dans cette voie perfide, elle n'a plus fait que tomber d'abîme en abîme, cherchant de bonne foi la lumière, et ne voyant que la nuit. C'est donc aux réalistes que s'adresse Nizolius. Sans discuter ici la valeur de cette sentence, nous ferons remarquer que notre docteur, beaucoup trop sobre de distinctions en ce qui regarde les personnes, proscrit bien des innocents avec les vrais coupables. Ainsi, non-seulement il compte Albert le Grand et saint Thomas parmi les réalistes, au même titre qu'Averroès et Duns-Scot, mais encore il poursuit Aristote comme ayant imaginé les essences universelles, et troublé par cette imagination l'esprit de ses crédules disciples. On sait combien ce reproche est peu mérité. En somme, Nizolius ne reconnaît dans tout le moyen âge qu'un vrai philosophe : c'est Guillaume d'Occam. De plus scrupuleuses études l'eussent averti que le nominalisme vraiment et sincèrement péripatéticien avait eu, parmi les scolastiques, beaucoup d'autres adhérents. La seconde partie du traité de Nizolius, consacrée, comme nous l'avons dit, à l'exposition de sa méthode, n'est peut-être pas moins intéressante que la première. Cette méthode, c'est une logique élémentaire. Il proscrit la métaphysique, qu'il regarde comme fausse ou inutile, *partim falsam, partim inutilem et supervacuam*, et indigne d'être comptée au nombre des arts et des sciences, *ab omni artium et scientiarum numero removendam*. Il traite avec aussi peu d'égards la dialectique, la distinguant de la logique, comme, par exemple, l'astrologie doit être distinguée de l'astronomie. En un mot, il voit toute la philosophie dans une grammaire bien faite. C'est à ce point de vue que tous les réactionnaires du XVIᵉ siècle auraient dû se placer pour combattre la scolastique avec quelque avantage. La plupart d'entre eux, se laissant aller aux écarts d'un platonisme passionné, sont restés fort au-dessous de ces vieux maîtres du XIIIᵉ siècle qu'ils accablaient de leurs dédains. Nizolius a été plus clairvoyant et plus habile. Tous les reproches que nous pouvons lui faire se résument dans celui que Leibniz adressait au philosophe de Malmesbury : *Plusquam nominalis*.

Consultez la *Dissertation* que Leibniz a placée en tête de l'édition citée plus haut des *Vrais Principes de Nizolius*, et que l'on trouve dans les œuvres de Leibniz publiées par Dutens et Erdmann sous ce titre : *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii*. B. H.

NOMBRE. La philosophie du nombre est une des parties les plus curieuses de la philosophie, une de celles où l'imagination s'est donné le plus de carrière, mais dont il y a le moins à profiter, malgré les efforts d'un grand nombre d'esprits supérieurs, pour une philosophie réelle et positive. Cependant, il est intéressant de connaître les diverses théories qui ont été imaginées pour expliquer par les nombres les mystères de la nature et de l'essence des choses. Le nombre a un attrait inexplicable, il offre des rencontres singulières et paraît exercer sur la nature une action puissante ; il est d'ailleurs, en mettant à part tous les mystères où se plaisent les imaginations superstitieuses, il est la mesure et la règle des phénomènes ; toutes les lois physiques se ramènent à des formules numériques ; toutes les harmonies des choses s'expriment par des nombres. Il n'y a donc pas à s'étonner que les esprits préoccupés d'études mathématiques aient été amenés à attribuer aux nombres une grande importance métaphysique. Dans l'antiquité, surtout en Grèce, où la spéculation subtile s'unissait à l'imagination, dans ce pays de mathématiciens et de poëtes, l'idée de nombre a dû obtenir un certain empire dans les écoles philosophiques. Deux écoles surtout donnèrent à la philosophie une direction mathématique : l'école de Pythagore et celle de Platon.

Pythagore fut un grand mathématicien ; il fit, en arithmétique et en géométrie, des découvertes célèbres, et son esprit fut tellement frappé des rapports harmonieux des nombres, qu'il fut conduit à penser que les nombres étaient les seuls êtres réels, ou du moins les principes des êtres. Aristote expose cette doctrine des pythagoriciens dans un passage précis que nous rapportons : « Du temps de ces philosophes, et avant eux, ceux qu'on nomme pythagoriciens s'appliquèrent d'abord aux mathématiques et firent avancer cette science. Nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont, de leur nature, antérieurs aux choses, et les pythagoriciens croyaient apercevoir dans les nombres, plutôt que dans le feu, la terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se produit. Telle combinaison de nombres, par exemple, leur semblait être la justice ; telle autre, l'âme et l'intelligence ; telle autre l'à-propos ; et ainsi à peu près de tout le reste. Enfin, ils voyaient dans les nombres les combinaisons de la musique et ses accords. Toutes les choses leur ayant donc paru formées à la ressemblance des nombres, et les nombres étant d'ailleurs antérieurs à toutes choses, ils pensèrent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le ciel, dans son ensemble, est une harmonie et un nombre. Toutes les concordances qu'ils pouvaient découvrir dans les nombres et dans la musique avec les phénomènes du ciel et ses parties, et avec l'ordonnance de l'univers, ils les réunissaient, ils en composaient un système. Et si quelque chose manquait, ils employaient tous les moyens pour que le système présentât un ensemble complet. » Dans ce passage, Aristote expose la doctrine des pythagoriciens et les raisons qui les ont conduits

à une telle doctrine : 1° L'esprit mathématique de cette école dut naturellement considérer les nombres, qui sont les abstractions les plus élevées et les plus pures, comme les principes de toute vérité et de toute existence ; 2° les pythagoriciens avaient entrevu entre les nombres et les choses réelles une quantité de rapports : cette analogie entre les nombres et les choses leur fournissait une explication plus philosophique du monde que les principes jusqu'alors adoptés par les philosophes : l'eau, l'air et le feu ; et pensant, avec juste raison, que les principes des choses doivent être rationnels, ils en conclurent que les nombres, c'est-à-dire ce qu'ils connaissaient de plus rationnel, étaient ces principes mêmes ; 3° enfin Pythagore avait le premier découvert les lois mathématiques de l'harmonie et les rapports numériques des sons : convaincu que toutes les choses qui existent sont soumises aux lois de l'harmonie, il en conclut que les nombres étaient la règle de toutes choses.

On pourrait croire que la doctrine des pythagoriciens était purement symbolique, et qu'ils exprimaient des vérités aujourd'hui perdues dans ce langage arithmétique, que nous prenons pour leur pensée même. Mais, quoiqu'il soit probable que dans certains cas les formules arithmétiques ne furent pour Pythagore que des symboles et des expressions abrégées, il est probable aussi que la plupart des principes des pythagoriciens ne cachent rien, et étaient entendus dans le sens précis qui y est contenu. Ce serait détruire l'originalité propre de la doctrine pythagoricienne que d'en faire une doctrine purement symbolique. D'ailleurs, la tentative d'expliquer par les nombres tout ce qui est a dû paraître assez spécieuse aux yeux des philosophes mathématiciens, pour que nous ne craignions pas de tomber dans l'illusion en interprétant à la rigueur, et en prenant la plupart du temps à la lettre, les doctrines de Pythagore et de ses disciples.

Il serait curieux de suivre dans le détail les déductions que les pythagoriciens ont tirées de ce principe, que les nombres sont les principes des choses ; mais, outre qu'il est difficile d'arriver à quelque chose de rigoureux en liant entre eux des fragments qui ne sont pas du même auteur ni du même temps, nous ne devons pas anticiper ici sur l'article réservé spécialement aux pythagoriciens : nous nous contenterons de signaler la manière ingénieuse, quoique tout à fait vaine, dont les pythagoriciens expliquent, par les principes de leurs doctrines, le corps et la matière. Le passage du nombre au corps se fait par la confusion de l'unité arithmétique μονάς, et du point géométrique, l'un et l'autre sans aucune dimension. Ce premier point accordé, les pythagoriciens établissent entre deux points un intervalle, διάστημα, qui forme la ligne ; un second intervalle entre deux lignes qui forme la surface ; un troisième intervalle qui forme le solide ; et ainsi, à l'aide des *intervalles* et du *point*, c'est-à-dire de la monade principe des nombres, le monde des corps est expliqué. En général, les pythagoriciens ont fait des efforts intéressants pour ramener tout à leurs principes ; ils ont échoué devant un obstacle insurmontable, l'impossibilité de composer quelque chose de réel avec de purs rapports, comme sont les nombres, et de tirer le concret et le réel du pur abstrait.

Tel a été le vice de toutes les doctrines qui, sur les traces des pythagoriciens, ont eu recours aux nombres pour expliquer les choses. La philosophie de Platon, qui, sortie d'abord de Socrate, en conserva longtemps l'esprit, finit cependant par retourner au pythagorisme, et la théorie des idées, particulière à Platon, se confondit avec celle des nombres. C'est au moins ce que nous devons supposer d'après le rapport d'Aristote : car, si l'on excepte quelques passages du *Timée* et du *Philèbe*, il n'y a pas de traces dans Platon de cette philosophie des nombres, contre laquelle Aristote a écrit les deux derniers livres de sa *Métaphysique*. Il est, du reste, assez difficile de distinguer dans ces livres d'Aristote, seuls témoignages qui nous restent de la théorie numérique de Platon, ce qui appartient à Platon lui-même ou à ses disciples. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'il est permis de conjecturer.

Platon, à la différence des pythagoriciens, reconnaissait trois espèces de nombres : les nombres sensibles, les nombres mathématiques et les nombres idéaux. Les nombres sensibles étaient les choses réelles et contingentes, les nombres engagés dans la matière, par conséquent livrés au mouvement de la génération et à la corruption. Au-dessus des nombres sensibles, immobiles, éternels, étaient les nombres mathématiques, premier degré où la raison s'élève en quittant les contradictions du monde sensible pour rechercher l'accord et la simplicité du monde intellectuel. Enfin, au sommet du monde intellectuel, principe des nombres mathématiques et sensibles, résidaient les nombres idéaux, le terme du mouvement de la dialectique. Les nombres idéaux diffèrent des nombres mathématiques par ce caractère original et important, qu'étant d'une nature hétérogène, ils ne peuvent se combiner, s'ajouter, se soustraire ; ils sont déterminés et concrets ; chacun d'eux est essence, et correspond à une certaine classe d'êtres. Ce caractère de réalité que possèdent les nombres idéaux les rend supérieurs à toutes les opérations arithmétiques, qui ne peuvent s'appliquer qu'à des quantités abstraites.

Cette distinction entre trois espèces de nombres avait son principe dans la dialectique platonicienne. La dialectique de Platon avait son point de départ dans les choses sensibles, qu'il considérait comme composées de deux éléments : l'infini, τὸ ἄπειρον, et le fini, τὸ πέρας. L'infini était ce que nous appelons aujourd'hui l'indéterminé, le plus ou le moins, et, comme il l'appelait, le grand et le petit, τὸ μέγα καὶ τὸ μίκρον, c'est-à-dire le principe de la variabilité des choses, de leur passage du grand au petit, du plus au moins, principe défectueux, inférieur en soi, même inintelligible, qui ne devient quelque chose de saisissable et de réel que lorsque la mesure s'y applique, τὸ πέρας, c'est-à-dire le principe de la proportion, de l'unité, de la détermination. Les choses sensibles existent par la *participation*, μέθεξις, de l'indéfini ou de la matière, au fini ou à l'idée ; et c'est le résultat de cette participation que Platon appelle, dans son langage pythagoricien, le nombre sensible. Au-dessus du monde sensible, la dialectique découvre le monde mathématique, le monde de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique, de l'astronomie. Les sciences mathématiques ne nous révèlent pas l'être lui-même, dans sa pure essence, mais elles nous préparent à le contempler par la régularité, l'accord et l'immobilité qu'elles nous montrent dans leurs objets propres, les nombres mathématiques. Enfin, au-dessus des sciences mathématiques, la dialectique découvre et développe la science vraie, la science du bien, en qui ont leurs principes les idées, c'est-à-dire les essences primitives de tout ce qu'il y a de bon, de mesuré, de beau, de vrai dans les choses : ce sont les nombres idéaux.

Ainsi la théorie des nombres n'est guère qu'une

traduction de la théorie des idées, et dans Platon lui-même, il est douteux qu'elle ait été autre chose. Mais, après lui, l'influence pythago[illegible], et Aristote dit avec juste raison : « Aujourd'hui les mathématiques sont toute la philosophie. » Speusippe et Xénocrate donnent ce caractère à la philosophie de Platon. Speusippe fait subir à la doctrine de son maitre une modification importante et qui en perd l'originalité ; il supprime le nombre idéal, ce troisième et dernier degré de l'échelle dialectique : c'était supprimer la différence du pythagorisme et du platonisme. Il considère toujours l'unité comme le premier principe; mais il la sépare du bien, et la réduit à l'unité numérique ; et, au lieu de la placer à l'origine des choses, il suppose, contre tous les principes platoniciens, que l'unité est le résultat du développement de la nature, et que le moins parfait est antérieur au plus parfait. Tous ces principes étaient plutôt les principes de Pythagore que ceux de Platon. Xénocrate, après Speusippe, continua à entrainer le platonisme dans le pythagorisme. Il ne supprima pas le nombre idéal, mais le confondit avec le nombre mathématique. D'autres philosophes introduisirent aussi d'autres innovations dans la doctrine de l'Académie; mais il est difficile, dans l'obscurité des témoignages et la rareté des monuments, d'arriver à quelques détails précis, et il est d'ailleurs peu intéressant d'y insister.

La philosophie ne nous offre pas dans l'antiquité d'autres applications importantes de la théorie du nombre. Au moyen âge, le nombre eut sa place dans les superstitions des alchimistes et la philosophie cabaliste, qui y eut souvent recours. C'est aux xve et xvie siècles seulement que le retour de la philosophie ancienne ramena le nombre sur la scène de la métaphysique. Un homme d'un esprit supérieur, Nicolas de Cuss, donna un système dont la plus grande originalité est d'être fondé sur des principes arithmétiques. C'est sous la forme mathématique que se présentent à Nicolas de Cuss ses principales théories. Le premier principe est pour lui le maximum; et, par une apparente contradiction, qu'il serait facile aux partisans de Hegel d'expliquer, le maximum est identique au minimum. Ce qui rend les choses intelligibles, selon Nicolas de Cuss, ce sont les rapports et les proportions, et le nombre est ainsi le principe de la raison. La philosophie pythagoricienne eut encore un interprète illustre dans un disciple de Nicolas de Cuss, Jordano Bruno, le plus brillant et le plus fécond des philosophes du xvie siècle. Dans ses écrits, où toutes les inspirations se retrouvent, où Plotin s'unit à Raymond Lulle et Aristote à Platon, les nombres jouissent du même empire mystérieux que dans Pythagore et Philolaüs : l'univers est pour lui un système de nombres. Les dix premiers nombres ont chacun un sens particulier qui les rend l'objet de la vénération ; mais c'est surtout l'unité, la triade, la tétrade et la décade qui sont pour lui les nombres parfaits.

Nous aurions trop à faire, et nous sortirions de notre sujet, si nous voulions raconter toutes les superstitions et toutes les aberrations auxquelles la théorie du nombre a donné lieu. A mesure que la vraie méthode et le vrai esprit scientifique se sont introduits en philosophie, les nombres ont été renvoyés aux mathématiques, et n'ont plus eu de place en métaphysique. Kant a fait à l'idée de nombre une place importante dans l'analyse du concept de notre raison ; il l'a considérée comme l'intermédiaire par lequel la catégorie pure de la quantité peut s'appliquer aux données de l'expérience : le nombre est le noumène de la catégorie de quantité ; mais si l'idée de nombre mérite d'être analysée dans un traité de l'entendement humain, il n'en résulte pas qu'elle puisse avoir aucune application sérieuse dans la science de l'essence et des principes des choses. Quelques esprits supérieurs, tels que Joseph de Maistre, ont été, même de notre temps, frappés de l'influence et de l'empire des nombres ; mais ce sont, en général, des esprits plus ou moins voisins de l'illuminisme. Le pythagorisme est une curiosité historique ; mais il ne peut rien fournir à la philosophie rationnelle de notre temps.

Consultez la *Métaphysique d'Aristote*, l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* de M. Ravaisson, Paris, 1837-1840, 2 vol. in-8, et voyez les articles PYTHAGORE, PLATON, ARISTOTE. P. J.

NOMINALISME. Lorsque, vers le milieu du ixe siècle, quelques hommes recommencèrent à penser après une longue période de barbarie, ils n'eurent pas, pour s'aider dans leurs efforts, les exemples et les leçons du génie antique. Les chefs-d'œuvre de la philosophie qui auraient pu hâter leur éducation avaient péri ou demeuraient ignorés : il n'en restait guère pour eux que les écrits de Boëce, parmi lesquels se trouvait une traduction et deux commentaires de l'*Introduction* de Porphyre, préambule au livre des *Catégories* d'Aristote. C'en était assez pour avoir une idée très-incomplète de la logique, et peut-être n'eussent-ils pas soupçonné que cette science faisait partie d'un vaste système de connaissances, s'ils n'avaient lu dans ce dernier opuscule une phrase désormais célèbre, et dont on a pu dire que la scolastique est sortie. « Je ne chercherai point, leur disait Porphyre, si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou sont de pures conceptions abstraites ; ni, dans le cas où ils seraient des réalités, s'ils sont corporels ou non ; ni s'ils existent séparés des choses sensibles, ou confondus avec elles : cette recherche est trop difficile et exigerait une longue discussion qui n'est pas de mon sujet. » Le sens de ces questions est très-clair : c'est un coup d'œil jeté par delà la logique sur les problèmes les plus obscurs de la psychologie et de la métaphysique, et c'est par cette porte dérobée que les docteurs de ce temps furent introduits dans la philosophie pure. Les commentaires de Boëce leur donnaient même deux solutions opposées, trop succinctes pour qu'ils pussent en pressentir la gravité : d'après l'une, non-seulement les espèces et les genres sont des choses réelles, mais encore il n'y a rien de réel hors d'eux ; d'après l'autre, ce sont de simples conceptions de l'esprit réalisées par le langage. Telles sont les deux voies où s'engagent dès le début les maîtres de l'école, se séparant de plus en plus les uns des autres, à mesure qu'ils s'y enfoncent, retrouvant par ce moyen détourné presque tous les problèmes autrefois agités, et renouvelant, sous le nom de réalistes et de nominalistes, l'éternel débat de l'idéalisme et de l'empirisme, qui se continuera après eux. Ce ne sont pas deux écoles qui vont se combattre, ce sont les deux grandes tendances de l'esprit humain qui vont se retrouver aux prises. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le nominalisme dans son principe et dans ses développements.

Le problème posé par Porphyre peut s'énoncer sous une forme générale. Parmi les idées que nous avons dans l'esprit, les unes ont un objet réel, indépendant de la pensée qui s'y applique ; les autres sont de pures conceptions formées par l'esprit, fixées par le langage, n'ayant qu'une existence mentale, ou si l'on veut *nominale*.

D'un côté il y a des choses, de l'autre des mots. Faire le dénombrement de ces deux classes de connaissances, en d'autres termes, distinguer l'objectif du subjectif, c'est la plus grande difficulté de la psychologie de l'intelligence; c'est aussi le grand problème de la métaphysique, car on ne se prononce pas seulement, si on le résout, sur la nature et le nombre de nos facultés, mais sur la nature et le nombre des êtres. Le nominalisme incline à considérer la plupart de nos idées, sinon toutes, comme des œuvres de l'esprit aidé du langage, et, par suite, à réduire au minimum les espèces d'objets connus, d'après l'adage qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Suivons-le dans ses réductions successives, et considérons ce qui restera à la réalité quand il aura parcouru toute sa carrière. Nous connaissons d'abord, d'une part, des individus, et, de l'autre, des espèces et des genres, c'est-à-dire des *universaux*, terme qu'il importe de conserver, puisque seul il dispense de dire *a priori* si les espèces et les genres sont des choses ou des mots. Entre ces deux classes il n'y a pas à hésiter : tout ce qui est particulier a son objet dans la nature; nous sommes directement en rapport avec ces êtres qui sont des unités distinctes, et formant chacune à part un tout indivisible; réciproquement tout ce qui est universel est le résultat d'un travail perpétuel d'abstraction, de comparaison, d'analyse et de synthèse, grâce auquel l'esprit embrasse sous une commune raison un grand nombre d'objets, et donne à toutes ses perceptions la forme de l'universalité. Les universaux n'ont donc qu'une réalité mentale; leur lieu est l'entendement, et hors de là toute vie et toute activité appartient aux individus. En suit-il que les conceptions générales soient purement arbitraires, qu'elles ne soient que des mots? Le nominalisme ne paraît avoir jamais soutenu sérieusement cette thèse. Non, sans doute, l'humanité, pour répéter un exemple familier aux scolastiques, l'humanité n'est pas un simple son articulé, *flatus vocis*, ni même une conception imaginaire; c'est un attribut commun aux êtres humains, subsistant en eux et par eux, s'évanouissant comme une fiction dès qu'on veut l'en séparer autrement que par abstraction, et qui, suivant les locutions consacrées, n'est pas *ante res*, ni *post res*, mais seulement *in rebus*. C'est l'inverse de la proposition des réalistes qui regardent l'individu comme un accident, et le genre comme la vraie substance. Cette thèse ainsi restreinte paraît plausible, quoiqu'elle souffre de graves difficultés à propos des espèces naturelles; on ne peut la regarder comme dangereuse, quand on entend Bossuet lui-même déclarer « qu'il n'y a rien en soi d'universel ». Mais ce n'est qu'un premier essai de nominalisme timide. A quoi reconnaît-on l'individu? Il se voit, il se touche, il fait impression sur nos organes. Et l'espèce? elle est invisible, on la conçoit et on la nomme, voilà tout. Or, si l'individu seul est réel, si l'espèce est un être de raison, on a trouvé en les distinguant le principe général qui servira désormais à ce difficile discernement de l'abstraction et de la réalité : il n'y aura d'êtres que ceux qui tombent sous les sens : tout le reste sera relégué sous le nom d'entités ou d'abstractions, sinon parmi les rêves, au moins parmi les créations de l'esprit humain. Non-seulement il n'y a que des individus, mais tout individu est corporel; toute vérité est physique; tout principe, une généralisation de l'expérience, et toute raison un raisonnement sur les sensations. De là une psychologie sensualiste, et une métaphysique matérialiste. Et encore les raisonneurs sincères ou hardis ne pourront s'y tenir. Non-seulement ils devront avouer que nous n'avons, hors de la foi, nul moyen de connaître l'âme, ni Dieu, qui sont pour eux de vrais universaux, mais encore qu'il n'y a à proprement parler aucune science. La science, en effet, ne peut avoir pour objet cette chose insaisissable, et sans cesse renouvelée, diverse à chaque point de l'espace, à chaque division du temps qu'on appelle l'individu : *non est fluxorum scientia :* elle ne peut se constituer et grandir qu'en s'appuyant sur des vérités universelles; mais toute vérité de ce genre est une pure conception; l'esprit la tire de sa propre substance, comme l'araignée, dit Bacon, tire de ses entrailles le fil qui servira à son fragile ouvrage. Les œuvres de la science n'ont pas plus de consistance. Dans ses efforts pour atteindre le vrai, la pensée ne peut sortir d'elle-même; elle ne saisit que sa propre image : tout ce qu'elle superpose à la réalité individuelle sous le nom de principes, de genres et de lois est son œuvre; et le dernier mot d'un nominalisme conséquent, c'est le scepticisme dans la science, et l'égoïsme en morale. Encore faut-il ajouter que l'individu lui-même s'efface sous cette critique meurtrière, et qu'après avoir été proclamé la seule force réelle, il devient à son tour un nom pour désigner un groupe de faits.

Ces évolutions du nominalisme, prévues par la logique, l'histoire nous les montre s'accomplissant au moyen âge, et elles n'ont pas cessé de se continuer dans les temps modernes. Sans doute, plus d'un philosophe s'arrête à moitié chemin; il y a des nominalistes timides et modérés, qui restreignent à la logique l'application de leurs principes; il y en a de clairvoyants qui font des efforts pour échapper au matérialisme et au scepticisme; mais malgré ces résistances individuelles, le courant emporte le gros de l'école jusqu'aux extrémités. Le problème est d'abord posé au IXe siècle comme une question de grammaire ou tout au plus de dialectique, et Raban-Maur et saint Heiric, qui le tranchent au sens péripatéticien, ne paraissent pas se douter des conséquences de leur solution. Un peu plus tard, Bérenger de Tours se charge de les faire apparaître en essayant d'interpréter par cette méthode le dogme de l'Eucharistie, et inspire à l'Église, effrayée de son hérésie, l'horreur de la philosophie et surtout du nominalisme. Roscelin n'en donne pas moins à son tour la formule la plus rigoureuse, en réduisant à de simples mots tous les genres et les espèces, et même toutes les parties d'un tout, et osant l'appliquer à la théologie, il se demande s'il faut reconnaître dans la trinité chrétienne trois individus, c'est-à-dire trois dieux, ou un seul individu, c'est-à-dire alors une seule personne. L'orage soulevé par sa témérité était à peine dissipé que déjà Abailard relevait sous un autre nom la doctrine persécutée, qui prend dès lors conscience d'elle-même et s'affirme avec une profondeur et une étendue inconnue de ses premiers interprètes. Par politique ou par illusion, il s'acharne contre Roscelin, et en même temps, il ressuscite ses opinions en leur donnant un sens raisonnable. Les universaux ne sont plus des mots, ce sont des conceptions; ils n'existent hors de l'esprit que dans les choses d'où on les dégage par abstraction. Voilà le conceptualisme qui n'est pas même un nominalisme inconséquent, comme l'a dit M. Cousin, mais le seul nominalisme intelligible. Réduire les universaux à de pures conceptions c'est en même temps proclamer que, hors de l'intelligence, ils ne sont que des mots, et soutenir comme Roscelin cette dernière thèse, c'est reconnaître, à moins

de folie, que ces mots correspondent à des opérations mentales qu'ils expriment et qu'ils fixent. Déguisé sous une nouvelle forme, se compliquant déjà de la question de la matière et de la forme qui va devenir capitale au XIIIe siècle, laissant aussi entrevoir le problème métaphysique du principe de l'individuation, le nominalisme d'Abailard, plus savant, plus profond, plus modéré en apparence que celui de son maître, échoue contre le même écueil. Il implique l'hérésie, et répugne à l'Église qui le condamne. Malheureusement, le réalisme conduit la théologie à un autre abîme, et ses excès, réprouvés déjà en 1209 dans l'arrêt qui frappe Amaury, David et leurs sectateurs, rendent quelque crédit à la doctrine opposée, ou du moins provoquent de grands efforts pour trouver une voie moyenne où s'engage l'école dominicaine du XIIIe siècle, sur les traces d'Albert et de saint Thomas, tour à tour rangés dans l'un et l'autre camp, mais en définitive se tenant plus près de Platon que d'Aristote, malgré l'appareil tout péripatéticien qu'ils affectent. Le nominalisme renouvelé, comme toute la philosophie, par l'étude des œuvres d'Aristote, jusque-là en partie ignorées, fortifié par la contradiction, et par les erreurs de ses adversaires, continue son travail de critique et de négation, et trouve enfin son expression la plus rigoureuse dans les écrits de Guillaume d'Occam, justement nommé par ses contemporains *princeps nominalium*. Non-seulement il en finit avec tant d'abstractions complaisamment réalisées par l'école opposée, mais il confond dans une même négation les choses invisibles et les choses abstraites, et proclame hardiment que « suivant la loi de la nature, l'homme ne peut rien connaître en soi, si ce n'est ce qu'il perçoit par l'intuition des sens. » L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ne sont que de pures conceptions mentales, des problèmes aussi insolubles que le principe d'individuation; la métaphysique tout entière est niée par ce prédécesseur du positivisme, et, chose singulière, l'Église d'abord étonnée finit par applaudir à ces conclusions, qui frappent de discrédit la raison et la philosophie. Le nominalisme trouve grâce devant elle quand il est devenu le scepticisme, et qu'il semble accorder à la foi tout ce qu'il refuse à la raison. Elle ne semble pas apercevoir quel péril il y a à habituer les esprits à distinguer la vérité suivant la philosophie et la vérité suivant la religion. Le nominalisme, souvent déguisé sous le nom de thomisme, triomphe, et après avoir été proscrit par les arrêts de 1339 et de 1340, il condamne à son tour le réalisme, domine dans les assemblées de prélats, s'affirme au concile de Constance par la bouche de Pierre d'Ailly et se complique d'un mysticisme éclairé avec Jean Gerson, qui l'interprète à sa façon et préfère à toutes les vaines disputes de l'école cette brève maxime : *Pœnitemini et credite Evangelio*.

Les destinées du nominalisme ne finissent pas avec la scolastique qui lui a donné son nom ; à partir des temps modernes il se transforme. Dans sa tendance générale, il a été un effort constant pour réduire le nombre des êtres, non pas comme le panthéisme réaliste, en les confondant tous dans l'unité de la substance, mais tout au contraire en les séparant suivant la diversité de nos sensations. Cette réduction à outrance, érigée en méthode dans la célèbre proposition d'Occam, « qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité », ne s'est pas exercée seulement sur les universaux, sur les entités et les êtres de raison; elle s'est continuée à propos des individus eux-mêmes; si les espèces et les genres ne sont rien en eux-mêmes parce que nous ne les percevons pas, pourquoi Dieu et l'âme seraient-ils quelque chose? Le nominalisme a gagné sa cause sur le premier point : Descartes considère comme de simples modes de la pensée « ces idées générales que, dans l'école, on comprend sous le nom d'universaux »; Leibniz, moins dédaigneux du moyen âge, et parfois plus indulgent pour le réalisme, déclare pourtant que « la secte des nominaux est la plus profonde et la plus d'accord avec la méthode philosophique depuis sa réforme »; et enfin, Spinoza lui-même, dans une page admirable du second livre de l'*Ethique* (proposition 40), reconnaît que « ces termes transcendantaux ne désignent rien autre chose que les idées à leur plus haut degré de confusion ». Mais ces grands hommes et tous ceux qui marchent dans leur voie n'en sont pas moins des réalistes, puisque tous soutiennent qu'il y a plus dans la réalité que dans les sens. Aussi à côté d'eux se font entendre les successeurs d'Occam, les vrais nominalistes acharnés à ramener à de simples mots, ou tout au plus à de simples conceptions, tout ce qui dépasse l'expérience. Tel est Gassendi, logicien ingénieux et profond, métaphysicien médiocre, comme il convient à un empiriste; tel est surtout Hobbes, le plus grand peut-être des nominalistes modernes, le plus rigoureux dans ses déductions, puisqu'il paraît avoir soutenu au pied de la lettre la thèse de Roscelin et mérité d'être appelé par Leibniz *plus quam nominalis*. Il serait inutile de suivre pas à pas le développement de l'esprit nominaliste à partir de Locke jusqu'au moment où Kant le ramène, comme jadis Abailard, au conceptualisme; on sait comment de nos jours il s'allie au scepticisme chez des philosophes qui, au nom de la science et par horreur pour les fantômes métaphysiques, réduisent l'infini à un mot, le moi à une série de phénomènes, et la matière elle-même à des états de conscience. On n'a pas à apprécier ici des doctrines qui se trouvent critiquées d'un bout à l'autre de ce Dictionnaire; on veut seulement remarquer que les questions ont changé de nom sans changer de nature, et que le nominalisme n'a jamais été plus savant, ni plus résolu que dans des ouvrages tout récents. Qu'on lise, par exemple, les premiers chapitres de la *Logique* de Stuart Mill, ou les premiers livres du traité de M. Taine, *de l'Intelligence;* on y trouvera avec des précisions inconnues à nos scolastiques, les affirmations qui ont signalé les noms de Roscelin et d'Occam ; nos idées y sont ramenées à des noms, les noms à une classe d'images, et les images à des sensations.

Pour l'histoire du nominalisme on consultera surtout : V. Cousin, *Fragments philosophiques*, *Philosophie du moyen âge*. Paris, 1865 ; — B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872. Voy. aussi dans ce Dictionnaire l'art de RÉALISME. E. C.

NOODT (Gérard), né à Nimègue en 1647, mort en 1725, fut successivement professeur de droit dans sa ville natale, à Franeker, à Utrecht et à Leyde. Ses nombreux ouvrages sont tous consacrés à des questions de jurisprudence et de droit naturel. Les deux suivants peuvent intéresser la philosophie : *de Jure summi imperii et Lege regia*, *de Religione ab imperio jure gentium libera*. Ce sont deux discours qu'il a prononcés à sa sortie des fonctions de recteur de l'université de Leyde, en 1699 et 1704. Barbeyrac les a traduits et réunis sous ce titre : *du Pouvoir des souverains et de la Liberté de conscience*. Dans le premier, Noodt explique l'origine et les droits propres de la souveraineté. Si l'on peut dire qu'elle émane, comme toutes choses, de la puissance divine, elle n'est établie directement que

par la volonté des peuples, et elle ne s'étend pas au delà de ce que réclame l'ordre public. Les hommes sont naturellement égaux et libres, non pas d'une égalité et d'une liberté absolues, mais dans les limites du respect qu'ils se doivent réciproquement, d'après les maximes de la morale. En constituant des sociétés, ils ne se dépouillent jamais de tous leurs droits, lors même qu'aucun pacte positif n'a fixé les bornes du pouvoir social. La résistance à la tyrannie est une réserve de droit naturel. L'esclave lui-même n'est pas soumis en tout à son maître, et l'acceptation volontaire de l'esclavage par tout un peuple n'autoriserait pas une oppression sans frein. Ces principes ne sont pas contredits, suivant Noodt, par ce qu'on appelle la *Loi royale de l'Empire romain*, qui, en dispensant les empereurs de certaines lois, ne les mettait pas au-dessus de toutes les lois. — Dans le discours sur la liberté de conscience, Noodt démontre que la religion doit être entièrement indépendante du pouvoir civil. Elle ne se rapporte qu'aux intérêts des âmes qui ne rentrent pas dans les attributions de la loi. Elle est l'objet d'une conviction individuelle, que nul ne peut changer à son gré ou au gré des autres. Lors même que l'institution de la société lui aurait soumis les consciences, elle ne pourrait s'en prévaloir, sans violer le droit naturel et sans usurper le droit de Dieu. L'intolérance ne peut invoquer ni le bien de la religion, qui puise sa force dans sa vérité même, ni celui des égarés, car ce n'est pas par la contrainte, mais par la persuasion qu'on peut espérer de les ramener, ni celui de la société elle-même, car la diversité des croyances, quand elles se respectent les unes les autres, n'y est pas un sujet de trouble, et elle peut même y neutraliser la puissance des factions. Noodt s'est visiblement inspiré dans ce discours de la lettre de Locke sur la tolérance, dont il n'a guère fait que développer les arguments, dans un esprit encore plus libéral, puisqu'il n'exclut pas l'athéisme, et qu'il admet explicitement au bénéfice de la liberté la superstition et l'idolâtrie. Ces deux opuscules, dont les principes ne devaient être consacrés dans toute leur extension qu'un siècle plus tard par la révolution française, respirent une mâle éloquence, sans déclamation.

Les œuvres complètes de Noodt ont été publiées à Leyde en 1724, deux volumes in-folio. Les dissertations sur la liberté de conscience terminent le premier volume. La traduction que Barbeyrac a donnée de ces dissertations fut publiée à Amsterdam en 1707 et réimprimée en 1714 et en 1731, avec le discours de Gronovius sur la *Loi royale*, et un discours du traducteur sur la *Nature du sort*, 2 vol. in-12. Em. B.

NORRIS (Jean), né en 1657, à Collingborne-Kingston, dans le Wiltshire, mort en 1711, recteur de Bemerton, près de Sarum, est un des philosophes et des théologiens les plus distingués que l'Angleterre ait produits à la fin du XVIIe siècle. Comme théologien, il a cherché à concilier les droits de l'autorité avec ceux du libre examen, à faire une part considérable au mysticisme, sans gêner la spéculation philosophique, et à fonder sur la raison même la nécessité de la foi et d'une révélation surnaturelle. Comme philosophe, c'est un adversaire de Locke et un disciple de Malebranche. Parmi les nombreux écrits qu'il a laissés, et dont nous donnons la liste plus bas, trois principalement peuvent servir à le faire connaître dans sa double qualité et méritent d'être cités ici. Le premier, qui a pour objet l'amour de Dieu, a la forme ou est le résultat réel d'une correspondance entre l'auteur et une femme, mistress Astell : *Letters concerning the love of God, between the autor of the proposal to the ladies and John Norris*, in-8, Londres, 1695. Le second est un traité de la raison et de la foi, dans leurs rapports avec les mystères du christianisme : *An Account of reason and faith in relation to the mysteries of christianity*, in-8, ib., 1697. Enfin, le troisième, qui est le plus important de tous, a pour titre : *Essai sur la théorie du monde idéal ou intelligible* (*an Essay toward the theory of the ideal or intelligible world*), 2 vol. in-8, ib., 1701-1704.

La doctrine exposée dans les *Lettres sur l'amour de Dieu* est purement mystique, et peut se réduire aux propositions suivantes, développées dans un style recherché, prétentieux, qui nous rappelle à la fois Mme Guyon et Mlle de Scudéri. L'amour est un chemin plus sûr pour arriver à la perfection, un moyen plus efficace de nous unir à Dieu, que toutes nos autres facultés ensemble. L'homme est plus puissant par l'amour que par la science, par le sentiment que par la raison ; tandis que le premier nous élève aux plus sublimes hauteurs du monde spirituel et peut atteindre à la pureté des séraphins et des anges, la seconde ne nous offre qu'incertitude et confusion, que sujets de doutes et de disputes. Toutes les facultés dont nous sommes doués, quoique venues du ciel, nous laissent sur la terre ; l'amour seul nous transporte, dès cette vie, dans les régions de l'éternité. Mais il n'y a qu'un amour, qui est l'amour de Dieu. L'amour de Dieu n'existe pas s'il n'est pas exclusif, s'il ne détruit pas en nous toute affection terrestre : car l'Être infini veut être aimé infiniment ; celui qui est la source de tout bien est seul aimable.

Il y a plus de science et de talent, sinon plus d'originalité, dans le *Traité de la raison et de la foi*. Une plus grande part est faite à la raison, quoique le but avoué de l'auteur soit de lui imposer des limites. Ce livre, comme on peut l'apprendre dans la préface, a été écrit pour servir de réfutation au *Christianisme sans mystères*, de Toland, et au socinianisme, au déisme, ou, comme on dirait aujourd'hui, au rationalisme, qui pénétrait alors sous toutes les formes et par tous les côtés dans l'Église protestante. Les égarements qui attendent les esprits engagés dans cette voie forment, d'après Norris, la progression suivante : de socinien l'on devient déiste, et de déiste on est tout près de devenir athée. Il s'agit donc de démontrer, non pas que la raison nous trompe, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus aucune différence entre la vérité et l'erreur, mais qu'elle ne peut nous suffire dans la mesure où elle nous est départie ; qu'elle n'a pas la même étendue que la vérité en soi, ou les vérités dont nous avons besoin pour nous soutenir et nous diriger, et qu'aux connaissances instinctives et démonstratives dont nous lui sommes redevables, il est nécessaire que nous ajoutions des connaissances révélées. La question, réduite à ces termes, est une question de fait et pas autre chose. Nous n'avons pas à choisir entre la raison et quelque autre puissance qui la contredit dans ses assertions, qui la combat et la dément dans ses principes les plus essentiels ou dans ses conclusions les plus légitimes ; il s'agit seulement d'examiner si tel ou tel dogme proposé à notre foi est révélé ou non, s'il doit être regardé comme une œuvre de l'intelligence humaine, ou s'il y a des preuves historiques, irrécusables, qu'il émane d'une source divine et nous a été communiqué par des moyens surnaturels. En effet, comment la raison et la révélation pourraient-elles se com-

battre? La raison, prise dans un sens absolu, n'est pas autre chose, pour Norris, que la mesure exacte de la vérité, c'est à-dire la raison divine ; car toute vérité doit être intelligible. Mais ce qui est intelligible pour la raison divine ne l'est pas nécessairement pour la raison humaine ; car l'homme ne possède pas toute la raison, qui embrasse l'infini, qui est Dieu lui-même ; il ne peut la posséder qu'avec certaines limites. Il en résulte que ces deux raisons ne diffèrent l'une de l'autre que par leur étendue et non par leur essence ; qu'elles sont une seule et même chose sous des mesures diverses. Loin donc d'abdiquer la raison devant la révélation, il faut les faire servir l'une à l'autre : la raison à contrôler les titres de la révélation, la révélation à combler les lacunes de la raison. « La lumière de la raison, dit Norris (ch. VIII, § 4), vient de Dieu aussi bien que la lumière de la révélation ; et quoique la dernière surpasse et éclipse la première, elle ne peut jamais la contredire. Dieu, qui est la souveraine vérité, ne peut rien nous révéler qui soit contre la raison, et il ne peut pas exiger de nous, lui qui est la souveraine bonté, que nous croyions une telle chose. Mais je vais plus loin et je dis que, non-seulement il ne peut exiger notre foi pour ce qui est contre la raison, il ne veut pas même que nous croyions ce qui est hors de la raison. En effet, croire à ce qui est hors de la raison est un acte déraisonnable, et Dieu ne peut pas exiger un tel acte, particulièrement d'une créature douée de raison. » Si l'on veut comparer ces idées à celles que Locke a exposées, sur le même sujet, dans le quatrième livre (ch. XVIII) de son *Essai sur l'entendement humain*, on ne trouvera pas une grande différence entre elles. C'est qu'en matière d'indépendance philosophique, de respect pour la raison humaine, l'école de Descartes, à laquelle appartient Norris, n'a rien laissé à faire à celle de Locke, et une des plus grandes erreurs du XVIII[e] siècle est d'avoir pensé que la liberté de l'esprit humain avait quelque chose à gagner dans le triomphe de la seconde sur la première. Quant à savoir si cette théorie atteint le but que se proposait Norris, si elle contient une solide réfutation du socinianisme, du déisme, du rationalisme, c'est une question que nous n'avons pas à traiter ici et que nous abandonnons volontiers aux théologiens.

On aura déjà reconnu l'influence des idées de Malebranche dans le traité dont nous venons d'exprimer la substance. C'est le système complet de ce philosophe, exposé dans un noble langage, résumé et quelquefois développé ou expliqué sous une forme élégante, facile, onctueuse, qui fait seul le sujet de l'*Essai sur la théorie du monde idéal ou intellectuel*. Des deux volumes dont l'ouvrage se compose, et qui ont été publiés à trois ans de distance l'un de l'autre, le premier considère le monde intelligible en lui-même, d'un point de vue absolu ou purement métaphysique ; le second l'envisage dans ses rapports avec l'entendement humain, avec les idées et les facultés qui nous attestent son existence, c'est-à-dire d'un point de vue philosophique. Nous avons peu de chose à dire de la première partie. « M. Malebranche, dit l'auteur (ch. I, § 3), est vraiment le Galilée du monde intellectuel : il nous a donné le point de vue, et toutes les découvertes qui seront faites à l'avenir ne pourront l'être que par son télescope. » La seule tâche que se propose ici Norris, c'est, pour nous servir de ses expressions, d'ajouter quelques traits à la céleste peinture que ce nouvel Apelles a laissée inachevée. Il a mis plus du sien dans la dernière partie, où la théorie est accompagnée de la polémique. On y remarque surtout le premier chapitre, dirigé contre cette proposition de Locke, « que Dieu pourrait donner à la matière la faculté de penser », et le chapitre septième, qui contient en même temps l'histoire et la critique du sensualisme. « Ce n'est pas un procédé digne d'un philosophe, dit Norris, d'invoquer la toute-puissance divine au lieu d'interroger la nature des choses par l'observation et la comparaison. Or, que nous apprennent ces moyens ordinaires de l'investigation scientifique, sur les rapports de la pensée et de l'étendue? Que la pensée et l'étendue ne sont pas seulement deux modes ou deux qualités distinctes, tels que la figure et le mouvement, par exemple, mais deux essences différentes. Rien n'empêche que le mouvement et la figure, quoique séparés dans notre esprit, ne soient réunis dans le même objet matériel, puisqu'ils ne sont, pour ainsi dire, que des éléments de la notion de matière : car tout corps étant limité, est nécessairement terminé par certaines lignes, et est susceptible de changer de place. Mais l'étendue n'est comprise en aucune manière dans la pensée, ni la pensée dans l'étendue. Bien plus, celle-ci étant nécessairement divisible et celle-là simple et une, il est impossible de les réunir dans le même sujet. Donc cette proposition : La matière pourrait penser, n'en est pas moins contradictoire que celle-ci : Le triangle pourrait avoir les mêmes propriétés que le carré. » Quant à la doctrine qui fait dériver toutes nos idées des sens, non content de la réfuter en elle-même en prouvant qu'elle a contre elle la véritable expérience, qu'elle renferme des contradictions sans nombre, qu'elle ébranle toutes les bases de la morale et de la foi, l'auteur de l'*Essai sur la théorie du monde intellectuel* s'efforce de la discréditer par l'histoire, en montrant qu'elle n'est qu'une transformation des images matérielles, des *idoles* d'Épicure et de Démocrite, et des *espèces intentionnelles* de l'école.

Outre les ouvrages que nous venons d'analyser, Norris a encore laissé les écrits suivants : *Tableau de l'amour sans voile*, traduit de l'*Effigies amoris*, in-12, Londres, 1682 ; — *Idée du bonheur*, in-12, *ib.*, 1683 ; — *le Whiggisme démasqué et confus*, in-4, *ib.*, 1683 ; — *Tractatus adversus reprobationis absolutæ decretum, nova methodo*, in-8, *ib.*, 1683 ; — *Poésies et discours écrits en différentes occasions*, in-8, 1684 ; — traduction anglaise des quatre derniers livres de la *Cyropédie de Xénophon*, in-8, 1685 ; — *la Théorie et les Lois de l'amour*, in-8, 1688 ; — *la Raison et la Religion* ou *les Fondements et les mesures de la devotion*, in-8, 1689 ; — *Réflexions sur la conduite de la vie humaine*, in-8, 1690 ; — *la Béatitude chrétienne*, suivie de réflexions sur l'*Essai sur l'entendement humain*, in-8, 1690 ; — *l'Accusation de schisme continuée* (contre les sectes dissidentes), in-12, 1691 ; — *Discours pratiques sur divers sujets*, 4 vol., in-8, 1691-1698 ; — deux *Traités concernant la lumière divine*, in-8, 1692 ; — *le Conseil spirituel* ou *Avis d'un père à ses enfants*, in-4, 1694 ; — *Traité concernant l'humilité*, in-8, 1707 ; — *Discours philosophique sur l'immortalité naturelle de l'âme*, in-8, 1708 ; — *Traité de la prudence chrétienne*, in-8, 1710.

NOTION (de *noscere*, connaître). C'est le nom que l'on donne quelquefois aux idées ; mais il offre un sens plus général, et, par conséquent, plus vague, qui en devrait rendre l'usage très-circonspect. Quand nous nous servons du mot *idée*, nous voulons désigner une chose que notre

esprit conçoit, qui est présente à notre pensée, sans que nous portions sur elle aucun jugement, sans que nous prenions sur nous d'affirmer ou de nier son existence. Quelques philosophes, lui donnant une signification encore plus restreinte, ne permettent de l'employer que pour les choses universelles et nécessaires, dont il faut admettre l'existence par cela seul que nous sommes en état de les concevoir. Par une notion, nous entendons à la fois ce qu'exprime le mot *idée* dans son acception la plus générale, et une vue plus complète des choses, un jugement ou une suite de jugements, une certaine connaissance d'ensemble, mais superficielle. C'est ainsi que nous parlons de notions de physique, de géométrie, etc. C'est à cause même de cette généralité, sans doute, et parce qu'il laisse une grande liberté à l'esprit, que ce dernier terme, à commencer par Descartes (*Regulæ ad directionem ingenii*), a trouvé tant de faveur dans notre langue philosophique. Il offre le moyen d'éviter et les *idées* de Platon, et les *espèces* de la scolastique, et les *images* ou *idées-sensations* de l'école empirique.

NOUMÈNE (du grec νούμενον, ce qui est conçu par l'intelligence ou la raison pure, νοῦς). Dans la philosophie de Kant, le *noumène* est opposé au *phénomène*. Celui-ci c'est l'objet tel qu'il est formé par expérience, tel que nous pouvons nous le représenter relativement à nous, à l'aide des impressions qu'il produit sur notre sensibilité. Celui-là c'est l'objet tel que nous supposons qu'il est en lui-même, sans aucune relation avec nous. Mais nous ne savons rien des choses ainsi comprises; car, à part les phénomènes, il n'y a en nous que les formes mêmes de notre entendement ou les catégories. Voy. KANT.

NOVALIS. L'histoire de la philosophie allemande présente, à la fin du XVIIIe siècle, un écrivain enthousiaste, un penseur subtil et charmant, qui occupe, au-dessous des métaphysiciens illustres, une place à part. On sait quel est le caractère de la philosophie en Allemagne depuis Fichte et Schelling; on sait combien la circonspection puissante du profond génie à qui nous devons la *Critique de la raison pure* a été promptement remplacée par les systèmes hardis, par les conceptions aventureuses. La part de la poésie est presque aussi grande que celle de la métaphysique dans les théories, ou, comme disent nos voisins, dans les *constructions* de Schelling et de Hegel. Faut-il s'étonner que, malgré l'appareil scolastique derrière lequel elles se cachent, ces rêveries grandioses aient ravi les imaginations les plus vives, et qu'un romancier, un poëte, mérite d'être cité avec honneur à la suite des maîtres de la pensée? M. de Schelling particulièrement compte parmi ses plus beaux titres l'influence prodigieuse que sa philosophie a exercée sur toutes les œuvres de l'esprit, sur toutes les manifestations de l'intelligence humaine. Pendant longtemps cette philosophie a donné une impulsion féconde aux sciences naturelles, à la physique, à la médecine; elle a renouvelé l'étude de l'histoire et agrandi la théorie des beaux-arts; n'était-il pas naturel que, dans ses premiers jours, dans le premier enthousiasme de ses croyances, elle suscitât un poëte? Ce poëte, en effet, a paru avec le mouvement d'idées qui a produit la *philosophie de la nature*; qu'il ait été le précurseur ou le confident du nouveau système, il n'a pas manqué à la gloire naissante du métaphysicien. A la fois subtil et ferme, mystique et sensé, image assez fidèle, en un mot, de la doctrine de son maître, ce poétique penseur ne peut être oublié désormais dans l'histoire de la philosophie allemande, et parmi les noms plus ou moins célèbres qui sont comme le cortége de M. de Schelling, le premier en date et l'un des plus brillants est celui de Novalis.

Frédéric de Hardenberg (personne n'ignore sans doute que Novalis est un pseudonyme) naquit le 2 mai 1772 dans la haute Saxe (comté de Mansfeld), non loin de cette petite ville d'Eisleben qui a donné le jour à Luther. Fils du baron de Hardenberg, directeur des salines de Saxe, Frédéric de Hardenberg était destiné de bonne heure aux emplois élevés de l'administration; mais les inclinations de son esprit et d'illustres amitiés dont il fut honoré dès sa jeunesse, déterminèrent en peu de temps sa vocation philosophique et littéraire. Au sortir du collége, il étudia aux universités d'Iéna, de Leipzig, de Wittemberg. C'est à cette époque qu'il se lia intimement avec Fréderic Schlegel et Fichte, et bientôt avec Schelling. Des malheurs qui le frappèrent vers le même temps, la mort de sa fiancée, la mort de son frère Erasme, disposaient son âme tendre à une sorte de rêverie exaltée et la rendaient accessible aux ivresses du mysticisme. Une telle situation d'esprit était bien favorable aux tentatives ambitieuses de la philosophie qui se préparait à l'université d'Iéna, et qui bientôt allait remplacer celle de Fichte. C'était le moment, en effet, où M. de Schelling, à l'étroit dans la théorie hautaine et inflexible du disciple de Kant, aspirant à sortir du *moi*, à retrouver Dieu et la nature, abandonnait la méthode psychologique et ouvrait les régions de l'ontologie aux élans hardis de l'imagination. Fichte lui-même, dans ses derniers écrits, avait fait des efforts inouïs pour s'arracher aux entraves de sa propre doctrine, et ce *moi* subjectif, comme disent les Allemands, ce *moi* dont les idées absolues étaient l'œuvre, ce *moi* qui créait tout, avait fini par se transformer en un *moi* objectif et impersonnel. L'homme, qui occupait seul la scène du monde, avait remis à Dieu son empire, et, après avoir régné avec orgueil, il tendait à se perdre au sein de l'infini. Le système de Schelling est déjà là en germe. Les livres des alexandrins, les traités des mystiques du moyen âge, les écrits de Spinosa étaient lus avidement par l'héritier de Fichte. Novalis, quoique plus âgé que Schelling de quelques années, subit avec enthousiasme l'influence du jeune maître, et se livra tout entier aux idées nouvelles. Ces idées nouvelles, il les devait sans doute à la situation générale des esprits, aux derniers écrits de Fichte, aussi bien qu'aux premières productions de Schelling; il est permis de croire cependant que ce dernier eut sur lui l'action la plus décisive, et Novalis peut être compté parmi les esprits qui protestèrent, avec le jeune Schelling, contre l'étroite rigueur du système de Fichte. Schelling venait de publier les travaux dans lesquels s'annonce hardiment la philosophie nouvelle, *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), *l'Ame du monde* (1798). Dans la jeunesse passionnée des systèmes, la poésie et la philosophie se confondent; or, si ce double caractère se reproduit quelque part, c'est assurément dans le fragment si poétique et si profond intitulé *les Disciples de Saïs*, et dans le recueil de *Pensées* que Novalis faisait paraître à la même époque.

On sait quel événement philosophique sépare en deux périodes distinctes la courte et brillante histoire de la moderne métaphysique allemande. La science, n'ayant pu arriver à l'absolu en partant de l'homme, abandonna la psychologie et se plaça au sein même de Dieu. Or, au moment où Schelling formule les premières prétentions

de l'école qui doit succéder à celle de Fichte. Novalis met dans la bouche d'un des disciples de Saïs une parole qui indique des préoccupations toutes semblables, et qui pourrait être le programme même du jeune philosophe. La statue de la déesse de Saïs portait cette inscription : « Aucun mortel ne peut lever mon voile. » — « Si nul mortel, s'écrie un des disciples, ne peut lever le voile de la déesse, il faut nous-mêmes devenir immortels ; car celui qui ne le lève pas, ce voile divin, celui-là n'est pas un véritable disciple de Saïs. » Brillantes et audacieuses paroles que développeront avec puissance et Schelling et Hegel ; elles rattachent les systèmes de ces deux maîtres au néo-platonisme ; elles sont dans la philosophie allemande la première apparition des principes d'Alexandrie, qui vont être continués et agrandis à Berlin et à Munich. C'était là, on le sait, une des doctrines de Plotin : Se dépouiller de l'humanité et monter jusqu'à Dieu ou jusqu'à l'Un. Ce n'est plus une contemplation, dit Plotin, on est devenu un autre, l'esprit se voit devenu Dieu, ou plutôt il n'a pas cessé de l'être, et c'est alors seulement qu'il s'apparaît à lui-même (θεὸν γενόμενον μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφανέντα μὲν τότε. *Enn.* VI, liv. IX, ch. IX). Novalis, qui lisait avec ardeur les philosophes alexandrins, dut être frappé de ces hardiesses qui convenaient à sa pensée. Il a répété ce précepte et l'a livré aux maîtres qui se levaient. Schelling, Hegel surtout, se sont approprié cette idée d'une manière souveraine, et ce qui, dans Plotin, ressemblait trop à une extase est devenu chez ce dernier une méthode. C'est ainsi que se termina ce débat chez nos voisins : la philosophie, après la première expérience de Fichte, s'écria, comme Novalis : « Il faut que je devienne Dieu ! »

Ce fragment plein de profondeur et d'éclat, *les Disciples de Saïs*, est la première partie d'un roman ou plutôt d'un poëme en prose, dans lequel les principales questions de la philosophie des sciences devaient être discutées. Novalis n'a pas eu le temps d'achever son œuvre ; mais le fragment que nous possédons contient assez de remarques profondes, assez de pensées hardies et neuves, pour assurer un rang élevé au poëte enthousiaste qui l'a écrit. Ces éclairs, il est vrai, brillent souvent au milieu des nuages ; il y a bien des bizarreries, bien des sublimités obscures dans tout ce que Novalis a produit, et il est probable que la traduction de ses œuvres ne trouverait pas chez nous un accueil très-empressé ; cela n'empêche pas de reconnaître la place distinguée qu'il occupe parmi les écrivains de son pays. Les représentants de cette grande école des sciences naturelles qui s'est formée autour de M. de Schelling n'ont pas été ingrats pour Novalis. On peut lire, dans un recueil dirigé par un illustre naturaliste, dans l'*Isis* de M. Oken, un curieux article où Novalis est parfaitement apprécié. L'auteur fait hommage au jeune poëte de plusieurs points de vue nouveaux dont a profité la science, et qu'il avait hardiment soupçonnés. Il salue aussi avec joie cette ère nouvelle où l'enthousiasme poétique et la science de la nature semblent devoir s'allier intimement et se rendre de mutuels services ; il rappelle qu'unies d'abord à l'origine des littératures, elles ont été obligées de se séparer bientôt, et qu'elles tendent aujourd'hui à se réconcilier dans une unité supérieure. Quelle que soit la valeur des espérances exprimées ici par l'*Isis* d'Oken, il n'est pas inutile de citer ce jugement d'un recueil célèbre dans la science, et de montrer par ce peu de mots quelle haute place occupe Novalis dans l'estime de l'Allemagne.

Mais c'est surtout le recueil des *Pensées* de Novalis qu'il faut consulter, si l'on veut bien connaître la direction de son intelligence. Il est là tout entier. On ne saurait demander à Novalis un système, une théorie arrêtée, un ensemble de principes qui s'enchaînent ; il exprime seulement avec beaucoup d'élévation l'état des esprits et de la philosophie elle-même, au moment où le système de Fichte se transformait et préparait celui de Schelling. Ces deux influences se retrouvent manifestement dans ce recueil. Tantôt c'est une pensée qui semble dictée par Fichte, tantôt c'est un élan, une inspiration vers l'absolu qui annonce la philosophie nouvelle. L'étude de Spinoza, qui alors occupait tant les esprits et qui a exercé une action si puissante en Allemagne, a laissé aussi dans la pensée de Novalis une trace qu'il est facile de suivre. C'est Novalis qui a dit le mot si souvent répété « Spinoza est un homme enivré de Dieu. » Cette parole pourrait lui être appliquée à lui-même : il est enivré de l'absolu ; et comme il joignait à cette passion de l'idéal une imagination vive, une incroyable facilité à se détacher du monde réel, on peut dire qu'il a passé sa vie au sein d'une région toute mystique. Et ce n'était pas la création arbitraire d'un cerveau fantastique, c'était la nature même subtilisée, transfigurée, réduite aux lois qui la gouvernent et qui l'expliquent. Qu'est-ce que la nature ? dit-il quelque part. Une encyclopédie, un système, le plan de notre esprit. Qu'est-ce que l'histoire ? Une immense anecdote. Une seule histoire est sérieuse, celle de la pensée et de l'art. C'est ainsi que ce mystique penseur, plongé au sein de Dieu et plein de dédain pour la réalité, supprimait tout ce qui n'était pas l'absolu ou ce qui ne pouvait le ramener immédiatement à ce but unique de sa pensée. Il connaissait très-bien la physique, les mathématiques, la géologie ; son esprit se plaisait dans l'étude de ces lois au milieu desquelles il vivait, pour ainsi dire, et qui transformaient pour lui la création tout entière. Si les faits n'ont jamais eu à ses yeux une importance sérieuse, s'il a méconnu l'histoire et s'il l'a méconnue à une époque où le monde était renouvelé par des événements prodigieux, il a du moins compris et apprécié parfaitement les faits spirituels, l'histoire des sciences, l'histoire des arts, et il a eu de la philosophie et de la poésie le sentiment le plus élevé.

Tout ce qu'il y a de vague et d'indécis dans les idées de Novalis aurait sans doute disparu peu à peu, et à cette exaltation souvent bizarre, on eût vu succéder une philosophie plus nette ; mais il n'a pas eu le temps d'accomplir ce travail sur lui-même et de dégager sa pensée du mysticisme qui l'enveloppait. Il est mort à l'âge où l'intelligence mûrit, à l'âge où les rêveries de la jeunesse sont remplacées par des conceptions plus viriles. Après avoir été le confident poétique d'une philosophie naissante, il n'a pu s'associer à ses progrès et grandir avec elle. Il n'a laissé que des fragments. Son roman *Henri d'Ofterdingen*, où il a fait pour la poésie ce qu'il a tenté pour la science dans les *Disciples de Saïs*, est le plus complet de ses ouvrages, et pourtant ce n'est encore qu'une ébauche. On a de lui de beaux vers où il est facile de retrouver les qualités et les défauts de sa pensée philosophique : ce sont les *Hymnes à la nuit*, cantiques et méditations mêlées de vers et de prose, et les *Chants religieux*.

Les œuvres de Novalis ont été recueillies après sa mort par son ami M. Louis Tieck ; elles ont été réimprimées plusieurs fois. Une édition beaucoup plus complète que les précédentes, et où l'on trouve d'intéressantes nouveautés, des

pensées inédites, un journal qui embrasse les années les plus importantes de sa vie, etc., a été publiée à Berlin, en 1846, par les soins de M. Louis Tieck et de M. Édouard de Bulow. — Sur la philosophie de Novalis, consultez *Isis*, par M. Oken (all.), année 1829, premier cahier; — *Histoire de la philosophie*, par Hegel (all.), 3e volume; — *la Littérature allemande depuis Kant et Lessing*, par Gelzer (all.), Leipzig, 1841; *Au delà du Rhin*, par M. Lerminier. S.-R. T.

NUMÉNIUS D'APAMÉE, qu'il faut distinguer de deux autres écrivains de ce nom, l'un pyrrhonien, l'autre auteur d'un *Traité sur la pêche*, etc., vécut au second siècle de notre ère, dont il représente une des principales tendances, celle d'un goût prononcé pour les doctrines religieuses. Toutefois, l'époque précise de ce philosophe est aussi incertaine que l'école qui le forma. Est-ce de la fin ou de la première moitié du second siècle? Fut-il élève ou ami de quelque disciple de Philon d'Alexandrie, qui mourut vers le milieu du premier, ou ne connut-il les idées de cet écrivain, qui devinrent si puissantes parmi les chrétiens, que par ses ouvrages, si peu répandus parmi les polythéistes? Voilà ce qu'on ignore. Le premier auteur qui le cite, Clément d'Alexandrie (p. 304), qui mourut de l'an 213 à 220, et qui avait pu voir Numénius, ne s'explique pas à ce sujet. Ceux qui le nomment plus tard, le qualifient tantôt de pythagoricien (Origène, *Contra Celsum*, lib. IV, § 4; Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, liv. VI, ch. XIX), tantôt de platonicien (Porphyre, *Vita Plotini*, c. III, XIV, XVII, XX et XXI). A la rigueur, il ne fut ni l'un ni l'autre. Sa place est marquée parmi ces éclectiques qui s'attachent à l'Orient pour élargir l'horizon des écoles grecques, en s'autorisant toutefois de l'exemple de Pythagore et de Platon, ou, pour mieux dire, des traditions qui mettaient ces deux chefs en rapport intime avec la Perse et l'Égypte. L'Orient était l'attrait du siècle, Numénius s'y livra avec confiance et y renvoya dans ses écrits. Son rôle fut plus considérable que ne porteraient à le croire les rares mentions faites de ses nombreux ouvrages. Amélius, qui s'attacha plus tard à Plotin, rédigea et conserva tous ses enseignements ou ses écrits; il en avait gravé la majeure partie dans sa mémoire.

Porphyre ajoute que ce laborieux philosophe s'était fait cent cahiers ou cent scolies, ἐκ τῶν συνουσιῶν, mots qu'on traduit par *ex audiendi studio*, mais qui veulent dire *à la suite des conférences* ou *d'un commerce intime avec ses maîtres*. Amélius donna ce trésor à un fils adoptif qui demeurait à Apamée. Mais, est-ce de conférences avec Numénius ou de conférences avec Plotin qu'il s'agit? Harles (*Biblioth. grecque*, liv. III, p. 180) entend des conférences avec Numénius. Il ne peut être question cependant que du commerce d'Amélius avec Plotin. Tout ce qui suit et précède le prouve. Plotin partagea d'ailleurs la déférence d'Amélius pour le philosophe d'Apamée, au point qu'il fut accusé de l'avoir trop suivi, et qu'Amélius se crut obligé de défendre à cet égard un maître à qui l'on reprochait aussi de trop reproduire les leçons d'Ammonius. Du désir d'effacer ces accusations vient sans doute le silence que Plotin garde lui-même sur l'un et l'autre de ces philosophes, silence que les néoplatoniciens imitent volontiers, surtout à l'égard de Numénius et de ses écrits. Cette conduite serait assez propre à confirmer, sur la rencontre de quelques théories de Plotin avec celles de Numénius, l'opinion dont il s'agit, et qu'expliquerait d'ailleurs leur respect commun pour Platon, pour Pythagore et pour l'Orient. Toutefois Numénius allait plus loin que Plotin à l'égard de nos textes sacrés. Il est vrai qu'il demeura sincèrement polythéiste, ne traitant que des questions de philosophie, et ne commenta que des écrits émanés des philosophes. Il est vrai, de plus, que Numénius se targuait d'une fidélité absolue à l'égard de Pythagore et de Platon, et qu'il reprochait leur défection, non-seulement aux platoniciens de la seconde et de la troisième Académie, mais encore à Speusippe, à Xénocrate et à Polémon (voy. dans Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. XIV, ch. V, des fragments de son traité sur cette défection). Il est vrai qu'en théorie Numénius était conservateur absolu; qu'il blâmait les divergences même dans les écoles dont il rejetait les doctrines, par exemple dans celle des stoïciens, et que s'il aima tant Platon, c'est que ce penseur était demeuré fidèle à Socrate, sauf ce qu'il avait emprunté à Pythagore. Il est vrai enfin que Numénius, qui disserta sur la question des *nombres* d'après Pythagore, comme il avait disserté sur la question du souverain *bien* d'après Platon, dont il avait aussi commenté le *Timée* (Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. XV, ch. XVII), composa encore d'après ces deux maîtres son *Traité du lieu et de l'espace* (voy. Origène, *Contra Celsum*, lib. IV, § 198). Toutefois, dans les questions de philosophie religieuse (c'était l'objet de prédilection de Numénius), ce penseur, de simple conservateur, devenait conquérant et portait ses vues impartiales plus loin que Plotin et son école, tout en se persuadant peut-être qu'il marchait toujours sur les traces de Platon. En effet, ayant fait connaissance, par Philon, avec quelques doctrines judaïques, et s'étant laissé entraîner par celles-ci à la lecture de quelques textes chrétiens, notamment de l'Évangile de saint Jean, il s'en appropria les idées qui lui convenaient, se mettant à l'aise à l'égard de l'évangéliste en le citant avec l'épithète d'*un certain barbare* (Eusèbe, *Prép. évang.*, p. 540). A l'égard du législateur des Juifs, il disait que Platon était *Moïse se faisant Athénien* (Porphyre, *de Antro nymph.*, c. X; Clément d'Alexandrie, liv. I, p. 342). Ce respect pour les doctrines de l'Orient était chez lui très-général, embrassant celles de la Chaldée et de l'Inde comme celles de l'Égypte (Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. IX, ch. VII et VIII). Même sur les questions de morale, Numénius conseille de remonter plus haut que Platon et Pythagore, et de comparer le sens des rites, des sacrifices et des institutions des peuples les plus célèbres. *On trouvera ces peuples d'accord avec Platon*, dit-il. Grâce à ce syncrétisme universel, Numénius, dans la philosophie religieuse, tire parti de tout, non-seulement d'un texte métaphysique de saint Jean, mais encore de certains faits de la vie de Jésus-Christ, dont il use, par voie d'allégorisation, comme Philon use de ceux de l'Ancien Testament. Mais il faut le dire, en complétant et en développant ainsi la philosophie grecque, insuffisante à ses yeux, *même dans ses organes les plus vénérés et quoique venue de l'Orient*, Numénius montre une érudition crédule et une faible critique. Qu'il cite comme du même ordre les écrivains sacrés de la Judée et ceux de l'Égypte, Moïse, Jannès et Mambrès, cela se comprend de sa part; mais ce qui ne s'explique pas dans le langage d'un philosophe, c'est qu'il attribue aux prières du premier un singulier crédit près de Dieu, et qu'il assigne aux deux autres le premier rang dans les sciences magiques, *au jugement de tous* (Eusèbe, *ubi supra*). En partant de ces principes qui non-seulement élargissent l'horizon des écoles de la Grèce, mais franchissent celui de la spéculation légitime, le philosophe d'Apamée arrive à des doctrines fort différentes de celles de ses maîtres, Platon et Pythagore, très-analogues à celles

d'Ammonius Saccas, qui furent la source de celles de Plotin. Il touche même aux théories gnostiques, contemporaines de celles de Numénius.

Ainsi l'Être primitif et simple, que ce philosophe, d'accord avec tous les platoniciens, appelle le Bon, le Un, l'Intelligence, est pour lui l'antithèse de la substance matérielle, qui est le Multiple et le Mal ; il n'admet pas plus de rapport direct entre l'absolu et la matière que n'en admettent les gnostiques. Le Dieu suprême, étant l'immuable, le repos absolu, il ne saurait être, dit Numénius, le créateur du monde. Son rôle se borne d'abord à produire, selon son image, ce créateur, le second Dieu ; puis à être le législateur de la création; enfin, à y répandre les âmes par voie d'émanation. Le second Dieu, au contraire, est de nature double ; il contemple, d'un côté le monde des idées, et d'un autre côté la matière sur laquelle il agit en démiurge, et qui se confond avec lui de telle sorte que le monde sensible n'est autre chose que lui-même (Eusèbe, *ubi supra*, lib. XI, c. XXII). Toutefois, le monde est l'image du second Dieu, comme il est lui-même celle du premier Dieu, ce qui fait dire à Proclus que Numénius enseigne *trois dieux* (*In Tim.*, lib. II, c. XCIII). A cette théologie essentiellement *cosmique*, Numénius ajoutait une anthropologie essentiellement psychique. De même que le démiurge, l'âme aussi a deux natures : l'une rationnelle, qui tient à Dieu par les dons divins qu'elle en a reçus; l'autre irrationnelle, qui tient par la sensibilité à la matière, au corps. Toutefois, entre les deux âmes il y a union intime, comme entre le premier et le second dieu. Aussi celui-ci inspiré de celui-là, dirigeant ses regards vers l'âme rationnelle, lui donne ou ranime en elle sa vie divine et la ramène à la source d'où elle est émanée. — Ainsi tout se résume dans la doctrine de Numénius, comme dans les autres systèmes mystiques de son siècle, à ces deux questions fondamentales : passage ou transition de l'intellectuel au sensible, du bien au mal, et retour du sensible à l'intellectuel, du mal au bien (cf. Chalcidius, *In Tim. Plat.*, c. XIII, § 295 ; Stobée, *Eclogæ phys.*, lib. I, c. XL; Rossi, *Comment. Laert.*, p. 206). Il y a dans ce syncrétisme absence d'une critique suffisante; mais ce qui distingue Numénius de tous les philosophes de son temps, c'est la liberté d'esprit avec laquelle il consulte les écrits religieux du judaïsme et du christianisme. Son plus bel éloge est dans ces lignes d'Origène : « Je sais d'ailleurs que le pythagoricien Numénius, qui a si bien expliqué Platon et qui était si versé dans la philosophie de Pythagore, cite dans beaucoup d'endroits de ses ouvrages des passages de Moïse et des prophètes, et qu'il en découvre habilement le sens caché. C'est ce qu'il fait dans l'ouvrage qu'il a intitulé *Epops*, dans son livre des *Nombres* et dans son *Traité de l'espace*. Bien plus, dans son troisième livre *du Souverain bien*, il cite un fragment de l'histoire de Jésus-Christ, dont il cherche le sens caché, avec un succès qu'il n'y a pas lieu d'apprécier ici. » Quand on considère que la pensée de Numénius s'élevait à cette hauteur, lorsque ses contemporains les plus distingués n'osaient encore, à la tête de leurs écoles, ni prononcer les noms ni citer les textes religieux auxquels ce philosophe recourait avec tant de liberté, on comprend l'admiration qu'il inspira [illegible] chrétiens et la froideur qu'il trouva près de leurs adversaires. Une bonne édition des [illegible] qui nous restent de lui et des textes anciens où il est cité, serait un travail utile pour l'histoire de la philosophie.

Consultez : E. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1846-51, 3 vol. in-8; — J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8. Voy. l'article AMÉLIUS.

J. M.

NYÂYA, de la racine sanscrite *ni*, qui signifie *conduire;* par extension, le raisonnement, la logique, ou mieux, la méthode, qui conduit l'esprit de l'homme dans certains actes, et particulièrement dans l'acte délicat et pénible de l'argumentation et de la discussion.

Nyâya est le nom propre du système de logique attribué dans l'Inde à Gotama, et qui y vit actuellement et y vivra sans doute encore longtemps, avec autant de gloire et d'influence que l'*Organon* d'Aristote peut en avoir eu depuis plus de deux mille ans dans l'Occident. Le *Nyâya* n'est guère moins ancien et ne sera pas moins durable, exerçant une action bienfaisante et non moins pacifique sur toutes les sectes de l'Inde et sur toutes les religions qui l'étudient et s'en servent. Aujourd'hui même le *Nyâya* est peut-être plus cultivé dans l'Inde que la logique péripatéticienne ne l'est parmi nous; et il est attesté par des témoins oculaires, que dans les écoles de ce pays le *Nyâya* est étudié par neuf élèves sur dix.

Il a été expliqué antérieurement, en parlant de Gotama, quelle est l'obscurité profonde dont est couverte l'origine du *Nyâya*. On a dit aussi que, quel qu'en fût l'auteur, le *Nyâya* remontait tout au moins au IVe siècle avant l'ère chrétienne, et qu'il était contemporain des grands systèmes ou darsanâni, qui se sont formés dans l'Inde à cette époque reculée et entre lesquels se partagent toutes les écoles, sans exception.

Le texte du *Nyâya* a été publié en 1828, à Calcutta, par les soins du comité général d'instruction publique. Il est accompagné d'un commentaire de Visvanâtha Bhattâtchârya. Les axiomes ou soûtras y sont au nombre de 525, en prose, et divisés par les commentateurs et pour l'usage des écoles en cinq lectures, qui se partagent elles-mêmes chacune en plusieurs chapitres. Ces cinq lectures présentent deux parties distinctes : l'une, toute dogmatique, est formée de la première lecture; l'autre, formée des quatre lectures restantes, est toute polémique. Gotama y répond aux objections dont sa doctrine peut être l'objet.

La forme axiomatique, qui a pour nos habitudes quelque chose de si nouveau et de si étrange, n'est pas propre au *Nyâya*. C'est la forme d'exposition adoptée par toutes les écoles philosophiques; c'est la forme adoptée également par tous les grammairiens, par tous les philologues et autres savants dans l'Inde; c'est, on peut dire, la forme ordinaire et générale de la science dans ce pays. L'avantage principal de cette forme, c'est sa concision, qui suppose de longs travaux antérieurs, aboutissant à ces résumés si condensés et si profonds. Mais cette concision est ordinairement accompagnée d'une obscurité qui en est le véritable inconvénient.

La première lecture du *Nyâya* (*adhyâya*) contient soixante axiomes; et ce petit nombre de règles renferme la dialectique de Gotama dans ce qu'elle a d'essentiel et de fondamental. C'est la seule qu'il importe de connaître pour se rendre [illegible] de ce système qu'on a pris quelquefois pour le modèle et l'original de celui d'Aristote, et qui, comme on le verra, n'y a pas le moindre rapport.

Gotama promet d'abord la béatitude éternelle à tous ceux qui posséderont la doctrine qu'il enseigne dans toute son étendue. Cette promesse est comme le préliminaire obligé de tous les systèmes ; il n'en est pas un qui ne fasse briller

aux yeux des néophytes qu'il convie à le suivre cet irrésistible attrait du salut éternel, dont les esprits sont encore beaucoup plus préoccupés dans l'Inde qu'ils ne le sont parmi nous. Ce n'est pas un charlatanisme de la part des écoles; c'est une partie nécessaire des croyances et des habitudes du pays.

La béatitude, suivant Gotama, sera donc acquise à tous ceux qui sauront parfaitement ce que c'est que la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulièrement formée, le raisonnement supplétif, la conclusion; puis l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile et enfin la réduction au silence.

Voilà ce qu'on peut appeler les seize *topiques* de Gotama, et non les seize *catégories*, comme le dit Colebrooke. Le mot de *catégorie* a un sens spécial qu'il faut lui laisser et qui ne s'applique pas du tout au sujet traité par Gotama. La connaissance approfondie de tous ces points de doctrine a pour but la destruction de l'erreur; et ainsi, c'est par la science régulière que Gotama prétend conduire l'homme à la vérité et à la félicité éternelle.

La série de ces seize topiques que Gotama enumère d'abord, comme on vient de le faire ici, sans aucune division, peut être partagée en deux parties, dont l'une se composerait des neuf premiers topiques et s'arrêterait après la conclusion ou décision finale, qu'elle comprendrait, et dont la seconde, commençant avec l'objection, se terminerait par le dernier topique ou réduction au silence. Il me semble évident, et le commentateur confirme en partie cette opinion, que l'auteur a voulu présenter toutes les phases par lesquelles le raisonnement ou la discussion doit passer afin d'arriver, d'abord à la certitude pour celui qui l'établit, et, en second lieu, à la certitude pour celui qui le combat et qui, se trouvant enfin réduit au silence, doit accepter la thèse de l'adversaire contre laquelle il n'a plus d'objection qu'il puisse exprimer et faire comprendre. Ainsi, un raisonnement n'est complet et à l'abri de l'erreur que si, d'abord appuyé sur les neuf bases indiquées par la méthode, il a pu résister aux attaques diverses dont il peut être l'objet, et s'il est sorti victorieux de tous ces assauts, de l'aveu même des adversaires réduits à le subir et à se taire.

1° Le topique que Gotama place avant tous les autres (*pramânam*, mesure antérieure et supérieure), c'est la preuve, qui, dans son système, doit précéder l'objet même auquel elle s'applique; en d'autres termes, Gotama pose la question de la certitude au-dessus de toutes les autres. Avant de dire ce que vous allez discuter, il faut dire quelles sont les sources des connaissances auxquelles vous prétendez puiser. A quel titre pouvons-nous connaître? Quelle est la preuve, l'autorité de la connaissance? Voilà ce que cherche d'abord Gotama, comme doit le faire aussi toute philosophie méthodique et profonde. Que pouvons-nous connaître? C'est une question ultérieure qui ne sera bien résolue que si la première l'a d'abord été régulièrement et à son rang.

Quels sont donc nos moyens de connaître, ou, comme dit Gotama, les preuves (*pramânani*), les autorités? Il en admet quatre : la perception d'abord; puis l'inférence ou induction; en troisième lieu, la comparaison ou analogie; et enfin le témoignage, divin ou humain. Il analyse ensuite avec quelques détails fort exacts, quoique très-courts, chacune de ces preuves et les caractères spéciaux qui les distinguent entre elles

2° Les objets de la preuve, ou objets que l'homme peut connaître, sont au nombre de douze. Les voici dans l'ordre où Gotama les range : l'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, l'intelligence, le cœur ou sens interne, l'activité, la faute, l'état après la vie, le fruit des œuvres, la peine et enfin la délivrance.

Gotama examine successivement chacun de ces objets de la preuve, et il indique les faces diverses sous lesquelles ils peuvent être considérés et devenir ainsi un texte de discussion et de controverse Ces détails sont relativement un peu longs dans la composition du *Nyâya*, et ils y semblent une sorte de digression où l'auteur essaye de donner comme un aperçu de la construction entière de l'univers.

3° Après les preuves et les objets de la preuve, le troisième topique, c'est le doute. La connaissance de l'objet une fois acquise par un des quatre moyens qui la légitiment et l'élèvent à l'évidence, le premier sentiment qui naît dans l'esprit, c'est le doute de la connaissance qu'il vient d'acquérir. Il est possible qu'on ait réuni dans un seul et même objet des qualités qui sont distinctes, ou bien qu'on ait distingué et séparé des qualités communes. De là la nécessité d'un examen scrupuleux qui lève toutes les incertitudes et toutes les obscurités. Gotama ne consacre qu'un seul axiome au doute.

4° Il est tout aussi peu explicite sur le quatrième topique, qui est le motif. Après avoir écarté les doutes que peut faire naître l'objet de la preuve, c'est-à-dire le sujet même de la discussion, il faut indiquer le motif qui l'a fait entreprendre.

5° En cinquième lieu, et pour que la clarté de la discussion et de l'objet qu'elle traite soit aussi complète que possible, il faut donner un exemple qui fasse encore mieux comprendre ce dont il s'agit entre les deux interlocuteurs. L'exemple, en effet, est un objet sur lequel tous les deux tombent d'accord en cherchant à s'instruire ensemble et en s'attachant, pour y parvenir, à des choses tout extérieures, toutes sensibles, ou littéralement, comme le dit le texte, toutes mondaines. Cet accord entre les deux adversaires sur un point de toute évidence ne peut avoir pour but que d'éclairer quelque autre point qui n'est pas évident.

6° Le sixième topique est l'assertion finale (*siddhânta*). La traduction de Colebrooke, qui l'appelle vérité démontrée, n'est peut-être pas fort exacte, et la nôtre paraît plus conforme à l'étymologie même, qui ne veut pas dire autre chose que *très-complète*. Siddhânta signifiera donc l'assertion définitive, où aboutissent tous les topiques antérieurs, et qui résume, avant de pousser la discussion plus loin, la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif de la discussion et l'exemple.

7° Le septième topique est l'énumération des cinq membres (*avâyava*) de l'assertion finale. Les cinq membres sont : la proposition, la raison, l'éclaircissement, l'application et la conclusion.

Les commentateurs, pour expliquer cette doctrine de Gotama, ont donné un exemple complet où les cinq membres de l'assertion sont ainsi disposés : 1° proposition : Cette montagne est brûlante; 2° cause ou raison : car elle fume; 3° éclaircissement : ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine; 4° application : de même la montagne est fumante; 5° conclusion : donc elle brûle, car elle fume.

C'est dans cette disposition systématique des membres de l'assertion que Colebrooke, et bien d'autres après lui, ont voulu voir le syllogisme; et ils ont prétendu par suite que le syllogisme

n'était pas seulement dans Aristote, mais qu'il était aussi dans l'Inde. Il suffit d'un examen même superficiel pour reconnaître qu'il n'en est rien. Le syllogisme, tel que l'a compris Aristote, créateur même de ce mot dans son acception spéciale, n'existe pas dans l'Inde. Le croire, c'est se tromper complétement, et c'est ne pas connaître suffisamment ni les monuments indiens ni le monument même d'Aristote, qui est plus facile à comprendre, sans un modèle qui l'ait inspiré, et qui reste profondément original.

8° Le huitième topique est le raisonnement supplétif, ou, comme le dit assez improprement Colebrooke, la réduction à l'absurde. Le raisonnement supplétif sert seulement, comme le prescrit Gotama, à faire connaître l'essence propre du sujet, déterminant l'action toute particulière qu'il exerce. Gotama n'a pas plus connu la réduction à l'absurde, telle que l'entend Aristote, qu'il n'a connu le syllogisme.

9° Le neuvième topique, c'est la conclusion, le jugement définitif (*nirnâya*). Après le raisonnement supplétif, qui confirme l'assertion formée des cinq membres réguliers et solides qui la constituent, il ne reste plus qu'une chose à faire pour clore le raisonnement entier : c'est de conclure et de se prononcer d'une manière définitive et absolue. Au delà de la conclusion, il ne peut plus rien y avoir, si ce n'est une polémique pour ou contre le raisonnement ainsi établi; mais ce raisonnement lui-même est clos et parfaitement terminé. On pourra le défendre contre les attaques des adversaires; on ne pourra le rendre ni plus complet ni plus démonstratif. Le nirnâya, ou conclusion, est donc le but auquel tendent les huit topiques antérieurs. C'est pour le former qu'ils se sont tous successivement et laborieusement réunis.

Les commentateurs ont, avec raison, séparé les neuf premiers topiques des suivants, et ils ont marqué ici la fin de la première partie de la première lecture du *Nyâya*. C'est comme une pause faite dans le duel dialectique qu'ont engagé les adversaires par leur discussion. L'un des adversaires a, pour ainsi dire, fait une première passe; c'est maintenant à l'autre de riposter.

C'est précisément à cet objet qu'est consacrée la seconde section de la première lecture.

10° La première attaque de l'adversaire qui conteste la vérité de l'assertion ou le dixième topique, c'est l'objection, thèse opposée à la thèse primitive, c'est-à-dire, en un seul mot, l'antithèse, formée comme l'assertion elle-même de cinq membres réguliers.

11° La controverse peut alors s'établir, et c'est le onzième topique.

12° L'adversaire qui n'est pas convaincu de sa défaite et qui ne l'avoue pas encore, essaye de chicaner; et, au lieu de faire une assertion régulière avec les cinq membres solidement fondés, il oppose des objections qui sont sans force tout aussi bien que sans régularité.

13° Il est contraint d'en venir alors au sophisme, c'est-à-dire, comme l'exprime le mot sanscrit dans son étymologie, à une apparence de raison, à une raison apparente (*hetvâbhâsa*). A la première vue, l'objection paraît sérieuse; mais, au fond, elle ne l'est pas. Elle semble être un motif de discussion véritable; mais, à y regarder de près, ce n'en est pas un; il est seulement plausible, et disparaît bientôt devant un examen un peu plus attentif. Gotama distingue cinq espèces de sophismes : l'inconsistant, le contradictoire, le sophisme de sujet identique, le sophisme de démonstration identique, et, enfin, le sophisme inopportun, c'est-à-dire qui applique à un certain moment, à un certain temps ce qui ne convient qu'à un autre.

14° L'adversaire ne se contente pas des chicanes ni des sophismes, il peut aller plus loin; il peut aller jusqu'à la fraude, jusqu'au mensonge. Gotama distingue trois espèces de fraudes ou de ruses : la ruse verbale, qui ne porte que sur les mots; la ruse par ressemblance, passant d'un objet à un autre objet qui paraît identique sans l'être réellement; enfin, la ruse elliptique, qui, lorsque la discussion s'applique à la qualité d'une chose uniquement, laisse ignorer si la chose même existe, et si au fond on ne discute pas sur une chimère, au lieu de discuter sur une réalité.

15° Le quinzième topique, c'est la réponse futile. L'adversaire a vu toutes ses fraudes déjouées, il n'ose plus en essayer de nouvelles, et il se borne, dans son trouble, à faire une réponse qui n'en est pas une; car elle se réfute elle-même en joignant par des rapports qui se détruisent réciproquement le dissemblable au dissemblable. Les distinctions vraies des choses ont alors disparu pour l'interlocuteur malheureux, qui se contredit et se suicide.

16° Il s'est ainsi donné le dernier coup et se réduit au silence, parce que la méprise énorme qu'il vient de commettre ne lui permet plus de reprendre la parole, et qu'il vaut mieux encore pour lui s'avouer vaincu en se taisant, que de continuer une lutte où il se déshonore. Le seizième topique, c'est le *nigrahasthana*, le silence d'un homme à bout d'arguments, qui ne peut plus *saisir* un seul motif de discussion, et qui s'arrête immobile et stupéfait dans sa honte et dans son impuissance.

Ainsi parti de l'antithèse, de l'objection qui portait, sans cependant détruire la thèse primitive, l'adversaire est arrivé en quelques pas, et malgré ses efforts, à se perdre lui-même dans des réponses qui n'ont plus de sens, et qui le rendent muet devant son interlocuteur victorieux.

Telle est la seconde section de la première lecture du *Nyâya*; réunie à la première section, elle forme toute la partie dogmatique de la dialectique indienne.

Voici donc à peu près l'ensemble du système de Gotama :

La discussion, quel que soit d'ailleurs le sujet sur lequel elle s'engage, se compose, dans toute son étendue, de deux parties bien distinctes : la position du raisonnement et la défense du raisonnement posé.

D'abord, il faut établir l'assertion qui doit servir de champ clos à la lutte dialectique. On doit procéder en ceci avec le plus grand soin et la prudence la plus lente. Il s'agit de poser les bases solides sur lesquelles seules le raisonnement entier doit se fonder. Si l'on veut qu'il devienne victorieux après avoir résisté aux attaques de ses adversaires, on ne saurait apporter trop d'attention à le construire.

Il faut donc commencer par faire connaître l'autorité sur laquelle on compte appuyer l'assertion. Est-ce des sens, est-ce de l'inférence, est-ce de la comparaison ou du témoignage, de l'écriture ou des hommes, qu'elle emprunte sa légitimité? Ce sont là les quatre colonnes qui la peuvent soutenir, et chacune d'elles prise à part est assez forte pour la porter. L'assertion étant ainsi établie sur ces bases légitimes, dont il faut avant tout spécifier la nature, les objets qu'elle peut embrasser sont au nombre de douze, c'est-à-dire que ces douze classes renferment les matériaux de la connaissance humaine. Mais une base solide de discussion et un objet qui repose sur cette base, sont loin encore de composer l'édifice entier de la dialectique. Comme il peut

s'élever des doutes sur l'objet de l'assertion, sur l'autorité qui la légitime, il faut d'abord dissiper ces doutes en séparant distinctement l'objet de la preuve de tout ce qui pourrait être pris pour lui, de tout ce qui lui ressemble. Ensuite, on explique la discussion en en donnant les motifs, et on la rend parfaitement claire en citant à l'appui des exemples de toute évidence. Les doutes une fois écartés, cet objet bien nettement compris, il faut poser l'assertion dans toute son étendue, en la développant dans les cinq membres qui la composent selon toutes les règles. De plus, il faut démontrer, par une sorte de réduction à l'absurde, que l'assertion ne peut être autre qu'on la présente, sous peine de tomber dans une impossibilité patente. Une fois qu'on a donné ce dernier appui à l'assertion, il ne reste plus qu'à la formuler de la manière la plus claire et la plus précise, et qu'à en former une conclusion et comme une décision judiciaire.

Si l'on a soigneusement observé toutes ces prescriptions de la science; si, montrant d'abord l'autorité qu'on invoque, on est arrivé, sans omettre aucun des degrés nécessaires, à présenter l'assertion dans tout son jour, entourée de toutes les garanties de forme qu'elle doit offrir, on a dès lors appuyé le raisonnement sur des fondements inébranlables.

Que l'adversaire, en effet, vienne l'attaquer; qu'il recoure même, s'il le veut, à des armes moins loyales, la chicane, le sophisme, le mensonge même, il n'en sera pas moins vaincu. Contre cette assertion qu'il ne peut ébranler, il verra bientôt échouer ses efforts impuissants. Il se perdra lui-même dans des réponses qui n'auront plus de sens; il arrivera, de confusion en confusion, à mêler les choses les plus dissemblables, à se contredire; et, dans sa honte, il avouera sa défaite par le silence inévitable auquel il sera lui-même réduit. La discussion alors est épuisée, elle est close; l'assertion élevée avec tant de peine est demeurée triomphante; l'ennemi n'a pu la renverser, tant étaient solides les autorités qui l'appuyaient, tant étaient vigoureux les membres dont elle était formée! La lutte dialectique s'est terminée par une éclatante victoire. L'ennemi est vaincu; car il est muet.

Ajoutez que, dans la croyance indienne, la victoire obtenue par les procédés réguliers porte avec elle une récompense plus haute encore. Comme la béatitude est promise à ceux qui connaissent les seize topiques de Gotama, à plus forte raison est-elle assurée à ceux qui savent les bien employer, qui savent les employer au service de la vérité. En offrant à la recherche du vrai un prix aussi élevé, le plus grand des prix, la dialectique indienne n'a pas seulement accru son influence, elle a placé la science sous une protection divine; et, dans ce pays où, de temps immémorial, la religion et la philosophie se sont mêlées pour ne se séparer jamais, on sait tout ce qu'un tel appui doit avoir eu de puissant et de fécond.

Telle est l'exposition de la première lecture du *Nyâya;* c'est la partie dogmatique du système. Reste, en outre, la partie polémique, qui est beaucoup plus longue, puisqu'elle l'est à peu près sept fois autant que l'autre; mais le temps n'est pas encore venu pour nous de pouvoir étudier et bien connaître cette partie du *Nyâya*. La polémique ne se comprend entièrement que lorsque l'on connaît les arguments contradictoires des deux interlocuteurs. Gotama défend ses principes contre les principes opposés des autres écoles; il prévient les objections dont les seize topiques de sa dialectique peuvent être l'objet. Mais pour bien entendre le sens de ses réponses, il faudrait savoir précisément ce à quoi il répond. L'étude de la philosophie sanscrite est encore trop peu avancée pour qu'il soit prudent d'entrer déjà dans une carrière qui, même pour la philosophie grecque, offre encore tant de difficultés. Colebrooke n'a pas même songé à mentionner cette seconde partie du *Nyâya*. Nous nous bornons, pour notre part, à l'indiquer, en montrant les raisons toutes-puissantes qui nous empêchent de l'aborder aujourd'hui. Qu'il suffise ici de dire que Gotama, fidèle à sa propre méthode, y reprend un à un les seize topiques énumérés dans son premier soûtra ou axiome, et qu'il les défend d'après les règles qu'il a tracées lui-même et qu'il observe scrupuleusement.

Il faut donc laisser de côté cette partie inabordable du *Nyâya;* mais le système qui vient d'être exposé est assez original et assez important pour mériter une appréciation particulière. Il importe d'autant plus de le faire avec soin, qu'on a prétendu, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, qu'Aristote avait emprunté sa logique à l'Inde. Il faut, en jugeant le *Nyâya*, faire voir que cette assertion n'a pas le moindre fondement, et bannir cette erreur de l'histoire de la philosophie, où elle a pris une sorte d'autorité qui n'est pas encore détruite, toute fausse qu'elle est.

La logique, comme les Grecs l'ont entendue, comme Aristote l'a fondée, se compose de deux parties distinctes : dans la première, la science trace, par la plus profonde et la plus délicate analyse, les lois fondamentales du raisonnement : c'est ce qu'Aristote a fait dans les quatre premiers traités de l'*Organon :* les *Catégories*, l'*Herménéia*, les *Premiers Analytiques* et les *Derniers Analytiques*, qui partent des éléments du raisonnement, c'est-à-dire des mots isolés, et s'élèvent jusqu'à la démonstration. Dans la seconde de ses parties, la logique quitte la science proprement dite; et, montrant les applications de la science, elle passe à la pratique, à la discussion, à l'art qu'Aristote a nommé la dialectique. Il a consacré à cette seconde partie de la logique les deux traités des *Topiques* et des *Réfutations des sophistes*.

L'analytique, pour prendre le langage d'Aristote et même celui de Kant, est donc la partie supérieure de la logique; la dialectique n'en est que la partie inférieure, quoique fort importante encore et la plus utile, parce qu'elle est la plus applicable des deux. Du reste, la dialectique, toute secondaire qu'elle est, n'en conserve pas moins, comme l'analytique, le caractère spécial qui en fait une science. Comme l'analytique, elle ne s'occupe que des formes mêmes de la pensée, sans s'occuper en rien des objets extérieurs auxquels la pensée peut s'appliquer. Entre la dialectique et l'analytique il n'y a qu'une différence de degré et non point une différence d'espèce. Elles sont des sciences logiques l'une et l'autre, à ce titre, qu'elles sont également générales et formelles. Seulement, l'une porte l'analyse plus loin que l'autre; et, peu satisfaite de l'apparence, elle pousse jusqu'aux lois mêmes de cette apparence; de ce qui est, elle va jusqu'à ce qui doit être; et voilà pourquoi l'analytique arrive au certain, au démontré, tandis que la dialectique, s'arrêtant à moitié route, se contente du probable, que viennent même parfois obscurcir pour elle les fraudes et les erreurs de la sophistique.

Si telles sont bien les deux parties principales de la logique, si tels sont bien les rapports qui les unissent et rendent l'une fort supérieure à l'autre, il s'ensuit que le *Nyâya* n'est que de la dialectique, c'est-à-dire que le *Nyâya* ne comprend que la partie la moins sérieuse de la logique, la moins profonde et la moins certaine.

Gotama n'a jamais connu la logique telle que l'a entendue la philosophie grecque, et, sur les pas de la philosophie grecque, toute la philosophie moderne. Dans les règles de la discussion telles que les a tracées Gotama, les recevant selon la tradition nationale de Brahma lui-même, son beau-père, et telles qu'elles dominent aujourd'hui même dans toutes les écoles, l'Inde a vu toutes les lois du raisonnement sans exception, et elle nomme cette théorie le *Nyâya*. Les Darsanas, autres que le Darsana Neiyâyika, ont bien étudié aussi certaines parties de la logique; ils ont bien essayé d'en faire des théories systématiques; mais aucune de ces théories n'a égalé ni en autorité ni en profondeur celle du *Nyâya*, tout imparfaite qu'elle est. Si donc le *Nyâya* n'est pas, à vrai dire, de la logique; s'il n'est que de la dialectique, de la topique, on peut avancer que l'Inde n'a jamais possédé la science logique.

Cela ne veut pas dire que le *Nyâya*, indépendamment de sa valeur historique, qui est incontestable, n'ait point de valeur scientifique; seulement, il ne faut pas se méprendre sur la nature de cette doctrine. Parler de la logique indienne comme on parle de la logique d'Aristote ou de celle de Kant, c'est faire une confusion complète de mots. Si le *Nyâya* est de la logique, l'*Organon* n'en est pas, et la *Critique de la raison pure* en est tout aussi peu. Il faut distinguer soigneusement trois choses aussi différentes, et ne pas les réunir sous un nom commun qui ne convient pas également à chacune d'elles.

Ainsi donc, la première et l'une des plus graves observations qu'on puisse faire sur le caractère général du *Nyâya*, c'est que ce n'est point là de l'analytique; que, par conséquent, la science de la logique, la science du raisonnement, est restée inconnue à la philosophie indienne, et que si la philosophie possède dès longtemps cette science et la compte pour l'une de ses branches principales et l'une de ses parties constitutives, c'est du monde occidental, de la Grèce, qu'elle a reçu la lumière que l'Inde n'a pas su jadis trouver.

Ce fait doit prendre une immense gravité aux yeux de la philosophie de l'histoire.

Le *Nyâya* n'a connu ni les catégories, ni la théorie de la proposition, ni surtout la théorie du syllogisme, malgré ce qu'en a prétendu Colebrooke. Des quatre parties essentielles de la logique, celle que le *Nyâya* paraît avoir le mieux comprise, c'est la démonstration. Le système des seize topiques de Gotama n'est, dans son ensemble, qu'un essai de la théorie de la démonstration; mais la démonstration, telle que l'entend Gotama, est superficielle, instable, et n'a rien de cette rigueur et de cette certitude que la science lui demande et qu'y ont introduites d'autres théories que la sienne. La démonstration de Gotama est tout au plus une démonstration dialectique, c'est-à-dire simplement probable; ce n'est pas la démonstration logique telle que la philosophie la connaît, depuis les *Derniers Analytiques* d'Aristote.

Mais si le *Nyâya* n'est pas véritablement et dans son ensemble un système de logique, il ne s'ensuit pas qu'il ne contienne point absolument de logique. Il en renferme, au contraire, quelques parcelles fort graves, quoique très-peu nombreuses; et, chose remarquable, incomplet comme il l'est sous le rapport de la science, il présente certaines théories qui peuvent paraître, si ce n'est plus indispensables, du moins fort utiles, et qui ont échappé au coup d'œil si sagace, si profond et si vaste du philosophe grec. Telle est la théorie de la preuve ou, pour parler le langage de notre philosophie moderne, la théorie du criterium. En plaçant à la tête de sa dialectique une théorie de la certitude, Gotama s'est montré plus sage et peut-être même plus vraiment philosophe qu'Aristote. En établissant avec toute l'autorité d'une parole qui devait faire loi pendant des siècles, que l'homme a quatre sources légitimes de connaissance, il a fondé un inébranlable dogmatisme, et par là il a préservé la philosophie indienne de bien des faux pas que la philosophie grecque n'a pas toujours su éviter.

Mais, quoi qu'il en soit de ce mérite très-réel du *Nyâya* et de quelques autres qu'il serait facile d'y signaler encore, il faut dire que le caractère général du *Nyâya*, c'est d'être un système de dialectique qui présente des règles utiles à la discussion, destinées à en diriger le cours, et capables, jusqu'à un certain point, de le faire avec succès et sûreté. Mais ces règles, indépendamment de quelques aperçus fort profonds, sont, en général, superficielles et s'arrêtent aux dehors les plus extérieurs de la discussion.

On doit voir maintenant la réponse qu'il faut faire à cette question, souvent posée, et qui le sera peut-être encore: Le *Nyâya* a-t-il inspiré l'*Organon*? Est-ce l'Inde qui a enseigné la logique à la Grèce? On peut, sans la moindre hésitation, se prononcer et dire: La Grèce ne doit rien à l'Inde; l'*Organon* et le *Nyâya* sont aussi distincts l'un de l'autre, aussi étrangers l'un à l'autre, que le Gange est distinct de l'Eurotas, que l'Himâlaya l'est du Pinde. Réciproquement l'Inde ne doit absolument rien à la Grèce, et le *Nyâya* est dans son genre tout aussi original, si ce n'est tout aussi profond, que l'*Organon* peut l'être. L'Inde, qui n'a rien donné à la Grèce, ne lui doit non plus, absolument rien. La tradition, rapportée par William Jones, n'est pas soutenable, et elle tombe devant l'évidence des faits. Le *Nyâya* et l'*Organon* n'ont aucun rapport, et si l'on a parlé de leur ressemblance, c'est qu'on ne connaissait ni l'un ni l'autre, et qu'on jugeait sans avoir jamais vu les pièces du procès. Colebrooke n'a pas dit un seul mot de cette assertion étrange qui accusait Gotama ou Aristote de plagiat. Cependant il appartenait à un homme tel que lui de décider cette question, en donnant à la solution, quelle qu'elle fût, le poids de son autorité. L'auteur de cet article a essayé de résoudre ce problème dans un mémoire inséré dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, et voici comment se termine ce mémoire ou la première partie du *Nyâya*, traduite du sanscrit, a été analysée point par point et jugée: « A comparer l'*Organon* et le *Nyâya*, on n'aperçoit entre eux absolument que des différences; et le seul lien qui les unisse est celui même qui unit les productions les plus diverses de l'intelligence, l'identité de l'esprit humain et des besoins qui sans cesse le travaillent. Gotama comme Aristote, l'Inde comme la Grèce, voulurent se rendre compte du raisonnement; mais la première tentative a été, comme elle devait être, infiniment incomplète, infiniment moins profonde que la seconde. Gotama s'est arrêté à la surface; Aristote a pénétré jusque dans l'essence du raisonnement, dont il a reconnu les lois nécessaires et immuables. Entre le *Nyâya* et l'*Organon* la distance, au point de vue de la science et de la philosophie de l'histoire, est au moins aussi grande qu'entre l'*Organon* et la *Critique de la raison pure*.

« D'ailleurs, pour expliquer la composition de l'*Organon*, toute merveilleuse qu'elle est, il n'est pas besoin de sortir de la Grèce. Les sophistes et Platon ont fourni plus de matériaux à Aristote, que le *Nyâya* parfaitement traduit, texte et commentaires, explique, développe, pour son

usage, par les plus savants des brahmanes, n'aurait pu lui en donner. Il faudrait certainement plus de génie et d'efforts pour tirer les *Analytiques* du *Nyâya*, que pour les tirer de l'esprit humain lui-même. Aristote, précédé des études si profondes de l'école d'Élée sur certaines questions où la logique était virtuellement engagée, soutenu par les travaux récents et si divers des sophistes sur le langage et l'art de la parole, instruit surtout par les études si simples et si vraies de Platon sur les éléments généraux et les conditions essentielles de la science, éclairé par les longues leçons et le commerce d'un tel maître, favorisé enfin par son génie personnel, Aristote a pu fonder son inébranlable système sans autre secours que ceux-là. Le *Nyâya*, si Aristote l'eût connu, aurait bien pu exciter sa curiosité, mais certes il ne lui eût rien appris. »

L'auteur de ce mémoire, qui est en même temps l'auteur de cet article, termine par ces trois conclusions qui résument tout son travail sur le *Nyâya* :

1° L'auteur et la date du *Nyâya* sont historiquement inconnus. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons à cet égard que des traditions fabuleuses, et la critique n'a pu les ramener encore à une origine vraisemblable.

2° Le *Nyâya* n'est point, à proprement parler, de la logique ; ce n'est que de la dialectique, superficielle, bien que fort ingénieuse, qui présente une théorie peu complète de la discussion, et qui n'a pas pénétré jusqu'au raisonnement, à ses principes vrais, à ses éléments essentiels.

3° Enfin, le *Nyâya* n'a rien de commun avec l'*Organon*, qu'il n'a point inspiré ; selon toutes les probabilités, le *Nyâya* est beaucoup plus ancien que l'*Organon*, et il l'a précédé de plusieurs siècles chez un peuple qui a donné au peuple grec toutes les origines de la langue dans laquelle l'*Organon* a été composé.

On peut consulter, sur le *Nyâya*, l'analyse de Colebrooke, t. Ier des *Miscellaneous essays*, p. 261 et suiv., la traduction et l'analyse de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, p. 147 et suiv., et enfin, le texte sanscrit, imprimé à Calcutta en 1828, in-8, sous le titre *Nyâya-Soûtra-Vritti*. Voy. aussi, dans ce Dictionnaire, les articles GOTAMA, PHILOSOPHIE INDIENNE, et SYLLOGISME. B. S.-H.

O, dans les termes de convention adoptés par l'école pour désigner les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions particulières et négatives. X.

OBJECTIF, SUBJECTIF. Il est impossible de donner une définition exacte de ces deux termes sans les rapprocher l'un de l'autre et sans les réunir, en quelque sorte, dans une même pensée. Tout acte de l'intelligence, soit une idée, un jugement, un raisonnement, ou une perception, supposant nécessairement deux conditions : l'esprit même dans lequel cet acte s'accomplit et qui en a la conscience, et la chose qu'il affirme, qu'il nie ou qu'il nous représente, on a appelé le premier du nom de *sujet* (*subjectum*, littéralement traduit du grec ὑποκειμένον, ce qui est placé dessous, la substance de la pensée) et la seconde du nom d'*objet* (*objectum*, de *objicere*, ce qui est placé devant nous). Mais ce n'était pas assez de ces deux mots pour la précision de l'analyse philosophique : on est convenu d'entendre par *subjectif* tout ce qui appartient au sujet, tout ce qui détermine sa nature et son existence, et par *objectif* tout ce qui est dans les mêmes rapports avec l'objet.

On conçoit que la distinction renfermée dans ces termes se soit présentée à l'esprit humain dès les premiers pas qu'il a faits dans la logique, dès qu'il a commencé à réfléchir sur lui-même, et à chercher dans sa propre conscience les moyens de discerner l'erreur d'avec la vérité. Elle apporta nécessairement avec elle un doute terrible, une question de vie et de mort pour la pensée humaine : les objets que nous croyons connaître, esprits ou corps, êtres ou qualités, substances ou rapports, existent-ils véritablement, et si ils existent sont-ils conformes aux idées qui nous les représentent et aux jugements que nous en portons d'après les lois de notre intelligence? Ce problème se trouve déjà, non pas discuté, mais agité ou du moins formellement énoncé par les sophistes. Protagoras enseigne que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que nous ne savons pas ce que sont les choses en elles-mêmes, que nous ne les jugeons que par rapport à nous ou d'après les sensations qu'elles nous font éprouver. La même idée était exprimée par Gorgias sous une autre forme. L'être, disait-il, ou la vérité est inaccessible à notre pensée : car, s'il en était autrement, la pensée devrait être semblable à l'être, ou plutôt elle serait l'être lui-même. Mais si la pensée et l'être sont confondus, toute pensée est vraie ; il n'y a pas de différence entre la vérité et l'erreur ; s'ils sont séparés, aucune pensée n'est vraie ; car aucune ne ressemble à ce qui est. L'abîme que les sophistes cherchaient à creuser, dans l'intérêt de l'art, entre les deux termes de la connaissance, a été fermé pour un moment par l'idéalisme de Platon et le dogmatisme d'Aristote ; mais il a été rouvert par le scepticisme d'Ænésidème et de la nouvelle Académie. On sait qu'Ænésidème, attaquant le principe de causalité dix-huit siècles avant Hume et avant Kant, par les arguments réunis de ces deux philosophes, arrive à cette conclusion : que la relation de cause à effet n'est qu'une simple condition de notre intelligence, une simple loi de notre esprit ; qu'elle n'existe pas dans la nature des choses. Arcésilas et Carnéade soutenaient contre les stoïciens, que nous n'avons aucun moyen de distinguer entre la représentation vraie et la représentation fausse, c'est-à-dire celle qui répond exactement à la nature des êtres et celle qui est dans notre esprit seulement.

Mais si la distinction du subjectif et de l'objectif, avec les doutes qu'elle a provoqués sur la légitimité de nos connaissances, se montre déjà dès la plus haute antiquité philosophique, il n'en est pas de même des termes dans lesquels elle est exprimée. Le mot que nous traduisons par *sujet* (ὑποκειμένον) n'avait point pour les philosophes grecs, ou du moins pour Aristote qui l'a employé le premier, le même sens que pour nous. Il signifiait la substance entièrement passive et inerte, le *substratum* indéterminé auquel la forme vient s'appliquer comme le cachet s'imprime dans la cire. Le sujet par excellence, le sujet pur de toute forme et de toute qualité, c'était la matière première ou la simple possibilité d'être. Quant aux deux éléments indispensables de la connaissance, ils étaient appelés bien plus justement, selon le point de vue où l'on se plaçait, l'intelligence (νοῦς) et l'intelligible (νοητός), ou la sensation (αἴσθησις) et le sensible (αἰσθητόν). Il faut aller jusqu'à la scolastique pour trouver les mots *sujet* et *objet*, *subjectif* et *objectif*, employés comme des termes d'un même rapport. Mais, au lieu du sens métaphysique, absolu, que nous y attachons aujourd'hui, celui de la pensée et de la réalité, ils n'avaient qu'un sens logique ou purement relatif. Ainsi l'âme, en tant qu'elle pense, était considérée comme sujet ; en tant qu'elle est pensée ou se

soumet à ses propres investigations, elle était considérée comme objet. Personne ne songeait à la diviser d'avec elle-même. Quant à la manière dont l'âme représente les autres êtres, cette difficulté était résolue par l'hypothèse des *espèces intentionnelles* et des entités intermédiaires, sensibles ou intelligibles. Voy. Espèces.

Dans la langue de Descartes, la *réalité objective* n'est que le moindre degré de la réalité; c'est celle de l'idée seule, ou de la chose en tant qu'elle n'est considérée que dans la pensée. « Par la réalité objective d'une idée, j'entends, dit-il (*Réponses aux secondes objections*, § 59), l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée; car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est *objectivement* ou *par représentation* dans les idées mêmes. » La réalité proprement dite, celle de l'objet même que nos idées nous représentent, quand cet objet est tout à fait conforme à nos idées, se nomme la réalité *formelle* ou *actuelle*. Ainsi le soleil est dans notre pensée *objectivement*; il est dans la nature *actuellement* ou *formellement*. Enfin, une troisième forme de la réalité, désignée sous le nom de réalité *éminente*, c'est une existence supérieure tout à la fois à l'idée et à l'objet, et qui possède en puissance ce qui est de fait dans les deux réalités précédentes (*ubi supra*, § 60). Pour les rapports qui existent entre l'esprit et les choses, Descartes établit une distinction entre l'âme et les autres objets de nos connaissances. L'âme se connaît directement elle-même par la perception du sens intime, *cogito, ergo sum;* elle saisit du même coup son existence et son essence. Les autres objets nous sont connus par des idées; mais ces idées sont vraies, de quelque source qu'elles viennent, à la condition de l'évidence, parce que l'évidence est le signe qu'elles ne sont pas notre œuvre, mais l'expression fidèle de la nature des choses : car, ainsi qu'il l'assure (*Principes de la philosophie*, 1re partie, § 18), « il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. »

Après Descartes vient Kant, qui, sondant dans toute sa profondeur le problème de la connaissance ou des rapports de l'existence avec la pensée, a donné, à la distinction du subjectif et de l'objectif et aux mots qui l'expriment, ce sens absolu, et, si l'on peut parler ainsi, radical, que nous y attachons à présent. Pour lui, en effet, le sujet ce n'est pas l'âme, ce n'est pas la personne humaine, soit qu'on la considère comme spirituelle ou comme matérielle; ce n'est aucun être, enfin, mais un fait indéfinissable, existant on ne sait où, ni pourquoi, la pensée ayant conscience d'elle-même. Le *je pense* qui accompagne toutes nos perceptions et tous les actes de notre entendement, voilà, selon Kant, ce que nous appelons notre *moi*. Ce que nous prenons pour des idées nécessaires et absolues, ce sont simplement les lois et les formes de cette pensée, ou l'ordre dans lequel elle dispose les divers phénomènes de la sensibilité, autre fait que nous ne savons à quoi rattacher. L'objet, ou comme on l'appelle encore, *la chose en soi* (*das ding an sich*), c'est ce que nous admettons au delà et indépendamment de ce double fait, nous voulons dire la sensibilité et la pensée. Mais existe-t-il véritablement rien de semblable? Nous n'avons en nous, ou plutôt il n'y a dans notre intelligence et dans nos sens, aucun moyen de le savoir. C'est à ce degré d'exagération que le père de la philosophie critique a conduit la distinction, déjà connue avant lui, du sujet et de l'objet, ou le dualisme inévitable de la pensée humaine. On conçoit que cet excès de l'analyse a dû provoquer un excès contraire; et, en effet, l'école philosophique, qui a succédé en Allemagne à celle de Kant, a substitué au divorce de l'être et de la pensée, ou de l'esprit humain et de la nature, l'identité absolue de ces deux choses au sein de l'infini. Quant au fond des questions que soulève la distinction des deux termes de la connaissance, nous n'avons pas à nous en occuper ici (voy. Certitude, Raison, Scepticisme); car nous n'avons voulu qu'indiquer les différents points de vue sous lesquels cette distinction s'est présentée à l'esprit humain, et les mots qui ont servi à la traduire dans le langage.

OBLIGATION, voy. Devoir.

OBSERVATION, voy. Expérience, Méthode.

OCCAM, voy. Ockam.

OCCASIONNELLES, voy. Causes occasionnelles.

OCELLUS, surnommé Lucanus, du pays qui lui a donné naissance, la Lucanie, aujourd'hui la Basilicate, dans le royaume de Naples, florissait dans le ve siècle avant l'ère chrétienne, et fut un disciple immédiat, par conséquent un contemporain de Pythagore. Deux lettres citées par Diogène Laërce (liv. VIII, ch. LXXX et LXXXI) et d'une authenticité très-problématique, parce qu'elles ne sont confirmées par aucun autre témoignage, sont les seuls documents que nous possédons sur ce philosophe. Dans la première de ces lettres, Archytas annonce à Platon qu'il lui envoie quatre ouvrages d'Ocellus, qu'il a réussi à se procurer dans la patrie et auprès des descendants de ce vieux pythagoricien; il promet de lui faire parvenir les autres dès qu'il les aura. Dans la seconde lettre, Platon exprime à Archytas sa reconnaissance pour les précieux manuscrits qu'il en a reçus et l'admiration qu'il éprouve en les lisant. Il trouve que l'auteur n'a pas dégénéré de ses ancêtres; car il le tient pour un descendant de ces Troyens qui, obligés de s'expatrier avec leur roi Laomédon, se réfugièrent à Myra, dans la Lycie, et passèrent de là dans la Grande-Grèce. Voilà tout ce que cette correspondance nous apprend sur la personne d'Ocellus. Mais quels étaient ces quatre ouvrages que le philosophe de Tarente a réunis avec tant de peine? L'un traitait de la législation (Περὶ νόμου), l'autre de la royauté (Περὶ βασιλείας), le troisième de la sainteté (Περὶ ὁσιότατος), et le quatrième de la génération ou de la nature de l'univers (Περὶ τᾶς τῶ παντὸς γενέσιος). Nous possédons, sous ce dernier titre, qui lui-même pourrait bien être imaginaire, un écrit qu'on n'a pas craint d'attribuer à Ocellus, et qui a été jusqu'à la fin du dernier siècle un objet de vénération pour les savants et les philosophes; mais il suffit de la moindre familiarité avec les règles de la critique, pour qu'on y reconnaisse à l'instant même une de ces falsifications dont la philosophie grecque a été si féconde à l'époque de sa décadence. Comment supposer, en effet, qu'il ait existé dans l'antiquité un monument comme celui-là, un ouvrage du ve siècle avant l'ère chrétienne, écrit en quelque façon sous la dictée de Pythagore, qui n'est pas nommé une seule fois, dont il n'existe pas la moindre trace dans les œuvres de Platon et d'Aristote, quand nous voyons ces deux philosophes, surtout le dernier, si attentifs à toutes les opinions de leurs devanciers? Philon le Juif, Proclus, Syrianus, voilà les auteurs qui ont lu le prétendu traité d'Ocellus. Quelle confiance accorder après cela aux deux lettres citées par Diogène Laërce, et aux deux textes de Stobée (*Eclogæ physicæ*, lib. I, c. XVI et XXIV), dont l'un est un résumé en dialecte dorique, du premier chapitre de l'ouvrage

qui est entre nos mains; dont l'autre nous est donné pour un fragment du *Traité de la législation?* C'est bien pis si l'on interroge le livre lui-même. Langage et doctrine, il est presque tout entier péripatéticien. On y reconnaît du premier coup d'œil la physique d'Aristote, à laquelle vient se joindre le panthéisme matériel des stoïciens avec quelques rares éléments de la morale de Pythagore : éclectisme informe et mutilé, où les dogmes les plus essentiels de l'école italique, les nombres, l'harmonie, la monade, la métempsychose, la situation du soleil au centre du monde, ne sont pas même mentionnés. Au reste, voici une analyse sommaire de cet écrit, qui ne comprend que quatre chapitres. Le premier chapitre traite de l'univers en général; le second, de la composition de l'univers ou des éléments dont il est formé; le troisième, de l'origine de l'homme; le quatrième, de ses devoirs, principalement dans le mariage.

L'univers en général (τὸ πᾶν) n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin : d'abord parce que, selon la maxime des anciens, rien ne naît du néant et ne peut s'y absorber; ensuite, si le monde avait commencé et s'il était destiné à périr, nous assisterions à un mouvement de perfectionnement ou de décadence, ce qui n'a pas lieu; enfin, l'univers, c'est-à-dire le tout, ne peut être en rapport qu'avec lui-même, tandis que les parties dont il est formé ont besoin les unes des autres. Si l'univers ne peut être en rapport qu'avec lui-même, il est sa propre cause, il se suffit, il est éternel et parfait par lui-même (ἀΐδιος καὶ αὐτοτελὴς ἐξ ἑαυτοῦ). En effet, les premiers corps qui entrent dans sa composition, c'est-à-dire les astres, sont éternels et invariables. Les corps du second ordre, autrement nommés les éléments, ne font que changer de forme en tournant toujours dans le même cercle : le feu se convertit en air, l'air en eau, l'eau en terre et réciproquement. Le monde tout entier est d'une forme sphérique. Or, la sphère, partout égale et semblable à elle-même, n'a ni commencement ni fin.

L'univers, à la première vue, se divise en deux grandes parties : l'une éternelle et immuable : c'est le ciel ou l'ensemble des corps célestes; l'autre soumise au changement et à la génération : c'est ce qui se trouve au-dessous de l'orbite de la lune, ou le monde sublunaire Cette seconde partie seule peut se décomposer en trois principes : 1° la matière indifférente à toute forme (ὕλη, τὸ πανδεχές) ou l'être sensible en puissance; 2° la forme ou les qualités contraires (ἐναντιώσεις) par lesquelles la matière passe alternativement, et qui sont le chaud, le froid, le sec et l'humide; 3° les corps élémentaires constitués par la réunion des deux principes précédents, à savoir : le feu, l'air, l'eau, la terre. Aux quatre qualités premières que nous venons d'énumérer, l'on ajoute douze qualités secondaires divisées en trois séries; ce qui fait en tout le nombre seize, ou le carré de quatre, en l'honneur, sans doute, de la tétrade pythagoricienne. Ces seize qualités se partagent entre les quatre éléments, qui se transforment, comme nous venons de le dire, les uns dans les autres, de telle sorte, que le feu et la terre forment toujours les extrêmes, l'eau et l'air les moyens. La cause de ces changements, c'est la partie invariable de l'univers qui peut être regardée comme un principe actif et divin; la partie variable est un principe passif et mortel. Mais ces deux principes sont purement relatifs, l'univers est un tout indivisible.

L'univers étant éternel et nécessaire, ses parties essentielles, et, par suite, les formes générales, les espèces vivantes qu'il renferme dans son sein sont douées des mêmes attributs L'espèce humaine n'a donc tiré son origine ni de la terre, ni des animaux, ni des plantes. Comme le monde tout entier, elle a toujours été et sera toujours. Elle occupe sur la terre le même rang que les démons dans l'air et les dieux dans le ciel : le rang que lui donne sa supériorité.

Si l'espèce humaine est impérissable, les individus dont elle se compose sont mortels; voilà pourquoi elle a besoin de se renouveler et de se reproduire. L'union des sexes a donc pour fin, non le plaisir, mais la perpétuité de l'espèce, et doit être réglée par le mariage; car il ne faut pas que l'homme ressemble à la brute, dont l'instinct est la seule loi. Le mariage doit être conforme aux règles de la sainteté. L'auteur se plaint de ce que, dans le choix d'une épouse, on n'a égard qu'à la fortune et à la naissance, au lieu de rechercher la convenance de l'âge, de l'esprit et des goûts. De là, dit-il, la discorde dans le ménage, puis dans la cité. Le bon ordre dans l'État a pour condition le bon ordre dans la famille, et l'ordre de la famille repose, non-seulement sur l'harmonie des époux, mais sur l'éducation des enfants. Il faut élever les enfants dans la vertu, dans le travail, dans la sobriété, dans la tempérance, dans l'innocence des idées et des mœurs.

Le livre *la Nature de l'univers* a été imprimé pour la première fois à Paris, par Conrad Néobar, in-4, 1539. François Chrétien, médecin de François Ier, le traduisit le premier en latin, in 8, Lyon, 1541. Une seconde édition en a été donnée par Guillaume Morel, in-8, Paris, 1555, et une seconde traduction par Louis Nogarola, in-8, Venise, 1559; ou plutôt par Jean Boscius Lonæus, in-8, Louvain, 1554. A ces éditions en succédèrent plusieurs autres : celles de Vizzanius, in-4, Bologne, 1645; celle de Gale, dans les *Opuscula mythologica, ethica et physica;* celle du marquis d'Argens, avec des commentaires et une traduction française, pet. in-8, Berlin, 1662; celle de l'abbé Batteux, également avec une traduction française et des notes, in-8, Paris, 1768; celle de Rudolphe, in-8, Leipzig, 1801; enfin, une traduction allemande avec des notes, par Bardili, dans le *Recueil philosophique de Fulleborn*, 10e cahier.

OCKAM (Guillaume d'), ou plutôt Frère Guillaume, né dans le bourg d'Ockam, de la province de Surrey, est à bon droit considéré comme un des plus éminents docteurs de l'école franciscaine. Ayant quitté le lieu de sa naissance, il vint à Paris et fut un des auditeurs de Duns-Scot. C'est tout ce qu'on apprend sur les premières années de sa vie; mais aussitôt qu'on le voit paraître sur la scène, il l'occupe tout entière; la jeunesse applaudit à ses discours, embrasse avec ardeur sa doctrine, et s'engage avec lui dans une voie nouvelle. C'est une révolution qui commence. A la tête de ces révolutionnaires, qui doivent attaquer tout à la fois et la tradition politique, et la tradition religieuse, et la tradition philosophique, marche Guillaume d'Ockam.

Il intervint d'abord dans le débat de Boniface VIII et de Philippe le Bel, et se prononça contre l'héritier de saint Pierre. Melchior Goldast a recueilli le manifeste qu'il publia sur la question controversée. Ce manifeste a pour titre : *Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis atque principibus terrarum commissa.* Boniface VIII étant mort, Jean XXII ne trouva pas dans Guillaume d'Ockam un adversaire moins résolu. Cité devant la cour d'Avignon, avec ses complices Michel de Césène et Bonne-Grâce de Bergame, Guillaume allait être sévèrement condamné, quand il prit la fuite, le 26 mai 1328, et se réfugia chez Louis de Bavière, partisan de

l'antipape, Pierre de Corberie. Voilà, en peu de mots, l'histoire de sa vie. Parlons maintenant de sa doctrine.

Cette doctrine n'a pas toujours été favorablement jugée. L'école franciscaine se considérant comme solidaire des opinions de Duns-Scot, Guillaume devait soulever plus d'une tempête dans cette école, lorsqu'il vint combattre la plupart des thèses de son illustre maître. D'autre part, les dominicains ne voulant pas reconnaître d'autre oracle que saint Thomas, condamnaient *a priori*, comme suspectes d'hérésie, toutes les propositions qu'on ne pouvait appuyer sur quelques passages de la *Somme* ou des *Opuscules*, et Guillaume osa se prononcer, sans aucun ménagement, contre les prémisses et contre les conséquences de l'idéologie thomiste. Si donc il eut de son temps des zélateurs enthousiastes, il dut rencontrer et, en effet, il rencontra des contradicteurs non moins passionnés. La postérité s'est montrée moins équitable encore à son égard. Guillaume est un nominaliste déclaré ; son titre, c'est d'être le chef de cette école, *princeps nominalium*. Or, cette école n'a pas conservé, depuis le XVᵉ siècle, une très-bonne renommée. En France, en Italie, ce sont des néo-platoniciens, c'est-à-dire des réalistes, qui ont fermé l'ère de la scolastique, et l'on soupçonne qu'ils n'aient pas dû traiter avec beaucoup d'égards leurs adversaires les plus directs, les plus prononcés, les disciples de Guillaume d'Ockam. Arnauld et Leibniz étant venus plus tard dire quelques mots en leur faveur, on n'a pas cru néanmoins devoir prendre soin de reviser une si vieille sentence, et de nos jours on la trouve reproduite en des ouvrages qui, pour le fond et même pour la forme, ne sont rien autre chose que nominalistes, c'est-à-dire résolûment péripatéticiens. Il importe donc d'exposer ici les thèses principales de Guillaume d'Ockam.

Qu'est-ce qu'une idée? La doctrine de Guillaume se trouve, en quelque sorte, tout entière dans la réponse qu'il fait à cette question. Mais pour comprendre cette réponse, il faut d'abord connaître ce qu'on enseignait de son temps touchant le problème de la nature des idées.

Saint Thomas et Duns-Scot sont en grande querelle sur la manière d'être des choses externes. Celui-ci veut que l'universel existe *in re ;* celui-là soutient que toutes les choses subsistent individuellement. Mais s'agit-il de définir ce qu'on appelle en scolastique la chose interne, l'idée? Sur ce point, Duns-Scot et saint Thomas sont à peu près d'accord : ils disent que l'idée est un tout dont l'âme est le lieu propre, et que ce tout possède au sein de l'âme une existence permanente, comme distinct de la faculté de penser et des autres concepts de même nature que lui. Ainsi, le réalisme de Duns-Scot consiste, d'une part, à déclarer qu'il y a dans les choses *in re* des entités, des essences, qui correspondent avec une exactitude rigoureuse, absolue, à l'universel terminologique ; et, d'autre part, à prétendre que cet universel est représenté dans le sanctuaire de l'âme par certaines entités, certaines images réellement subsistantes, certains objets, vicaires des choses, possédant comme elles une essence déterminée. La première de ces deux thèses est combattue par saint Thomas ; mais il tient pour la seconde. Le réalisme de saint Thomas est donc purement idéologique.

Aucune des assertions réalistes ne doit trouver grâce devant l'âpre logique de Guillaume d'Ockam. Voici d'abord dans quels termes il argumente contre le réalisme ontologique de Duns-Scot. La formule la plus rigoureuse de ce système est celle-ci : il existe des natures universelles, intrinsèques à chaque singulier, qui, dans leur manière d'être absolue, constituent indivisément l'essence de tous les singuliers numérables. Ainsi, l'on suppose une substance universelle, au sein de laquelle et par laquelle subsistent tous les êtres particuliers ; de même on suppose un animal universel, qui est pris pour le sujet commun de tous les animaux individuels. « Cette opinion, dit Guillaume d'Ockam, est tout simplement fausse et absurde, *simpliciter falsa et absurda.* » Il la combat ensuite et démontre que toute substance est une en nombre et singulière. Il ajoute que si l'on a mis en avant l'hypothèse des essences universelles, afin de donner à la science un retranchement contre les assauts du scepticisme, on a dépensé beaucoup d'efforts pour produire un résultat bien misérable. En effet, s'il est clairement établi que rien ne subsiste au titre d'universel, voilà la brèche ouverte, et le scepticisme entre dans la place. Mais la science n'est pas du tout intéressée à ce que les termes d'une proposition soient des choses hors de l'entendement : si ces termes sont des concepts vrais et nécessaires, qui, dans leur unité, représentent fidèlement ce qui a été recueilli de plusieurs, le principe de la certitude est sauvé. Quoi de plus légitime, en effet, qu'un concept nécessaire ? et la science peut-elle avoir un fondement plus solide que celui-là? Toutes les formules du réalisme ontologique sont successivement énoncées par Guillaume, et il prouve qu'ayant la même origine elles aboutissent à la même conclusion. Aussi leur oppose-t-il les mêmes raisonnements. Nous ne nous arrêtons pas plus longtemps à cette partie de l'argumentation de Guillaume d'Ockam. Tout ce qu'il dit à ce sujet se retrouve dans les écrits d'Abailard, d'Albert le Grand et de saint Thomas, combattant les uns et les autres le spinozisme plus ou moins développé de Guillaume de Champeaux, de Gilbert de La Porrée et du juif Avicebron. La seule remarque que nous ayons à faire ici, c'est que la manière d'argumenter de notre docteur est plus sobre que celle d'Abailard et d'Albert, plus énergique, plus ferme que celle de saint Thomas. Arrivons maintenant à ce qui concerne le réalisme idéologique.

Guillaume se trouve dès l'abord en présence de cette grave question : Le sujet psychologique, l'âme, l'intellect, est-il une substance? Il l'accorde volontiers. L'intellect a des qualités actives qui lui sont propres; il est le sujet de divers phénomènes auxquels le corps semble tout à fait étranger. Qu'on le désigne donc sous le nom de substance, Guillaume ne s'y oppose pas; mais ce qu'il repousse bien loin, c'est l'hypothèse d'une identité catégorique entre l'intellect et les concepts intellectuels. Saint Thomas et Duns-Scot affirment l'un et l'autre cette identité; ils soutiennent que les concepts, espèces ou idées-images, constituent dans l'entendement quelque chose de persistant qui appartient au genre de la substance. Guillaume d'Ockam démontre contre eux qu'un concept est simplement une modalité du sujet pensant, modalité qui ne se distingue pas en nature de l'intellection, ou, pour parler le langage cartésien, de la perception. Voici comment il discute cet intéressant problème.

Sa première conclusion est celle-ci : « In sensu exteriori, sive accipiatur pro organo, sive pro potentia, non imprimitur aliqua species necessario prævia primæ sensationi. — Que le sens externe soit pris pour un organe ou pour une simple puissance, dans aucune de ces deux acceptions il ne reçoit une espèce nécessairement formée avant la première sensation. »

Il s'agit ici du premier degré de l'idée-image, de l'espèce *impresse*. Suivant les thomistes, toute sensation est provoquée par la présence occasionnelle d'une sorte d'impression sur l'organe sensible. Ce n'est pas là, qu'on le comprenne bien, l'espèce intermédiaire des scotistes exaltés; ce n'est pas ce petit corps qui, se dégageant de l'objet, vient éveiller l'attention du sujet et l'inviter à sentir : les thomistes ne croient pas à l'existence de ces êtres invisibles; ils prétendent simplement que l'acte subjectif de la sensation a pour moyen, pour moyen nécessaire, une empreinte de l'objet réellement formée sur le sens externe. Eh bien! ce n'est là, suivant Guillaume d'Ockam, qu'une vaine fiction. Il est bien vrai que certains sens reçoivent l'image des objets; mais cette réception accompagne l'acte de sentir, et ne le détermine pas. D'une part, le sujet sentant; d'autre part, l'objet sensible ou senti : voilà les deux causes partielles de la sensation, et il n'en faut pas chercher d'autres. Parlons maintenant de l'espèce *expresse*. Les thomistes la définissent une certaine image de l'objet qui demeure, après la sensation, réellement gravée sur l'organe, comme une représentation permanente de l'objet absent. Guillaume d'Ockam ne nie pas cette propriété de l'organe de la vue, qui consiste à retenir pendant quelques instants l'empreinte plus ou moins fidèle de la chose perçue; ce qu'il conteste énergiquement, c'est la permanence de cette empreinte sur la rétine. Il ajoute que l'intuition préalable (d'*intueri* pris au propre, c'est-à-dire la perception) de certains objets dispose le sens externe ou le sens interne (l'imagination) d'abord à voir ces objets, ensuite à les percevoir plus promptement, s'ils viennent de nouveau provoquer notre sensibilité; en outre, il admet volontiers que la réminiscence d'une chose perçue est un acte qui s'accomplit en l'absence de cette chose. Ce qu'il n'admet pas, c'est que cette intuition plus prompte et cette réminiscence soient déterminées par des entités différentes des objets externes, localisées au sein de l'âme sensible, postérieures en ordre de génération à l'acte de sentir, mais antérieures à l'acte d'imaginer. Telle est la doctrine de Guillaume sur le premier degré de la connaissance. On le voit, il repousse toutes les hypothèses sans lesquelles les maîtres de l'école réaliste ne savent expliquer ni la perception ni la réminiscence de l'idée simple. Il faut l'entendre maintenant analyser les opérations de la puissance intellective.

« Ad habendam cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid præter intellectum et rem cognitam. » (G. Biel, *in II Sent.*, dist. 3, quæst. 2.) L'intellection n'a pour causes partielles que la chose connue et l'intellect: voilà le principe. La conséquence la plus prochaine de ce principe, c'est qu'il faut rejeter tout ce que racontent et les thomistes et les scotistes sur la manière d'être des espèces intelligibles. Ces espèces ne sont encore que des fictions réalisées : ainsi que l'esprit possède la faculté de percevoir les objets simples, de même il possède la faculté d'abstraire, d'associer, de combiner les notions recueillies de ces objets, et de former les idées générales. Entre ces deux termes, le sujet et l'objet, il s'établit un rapport; ce rapport est le mobile des actes que vient terminer soit la perception, soit l'intellection. Mais quelle est la cause efficiente, ou, pour mieux parler, quel est le moyen de ce rapport? On dit que c'est un troisième terme, qui a pour attribution spéciale de mettre en contact ce qui est naturellement désuni. Illusions de la fausse science! s'écrie le maître de l'école nominaliste : entre ce qui semble naturellement désuni il existe un lien naturel qui motive tous les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence : l'objet est né pour être connu, le sujet est né pour connaître! il n'y a rien de plus à constater dans l'ordre des choses : *nihil præter intellectum et rem cognitam*.

Enfin, il arrive à la théorie des idées divines. On sait quelle était la doctrine des docteurs réalistes à l'égard de ces idées. Non-seulement ils les définissaient, comme les idées humaines, des entités permanentes; ils allaient plus loin, car, les distinguant de l'essence divine, ils leur attribuaient encore une manière d'être subjective absolument indépendante de cette essence. Dans ce système, les idées de Dieu forment, pour ainsi parler, son conseil aulique. Elles sont au-dessous de lui, mais il ne peut rien décider sans les appeler en consultation, et comme ce sont des idées distinctes qui portent des noms différents, la sagesse, la bonté, la justice, etc., elles sont rarement d'accord; de là, de vifs et orageux débats au sein de la pensée divine. Guillaume d'Ockam n'a pas de peine à faire bonne justice de toutes ces inventions. Une idée humaine, c'est, dit-il, la notion de la chose qui est : or, le propre de l'entendement divin est de créer; l'idée divine sera donc la notion de la chose qui doit être. Maintenant cette notion, parce qu'elle est éternelle, sera-t-elle considérée comme une essence? Non, sans doute; Dieu étant éternel, on s'explique l'éternité de ses idées sans avoir besoin de subdiviser son entendement en autant d'entités solitaires qu'il existe de modalités diverses au sein des choses créées. Toutes ces modalités sont en Dieu : on peut se servir de ces termes; cependant il faut ajouter que leur manière d'être en Dieu n'est pas subjective, mais est objective. Or, être objectivement en Dieu, être objet de la connaissance divine, c'est tout simplement être connu par Dieu. *Deus cogitavit mundum antequam creavit*, dit saint Augustin. Avant de créer le monde, Dieu l'a pensé : soit! mais comme le potier pense le vase qu'il doit façonner; ce qui ne signifie pas, assurément, qu'avant de prendre rang au sein des choses réelles, ce vase était, pour employer l'idiome des réalistes, un *acte entitatif* dans l'entendement du potier.

Toutes ces conclusions sont nominalistes, nous ne voulons pas le dissimuler; mais, qu'on y regarde de près, on verra que le nominalisme de Guillaume d'Ockam n'est pas plus téméraire, plus subversif que l'argumentation d'Arnauld contre Malebranche et celle de Reid contre Locke. Nous aurions beaucoup à dire à ce propos, si nous jugions opportun d'évoquer ici la cause du nominalisme et de la plaider de nouveau; qu'il nous suffise de faire connaître l'opinion soutenue avec tant d'éclat par Guillaume d'Ockam. Cette opinion sur la nature des idées est, nous l'avons indiqué déjà, ce qu'il y a de plus original dans les écrits philosophiques de notre docteur; sur toutes les autres questions il ne fait guère que reproduire d'une manière plus méthodique, plus rigoureuse, les solutions déjà présentées par saint Thomas. Sa gloire, c'est d'avoir attaqué le dernier retranchement du réalisme, la théorie des idées, et d'y avoir fait une large brèche. Après lui, ses disciples continueront l'entreprise si heureusement commencée, et viendront aplanir le sol sur lequel doit s'élever l'édifice de la philosophie moderne.

Nous croyons avoir réduit à ses termes sommaires la doctrine de Guillaume d'Ockam; si nous voulions reproduire le détail de ses critiques,

cela nous conduirait bien au delà des limites qui nous sont imposées. Nous ne terminerons pas, toutefois, cette notice sans indiquer, du moins, les titres des écrits qui composent son œuvre philosophique. Ces écrits sont : *Super libros Sententiarum subtilissimæ quæstiones*, in-f°, Lyon, 1495; — *Quodlibeta septem*, in-f°, Paris, 1487; Strasbourg, 1491; — *Summa logices*, in-4, Venise, 1591, souvent imprimé; — *Major summa logices*, in-4, Venise, 1522; — *Quæstiones in libros Physicorum*, in-f°, Strasbourg, 1491, 1506; — *Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii prædicabilia et Aristotelis prædicamenta*, in-f°, Bologne, 1496. Presque toute la doctrine de Guillaume d'Ockam, si ce n'est sa logique, se trouve amplement exposée dans les *Questions sur les Sentences*; on en possède un excellent abrégé de G. Biel.

Consultez le *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, de M. F. Morin, Paris, 1857-1858, 2 vol. gr. in-8; voy. aussi notre Mémoire qui a pour titre *de la Philosophie scolastique*, t. II, p. 418-474. B. H.

ŒNOMAUS de Gadara, philosophe cynique qui naquit à Gadara, en Syrie, et florissait sous le règne d'Adrien ou peu de temps après. Il se signala surtout par l'indépendance de ses opinions et ses jugements satiriques, tant au sujet de la philosophie que de la religion. Il avait écrit plusieurs ouvrages, mais dont il ne nous est parvenu que les titres et quelques fragments. L'un de ces ouvrages était un traité de la *Philosophie d'Homère*, et avait pour but de représenter l'auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* comme un précepteur de morale, bien plus digne de confiance et, dans tous les cas, plus attrayant que tous les sages du Portique. Un autre, plus célèbre, était dirigé contre les superstitions populaires, contre le charlatanisme des prêtres et la vanité des oracles. Il était intitulé *les Charlatans dévoilés* (Φώρα γοήτων); et s'il nous est permis de nous en faire une idée d'après un fragment cité par Eusèbe (*Préparation évangélique*, liv. V et VI), le ton de cette satire le rendait parfaitement digne de l'école à laquelle appartenait l'auteur. Œnomaüs tournait ses attaques, non-seulement contre les erreurs de son temps, mais contre les sentiments les plus naturels et les plus respectables du cœur humain, principalement celui de la décence. Il prenait dans un sens tout à fait étroit et, par cela même, complétement faux, cet adage de ses maîtres : *Vivre conformément à la nature*. Cependant, il affectait de se mettre au-dessus même des principes de sa propre secte : car, le cynisme, d'après lui, ne consistait pas à suivre servilement les préceptes d'Antisthène et de Diogène; mais à être libre, tant dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre moral, à triompher des préjugés comme des vices. La liberté, disait-il, est le seul fondement de la vertu et du bonheur : car, sans elle, l'homme ne s'appartiendrait pas; il ne serait ni bon ni méchant, et tomberait au-dessous de la brute. En effet, la brute même, selon les idées d'Œnomaüs, possède quelque degré de liberté, puisque la vie est le principe du mouvement. Voy. la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, t. III, p. 522 et 523. X.

ŒNOPIDE de Chio, philosophe pythagoricien, qui, suivant Platon, était contemporain d'Anaxagore et florissait, par conséquent, dans le ve siècle avant l'ère chrétienne. Il est cité principalement pour ses connaissances en géométrie et en astronomie. On lui attribue le problème contenu dans la douzième proposition du premier livre des *Éléments* d'Euclide, et qui consiste à tirer une perpendiculaire droite, sur une ligne droite donnée infinie, d'un point donné hors de cette ligne. D'après Diodore de Sicile, c'est lui qui aurait aperçu le premier l'obliquité de l'écliptique et le mouvement propre du soleil dans ce cercle; mais on a fait également honneur de cette découverte à plusieurs autres philosophes plus anciens qu'Œnopide. Sextus Empiricus nous apprend (*Hypotyposes Pyrrhon.*, lib. III; *Adv. Mathem.*, lib. IX) qu'Œnopide ne voulait reconnaître que deux principes des choses, ou plutôt deux éléments de la matière : l'air et le feu. Il prétendait que la voie lactée avait été autrefois la route du soleil. Il faisait l'année solaire de 365 jours et 8 heures, et établit un cycle au bout duquel les révolutions solaires et lunaires devaient être d'accord. Ayant fait graver sur une table d'airain la série de ses calculs astronomiques, appliqués à une période de 59 ans, qu'il appela la *grande année*, il plaça cette table dans l'enceinte des jeux Olympiques, pour qu'elle servît à l'usage de toute la Grèce. X.

OKEN (Lorenz), naturaliste et philosophe allemand, né en 1779 à Bohlsbach, devint, tout jeune encore, le disciple enthousiaste de Schelling. Il employa à soutenir et développer le panthéisme de son maître un savoir réel, que l'esprit de système a le plus souvent compromis. Ses études avaient surtout porté sur les sciences naturelles; il s'était fait connaître par une découverte, dont il disputa la priorité à Gœthe, en annonçant dès 1807 que le crâne est composé de vertèbres. C'est aussi en qualité de naturaliste et même de médecin qu'il enseigna successivement à Iéna, à Munich et à Zurich, où il mourut en 1851. Mais il atteignait sa vingtième année au moment où les meilleurs esprits cédaient à l'entraînement de cette philosophie ambitieuse dont Schelling fut l'interprète inspiré. On parlait autour de lui de renouveler toutes les sciences, d'en changer les méthodes et de les vivifier en leur appliquant les formules de la doctrine de l'identité. Ces prétentions s'avouaient naïvement jusque dans le titre des ouvrages : Schelling écrivait en 1797 son livre : *de l'Ame du monde, hypothèse de haute métaphysique pour expliquer l'organisme universel*. Une foule d'esprits jeunes et ardents se laissèrent aller à cette manie de spéculations à outrance, qui devait provoquer tant d'activité et laisser si peu de résultats. L'anatomie comparée, la zoologie, la phrénologie, la médecine, la physique et la chimie furent remaniées, violemment arrachées aux méthodes qui commençaient à leur donner une certitude positive, et torturées pour servir d'épreuves ou de vérification à la métaphysique nouvelle. De ce mélange arbitraire de la philosophie et de la physique, on vit naître des systèmes, ou plutôt, des romans invraisemblables, qu'on ne peut plus lire sans s'imaginer qu'ils remontent à quelque lointaine époque, et qui contrastent avec les procédés si prudents de la science contemporaine. Nul ne s'engagea dans ce mouvement qui troublait tant de fortes têtes, avec plus de hardiesse et de verve imaginative que Lorenz Oken. Dans ses rêves grandioses, il espéra retrouver dans le monde, écrites en caractères vivants, les lois abstraites de la philosophie transcendantale, et construire l'univers *a priori*. La philosophie naturelle, suivant lui, est la doctrine de l'éternelle transformation par laquelle l'absolu devient le monde. Le principe de toute chose, neutre en lui-même, sans différence et absorbant, dans son unité, des contraires qui l'annihilent, n'est en soi-même aucun des êtres qui le différencient : il n'est rien à proprement parler, et l'on peut poser cette formule, depuis si souvent répétée, que Dieu égale zéro. Ce zéro est l'origine de toute quantité, mais il est par lui-même l'indif-

férence de toute grandeur, et pourtant c'est de lui que l'univers doit sortir. Le néant se scinde, par une antithèse dont le rhythme uniforme se retrouve dans toute pensée et dans tout mouvement, et se divise en deux différences dont il est la synthèse, le plus et le moins. Ainsi la monade se change en nombre, l'unité en pluralité, et Dieu en monde et en conscience. Cette transformation comporte trois phases : le repos primitif, le mouvement et l'espace qui est comme la forme de Dieu. Ces trois phases se retrouvent à tout degré dans la nature : ainsi, par exemple, la matière première est d'abord le simple éther, obscur, indistinct, pesant; puis l'éther étendu et lumineux; puis encore la chaleur qui s'étend dans toutes les dimensions et par suite crée la fluidité, c'est-à-dire détruit les dimensions déterminées. Ces idées paraissent ici obscures ou inintelligibles; on ose assurer qu'elles le sont encore plus dans le système d'Oken. A part ses effusions oratoires ou poétiques en l'honneur de la Nature « universel absolu », il est aussi bizarre dans son langage, aussi extravagant dans ses efforts pour expliquer l'organisation du monde par des *vivifications*, et la formation du soleil, des planètes et des comètes « par une polarité qui s'active elle-même », qu'un alchimiste enveloppant sous des formules cabalistiques les recettes du grand œuvre. Quoi de plus occulte par exemple que cette Genèse des êtres organisés : Les premiers éléments de tout organisme sont les vésicules ou points organiques; jetées par terre, elles forment les plantes et, dans l'eau, les animaux, c'est-à-dire des fleurs qui marchent; les unes répètent la vie planétaire, les autres la vie cosmique et solaire. Car tout se répète avec la monotonie d'une formule logique : tout se divise et se rapproche suivant les analogies les plus risquées. Tous les êtres représentent Dieu, toutes leurs qualités représentent des idées, ou des actualités de Dieu. Le règne animal à son tour représente ou répète les divers attributs de l'homme. L'homme est doué d'un système nerveux; il y aura nécessairement des animaux *nerviers*; il a des os, il y en aura d'*ossiers*; des organes des sens, il y en aura de *sensiers*. Chaque être devient comme un symbole qui manifeste une partie d'un être supérieur, ou bien résume en lui les qualités des êtres inférieurs; « le règne animal, dit Oken, c'est l'homme démembré. » Cette sorte de représentation, il faut la poursuivre même entre les diverses parties d'un même individu. Ainsi un seul organe représente tous les autres : par exemple, dans la tête de l'homme on trouve un thorax, un poumon et des bronches. On ne peut pousser plus loin l'application du principe de l'unité de composition.

Voici la liste des principaux ouvrages d'Oken : *Examen de l'Esquisse du système de la philosophie de la nature* (ouvrage de Schelling), *et de la théorie des sens qui s'y rattache*, Francfort, 1802; — *de la Génération*, Bamberg, 1807; — *sur l'Univers, fragment pythagoricien*, Iéna, 1808; — *Doctrine de la philosophie naturelle*. Iéna, 1809; la troisième édition considérablement corrigée a paru à Zurich, en 1843. On omet ici des ouvrages nombreux qui concernent l'histoire naturelle; mais il faut signaler la publication de l'*Isis*, revue scientifique, qu'il dirigea de 1817 à 1848.

OLYMPIODORE. Il a existé deux philosophes de ce nom, tous deux d'Alexandrie, ou du moins qui ont longtemps demeuré dans cette ville; mais l'un était péripatéticien et l'autre néo-platonicien.

D'Olympiodore le péripatéticien nous ne connaissons guère que ces trois faits : qu'il a été le maître de Proclus et, par conséquent, qu'il florissait pendant le ve siècle de notre ère; que son enseignement était très-obscur, et que son attachement à la doctrine d'Aristote n'empêchait pas qu'il ne cherchât à la concilier avec celle de Platon. A moins d'admettre, contre toute vraisemblance, un troisième Olympiodore, c'est à lui qu'il faut attribuer un commentaire sur la *Météorologie* d'Aristote, publié avec une traduction latine et le commentaire de Philopon sur le premier livre du même ouvrage, par Camozzi : *Commentarii in Aristotelis quatuor libros Meteorologicorum, græce editos cum Fed. Turrisani præfatione*, etc., in-f°, Venise, 1551 et 1567. Buhle, dans le tome Ier de son édition d'Aristote (p. 157 et suiv.), cite plusieurs autres ouvrages d'Olympiodore, restés manuscrits. Voy. Marinus, *Vita Procli*, c. IX; — Suidas, au mot *Olympiodore*; — Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. IX, p. 352.

Olympiodore le néo-platonicien ressuscité, en quelque sorte, au commencement de ce siècle, par les travaux de plusieurs savants, principalement de MM. Creuzer et Cousin, nous offre beaucoup plus d'intérêt. Il florissait sous le règne de Justinien, avant le fameux édit de 529, qui ferma toutes les écoles païennes. Il n'est pas sûr qu'il naquit à Alexandrie; mais il y passa une grande partie de sa vie et, selon toutes les apparences, il y tenait une école. Les principaux écrits que nous possédons de lui sont des commentaires sur ces quatre dialogues de Platon : le *Phédon*, le *Philèbe*, le *Gorgias*, le *Premier Alcibiade*; mais dans ces commentaires, dont l'exemple avait déjà été donné par Proclus, c'est sa propre doctrine qu'il nous fait connaître, ou plutôt la doctrine de ses maîtres, la philosophie d'Alexandrie modifiée et développée en plusieurs points. Ce qui distingue particulièrement Olympiodore, c'est la manière dont il comprend les rapports de la philosophie et de la religion, l'une représentée par la Grèce, l'autre par l'Orient, et l'interprétation qu'il donne aux mythes. Dans son opinion, tout ce que la religion nous enseigne par d'obscurs symboles, la philosophie le conçoit par des idées claires et distinctes. « L'une, dit-il (*Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 9), l'une nous montre toujours les choses à travers l'énigme du symbole; l'autre à la lumière de la parole écrite. » Ainsi, en Grèce, le temple le plus fréquenté porte sur son fronton, en caractères populaires, cette inscription fameuse : *Connais-toi toi-même*. En Égypte, le même précepte est exprimé par un miroir symbolique placé au fond des sanctuaires. Une autre différence non moins essentielle qui sépare l'esprit philosophique de l'esprit religieux, c'est que le premier se plaît dans la liberté, dans le mouvement, et le second dans l'immobilité. Bien des philosophes, et même des théologiens de nos jours, ne parleraient pas autrement; mais la religion, ainsi comprise, n'est pas autre chose qu'une allégorie : ses récits et ses dogmes les plus respectés descendent au rang de simples mythes. Or, comment se forment les mythes et en combien de classes faut-il les diviser? La réponse d'Olympiodore à ces deux questions est d'autant plus intéressante à entendre, qu'elle renferme vraisemblablement le dernier mot de son école sur la valeur du paganisme. « Dans notre enfance, dit-il (*Commentaire sur le Gorgias*, 46e leçon), nous vivons selon l'imagination, et l'imagination se prend aux formes. L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette faculté. Le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité sous une image (λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν). Si donc le mythe est l'image de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est

au [illegible] l'ordre des êtres, c'est avec [illegible] c'est l'image [illegible] images.

[illegible] : les mythes philosophiques et les mythes poétiques. Les uns et les autres ont leurs avantages et leurs désavantages. [illegible] est supérieur en ce qu'on est [illegible] pour [illegible] son absurdité [illegible] qui est apparent, [illegible] vérité cachée. Il est inférieur en ce qu'à la rigueur l'homme simple, qui s'arrêterait à l'apparence et ne chercherait pas [illegible] au fond du mythe, [illegible] le mythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon [illegible] Homère [illegible] *République*, à cause de cette sorte de mythe.... Dans les [illegible], au contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très-fâcheux.... Mais l'infériorité de ces mythes consiste en ce que l'on se contente souvent de leur dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes, et qu'on n'en cherche pas toujours le vrai sens. On emploie encore les mythes philosophiques pour ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les instruments sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux regards des hommes indignes; ainsi les mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu. » (*Ubi supra*.)

Voici maintenant quelques échantillons de la manière dont ces mythes sont expliqués à la lumière de la philosophie alexandrine. Saturne ou Chronos est la cause suprême de tous les êtres ou l'intelligence [illegible] qu'il dévore ses enfants et les vomit ensuite, parce que l'intelligence se replie sur elle-même, elle se nourrit de ses propres idées, puis elle les produit et les réalise au dehors. Jupiter ou Zeus (de ζῆν, vivre) est la puissance vitale. Il s'appelle aussi Dios (Διός, de δίδωσι, qui donne), parce qu'il donne la vie par lui-même. Il est le monde considéré dans sa plus haute unité, dans son essence active et vivante. Bacchus, au contraire, est le monde considéré à la fois comme un et divisé : un dans son essence, divisé dans sa manifestation. Les Titans, qui conspirent contre Bacchus, sont les puissances inférieures de ce monde, qui tendent à le faire passer sans cesse à la plus grande divisibilité. Prométhée est la puissance qui préside à la descente des âmes raisonnables sur la terre : car, c'est le propre de l'âme raisonnable de se connaître avant toutes choses (προμηθεῖσθαι). C'est elle-même qu'on désigne sous [illegible] Prométhée : car, ainsi que le feu, elle tend à s'élever au-dessus des choses d'ici-bas. Pandore est l'âme privée de raison, qui sert de lien ou d'intermédiaire entre l'âme raisonnable et le corps. Enfin Junon, c'est l'âme raisonnable qui se dépouille de son enveloppe pour retourner au ciel. On voit, par ces exemples, que l'interprétation donnée aux mythes par [illegible] tout entière est purement métaphysique et morale. [illegible] historique d'Évhémère et des explications physiques [illegible].

[illegible] rations métaphysiques [illegible] aussi, dans ses commentaires, des aperçus pleins d'intérêt sur la psychologie et la morale. « Dieu, dit-il (*Commentaire* [illegible] *Ph*[illegible]), [illegible] l'âme de trois éléments : par l'un elle tend vers les objets inférieurs; par l'autre elle est portée à se replier sur elle-même; par le troisième elle peut s'élever à son auteur. » C'est, sous d'autres noms, notre division des facultés en sensibilité, volonté, raison.

La sensibilité est l'occasion, non la cause efficiente de nos idées. Semblable à un messager ou à un héraut, elle a pour rôle d'exciter l'esprit à la science. Elle diffère de la raison, en ce qu'elle connaît sans savoir qu'elle connaît, incapable qu'elle est de revenir sur elle-même; tandis que la raison se connaît elle-même et les objets sensibles. L'imagination tient le milieu entre ces deux facultés; elle est l'intelligence soumise aux sens et à la passion. La mémoire aussi tient de cette double nature : car elle n'est pas seulement la persistance d'une impression reçue ou une sensation continuée; elle contient aussi un élément actif et intellectuel; et, comme c'est tantôt l'un et tantôt l'autre de ces éléments qui domine, on est forcé de distinguer deux espèces de mémoire : l'une qui nous est commune avec les animaux, c'est-à-dire le souvenir; l'autre qui n'appartient qu'à l'âme raisonnable, ou la réminiscence. Cette dernière est définie : une palingénésie de la connaissance. Au-dessus de la sensibilité, de l'imagination et de la mémoire, vient se placer le raisonnement. Le raisonnement n'est pas la même chose que la raison ou l'intelligence pure; il est la raison en action ou en travail, l'intelligence déductive. « D'un côté, il aspire à l'intelligence et réfléchit la lumière de la vérité intelligible; de l'autre, il s'abaisse vers la connaissance déraisonnable et s'obscurcit des ténèbres de l'erreur, inséparable de la sensibilité. » Enfin, la faculté la plus élevée de notre être, c'est l'intelligence pure, qui, entièrement dégagée de la matière, et, par conséquent, de l'ignorance, se confond avec la lumière intelligible.

La morale d'Olympiodore se distingue par un mélange de stoïcisme et de mysticisme. La vertu, selon lui, n'est pas autre chose que la sagesse, ou une vie conforme à la raison et dégagée de l'esclavage des sens. Elle n'est donc point l'échange des passions, comme l'enseignent les épicuriens, mais la défaite des passions. Son caractère c'est le désintéressement le plus absolu. Elle doit être indépendante des châtiments et des récompenses, soit dans cette vie, soit dans l'autre, et n'être recherchée que pour elle-même, parce qu'elle convient à notre nature. C'est dans la vertu que réside le vrai bonheur. « Les hommes, dit Olympiodore (*Commentaire sur le Gorgias*, leçon xxiv[e]), qui ne commettent aucune faute, sont comme des dieux. Ceux qui commettent des fautes sans en avoir le sentiment, sont malheureux au dernier degré; ceux qui commettent des fautes, qui le savent, et qui s'en affligent, sont au milieu. » Il est évident, d'après cela, que les hommes, désirant naturellement le bonheur, sont aussi portés, par un désir inné et irrésistible, à la vertu ou au bien. Qu'est-ce donc que le mal? Le mal, c'est l'erreur où nous tombons quant aux moyens de satisfaire le désir; il consiste à prendre l'apparence du bien pour le bien même. C'est la même doctrine qui a été enseignée plus tard par saint [illegible] d'Aquin et M[illegible].

Après avoir montré en quoi la vertu consiste en général, Olympiodore distingue plusieurs classes de vertus. La première classe est celle des vertus *physiques*, communes aux hommes et aux animaux, c'est-à-dire des qualités naturelles [illegible]; la seconde classe est celle des vertus *morales*, fruits de l'habitude et d'une saine direction de l'opinion; la troisième classe est celle des vertus [illegible] qui ne dépendent que de la raison [illegible] de la raison en tant qu'elle perfectionne

les instruments qui la mettent en rapport avec le monde, de la raison appliquée à la société; la quatrième classe est celle des vertus *purificatrices*, produites par la raison qui se dégage des biens du monde visible pour se retirer sur elle-même; la cinquième classe renferme les vertus *contemplatives*, dans lesquelles l'âme, au lieu de se retirer sur elle-même, renonce à soi et tend à se rapprocher de ce qui lui est supérieur ou à devenir intelligence; enfin, la sixième classe des vertus comprend les vertus *exemplaires* (παραδειγματικαί). Ici l'âme ne contemple plus l'intelligence; mais elle est l'intelligence elle-même, exemplaire de toutes choses. Au-dessus de toutes ces vertus, Jamblique en reconnaissait encore une septième classe, les vertus *hiératiques*, qui naissent de la nature divine de l'âme.

En politique, Olympiodore se prononce, comme Platon son maître, pour le gouvernement aristocratique. L'État, dit-il, est comme l'homme, un petit monde. Or, dans le monde, il n'y a qu'un maître : Dieu ou l'intelligence; donc l'autorité ne doit appartenir qu'à un seul homme sage, ou à plusieurs animés d'un même esprit. Le gouvernement aristocratique répond à la partie la plus élevée de l'âme, le démocratique à la partie moyenne, et le démagogique ou le tyrannique à la plus basse.

Voy. Creuzer, *Initia philosophiæ ac theologiæ ex Platonicis fontibus ducta*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1820 et 1821 ; et M. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne.* Ce morceau contient, à la fois, une analyse philosophique, et un sommaire bibliographique des ouvrages d'Olympiodore.

ONTOLOGIE (du grec ὄν, ὄντος, être, et λόγος, discours; discours sur l'être et, par extension, science de l'être). La signification la plus ordinaire de ce mot et la plus conforme à son étymologie est la même que celle du mot *métaphysique*. Aristote, en créant, pour ainsi dire, la métaphysique, ou du moins en déterminant le premier son objet et sa méthode, ne la définit pas autrement que *la science de l'être en tant qu'être*, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄντος, c'est-à-dire la science de l'essence des choses; celle qui, laissant de côté tous les êtres particuliers, s'applique exclusivement aux attributs et aux conditions de l'être en général. Cependant Aristote ne donne jamais à cette science le nom d'*ontologie*, pas plus que celui de *métaphysique*, il l'appelle *la philosophie première*. Le nom de *métaphysique* prévalut chez ses successeurs ainsi que chez les philosophes du moyen âge, sans distinction de doctrine ; mais le nom d'*ontologie* leur resta parfaitement inconnu. Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que c'est Wolf qui, le premier, en a introduit l'usage, et s'il n'en est pas l'inventeur, c'est lui, du moins, qui l'a fait entrer dans les habitudes de la langue philosophique, mais avec une signification moindre que celle du mot *métaphysique*. En effet, dans la division que Wolf a donnée de la philosophie, la métaphysique se partage en quatre branches, dont l'ontologie n'est que la première; les trois autres sont la psychologie et la cosmologie rationnelles, c'est-à-dire la science de l'âme et la science de la nature, en tant que ces deux objets peuvent être connus par la seule raison; et, enfin, la théologie où la science de de Dieu. Ainsi détachée du monde réel et de tout ce qui peut donner à ses résultats un intérêt sérieux, l'ontologie n'est plus que la science de l'être en général, c'est-à-dire de l'être abstrait, non de l'être absolu. Au lieu de rechercher dans les objets particuliers que nous pouvons connaître, ou dans les idées précises que nous avons de ces objets, ce qu'il y a d'universel et de nécessaire pour s'élever de là à un être nécessaire, elle commence par des abstractions et ne sort point de ce cercle; elle s'occupe du possible, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité, de la substance, de l'accident, de la cause, etc., sans rechercher s'il existe quelque part rien de pareil, et par quelles conditions de notre nature, par quelles lois de notre intelligence nous sommes forcés d'y croire. Une telle science ne repose sur aucune base solide, et n'a d'autre effet que de discréditer la métaphysique, avec laquelle on est naturellement tenté de la confondre. C'est ce qui est arrivé. L'école de Kant, succédant à celle de Wolf, condamne, sous le nom d'*ontologie*, tout commerce de l'esprit avec le monde réel, ou la croyance que les idées les plus essentielles à notre intelligence, telles que les idées de temps, d'espace, de substance, de cause, répondent à de véritables existences, et nous représentent les choses telles qu'elles sont. Ainsi l'on appelle preuve ontologique de l'existence de Dieu, celle qui conclut l'existence d'un être nécessaire de l'idée que nous avons en nous d'un tel être. C'est contre cette preuve que la critique kantienne a dirigé particulièrement ses efforts, parce que sa ruine doit avoir pour conséquence celle de la raison elle-même. Depuis que l'idéalisme de Kant s'est retiré à son tour devant d'autres systèmes, l'ontologie n'a cessé d'être opposée à la psychologie, à la psychologie pure ou sceptique, qui, exclusivement occupée des phénomènes de conscience et des lois de la pensée, n'ose rien affirmer de la nature ni de l'existence des êtres. Dans ce sens, l'ontologie se confond avec la métaphysique ; elle est la science des êtres dans ce qu'ils ont de plus essentiel, et de leurs rapports avec les notions fondamentales de l'intelligence, c'est-à-dire, comme elle a été définie dès son origine, la science des principes et des causes, des principes de l'existence et de ceux de la connaissance. Mais alors pourquoi deux noms pour une seule chose? Pourquoi ne pas préférer de ces deux noms celui qui offre le moins d'équivoque, celui qui a pour lui la consécration de la plus haute antiquité et des autorités les plus considérables? Laissons l'ontologie avec ses attributions ambiguës, ses spéculations nuageuses et son nom décrié à l'école de Wolf, et continuons, sur les pas d'Aristote, de Leibniz, de Descartes, de Malebranche, de sonder avec respect les profondeurs de la métaphysique. Voy. ce mot.

OPINION (δόξα). Jugement que porte l'esprit en matière contingente, probable ou douteuse.

On oppose d'ordinaire l'opinion à la science. De tout temps cette distinction a eu cours en philosophie, et particulièrement en logique; mais les philosophes anciens surtout s'en sont préoccupés, et en général ils y ont attaché une grande importance.

L'école d'Élée, en établissant cette différence essentielle, prétendait y retrouver l'antagonisme habituel, la contradiction insoluble des sens et de la raison. Parménide, dans les fragments de son poëme, qui nous ont été conservés, nous montre d'un côté la voie de la raison qui conduit à l'être et à la vérité; de l'autre, le chemin battu de l'habitude et de l'opinion, où l'on a pour guides les yeux qui ne voient point, les oreilles qui n'entendent point et les discours insensés des hommes, et où l'on ne rencontre que l'apparence, le faux et le non-être. Pour Empédocle, comme pour Parménide, ce sont les sens qui engendrent l'opinion; la science est le fruit de la raison.

Platon dit à son tour dans le *Timée*, que l'opinion se fonde sur le *devenir* et sur la sensation; dans la *République*, il l'appelle irrationnelle et insensée (ἄλογος, ἀνόητος). Cependant il distingue dans l'opinion la foi solide, πίστις, et la conjecture, εἰκασία (*Républ.*, liv. VI, p. 62, 63 de la traduction de M. Cousin), c'est-à-dire l'opinion vraie et stable et l'opinion hypothétique ou fausse; et il n'hésite pas à reconnaître que la première tient sa vérité et sa stabilité de la raison elle-même s'appliquant, il est vrai, au sensible et au divers, tandis que la pensée pure et la connaissance rationnelle se rapportent au *même* et à l'intelligible (*Timée*, p. 129 de la traduction citée). En somme, c'est encore par la différence fondamentale du sensible et de l'intelligible que Platon explique cette autre différence entre la science et l'opinion, et, comme le sensible n'est à ses yeux qu'une image ou un reflet de la réalité intelligible, il est amené à exprimer sous la forme suivante la distinction qui nous occupe : « L'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'objet. » (*Républ.*, liv. VI, p. 59 de la traduction de M. Cousin.)

Aristote poursuit et achève cette analyse. L'opinion, suivant lui, est une sorte de conception ὑπόληψις, c'est-à-dire une pensée, un acte d'entendement, qui procède uniquement de l'âme. Elle est donc fort supérieure à la sensation et à l'imagination, qui appartiennent en commun à l'âme et au corps. Mais, d'un autre côté, il faut se garder de la confondre avec cette conception éternellement vraie qu'on appelle la science. En effet, « savoir véritablement une chose, c'est en connaître la cause comme telle et comprendre qu'elle ne saurait être autrement. » (*Derniers Analytiques*, liv. I, ch. II.) La science, par conséquent, est une connaissance vraie et stable du nécessaire. Or, l'opinion peut être définie « la conception d'une proposition *immédiate* (indémontrable) et non nécessaire. » (*Ubi supra*, liv. I, ch. XXXIII.) Elle diffère donc de la science par son objet, puisqu'elle s'applique à ce qui pourrait être autrement qu'il n'est pensé; mais elle en diffère surtout par sa nature, car elle est instable, comporte le vrai et le faux, et ne donne jamais le pourquoi de ce qu'elle avance. Cette double différence subsiste toujours entre l'opinion et la science, alors même qu'elles semblent avoir même objet. Il ne faut pas croire, en effet, que l'opinion porte exclusivement sur les choses sensibles et individuelles. Il arrive aussi parfois qu'elle s'attache à l'universel (*Morale à Nicomaque*, liv. VII, ch. III), même au nécessaire. Mais elle se distingue encore ici de la science par la manière dont elle conçoit son objet. Il semble qu'elle connaisse le nécessaire; mais, à vrai dire, elle ne le connaît jamais comme tel. Tout ce qu'elle atteint, elle le conçoit comme pouvant être autrement. La science est donc seule en possession du nécessaire; l'opinion ne saurait y atteindre, ou, si elle y atteint, c'est sans le savoir. On a donc raison de dire que, comparée à la science, l'opinion est un état de maladie. D'ailleurs, quel que soit son objet, la persuasion qu'elle nous apporte peut toujours être remplacée par une persuasion contraire (*de Anima*, lib. III, c. III, § 10).

Pour Aristote comme pour les philosophes qui l'ont précédé, l'opinion est imparfaite à cause de l'imperfection même de ses objets, mais il pousse plus loin l'analyse de ce fait intellectuel; il sait y faire la part du sujet pensant qui peut avoir, touchant les mêmes choses, tantôt la science et tantôt l'opinion. Ce dernier trait de l'analyse d'Aristote nous paraît être d'une importance capitale. Il mérite au moins qu'on s'y arrête un instant et qu'on l'examine avec quelque attention.

La science proprement dite est toujours vraie; l'opinion est tantôt vraie, tantôt fausse. Or, ce qui fait qu'un jugement est vrai ou faux, ce n'est pas seulement la nature des objets sur lesquels il porte, c'est aussi la nature et la disposition intime de l'âme intelligente dont il procède. Tout fait intellectuel résulte de ces deux éléments, un objet et un sujet. Toute pensée se rapporte à quelque partie de l'être et de la vérité, c'est là son objet et sa première cause. Mais, de plus, toute pensée est en elle-même un acte, et suppose, par conséquent, un sujet actif. L'acte intellectuel est fatal sans doute, c'est-à-dire déterminé en nous par une cause autre que nous-mêmes; mais il est produit par notre activité. Pour n'être pas volontaire et libre, cette activité n'est pas moins réelle, et elle se manifeste alors, sinon par la personnalité, au moins par l'individualité. On s'en assure facilement en ce qui regarde l'opinion; car l'opinion est une croyance qui varie d'un individu à l'autre, qui dépend des lumières et des dispositions de chacun, et qui semble appartenir en propre à celui qui l'adopte. Voici comment on peut se rendre compte de ce phénomène au moyen de l'analyse psychologique.

L'esprit, mis en présence d'une vérité éternelle, nécessaire et évidente, n'est pas maître de l'accepter ou de la nier. Son consentement n'est pas un instant douteux; il adhère sans trouble et sans hésitation à cette vérité, comme à son propre bien; il s'y reconnaît et s'y complaît. Que l'esprit se soit mis en possession de la vérité par une intuition primitive et spontanée ou par voie de raisonnement, que son consentement ait été réfléchi ou irréfléchi, peu importe : du moment qu'il connaît une vérité en concevant qu'elle ne saurait être autrement, il a la certitude, il sait. Cette connaissance est stable comme son objet, et de plus elle est impersonnelle, en ce sens qu'elle s'impose fatalement à nous; notre intelligence, en y consentant, a suivi sa loi essentielle et universelle, en sorte que toute intelligence, placée dans les mêmes conditions, donnerait le même consentement. Pour tout homme, quels que soient son caractère, ses inclinations et ses habitudes, il est et sera toujours vrai, par exemple, que deux et deux font quatre, qu'il y a un Être suprême, que la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas, etc. Mais il n'en est pas toujours ainsi : la vérité ne s'offre pas toujours à nous avec cette irrésistible évidence, et alors une plus grande latitude est laissée à notre faculté individuelle de juger, d'affirmer et de nier. Lors donc que notre conviction n'est pas invinciblement nécessité en l'absence de toute preuve, ou bien en présence de probabilités opposées et contradictoires; là où le doute, le combat intérieur est possible, il arrive que l'âme, dans son impatience de connaître et de croire, se décide et prend parti, en quelque sorte, pour celle des deux croyances qui répond le mieux à son instinct du vrai et du bien, ou même aux habitudes intellectuelles et morales qu'elle a contractées. Ainsi se forme l'opinion qui préjuge et ne démontre pas, qui anticipe sur la science et en usurpe souvent la place. C'est sur nos opinions que nous réglons d'ordinaire notre conduite; peu à peu elles pénètrent l'âme tout entière, deviennent une partie de nous-mêmes, un trait distinctif de notre caractère. Plus l'effort a été grand et pénible pour nous faire ces croyances hasardées et douteuses, pour conquérir cette ombre de vérité,

plus, se semble, nous y tenons et nous nous y attachons. Un tel effort, on le comprend, est chose individuelle. Aussi l'opinion, comme tout ce qui est individuel, est-elle sujette aux variations les plus étranges. Voulez-vous la définir : ne dites pas seulement son auteur, dites encore le jour et l'heure où cette opinion fut la sienne. Telle opinion qui est la nôtre aujourd'hui, ne l'était pas hier et ne le sera plus demain peut-être ; mais enfin elle est nôtre : il suffit ; l'amour-propre autant que la sincérité nous fait une loi de la soutenir, sinon de l'imposer aux autres. Chose étonnante, ces lueurs passagères qui n'éclairent point l'esprit, échauffent le cœur et ont le privilége de le passionner. Tandis que les vérités premières et les solides résultats de la science sont en dehors et au-dessus de toute contestation, l'opinion est une source perpétuelle de querelles, de luttes et de persécutions. La vérité absolue et la science auraient seules le droit d'être intolérantes et de régner sans partage sur toute intelligence ; c'est, au contraire, l'ombre de la vérité qui règne ; c'est l'opinion trompeuse qui exclut et qui persécute. En vain les philosophes, les amis trop rares de la raison et de la science ont-ils secoué le joug de l'opinion, en vain l'ont-ils combattue comme un préjugé souvent erroné, quelquefois barbare ; l'opinion n'en demeure pas moins la *reine du monde*, et il est toujours utile de redire aux hommes cet avertissement de Xénophane, l'antique fondateur de l'école d'Élée : « L'homme ne sait rien ; l'opinion étend sur tout son voile ; »

. . . . Δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Sur l'opinion, voy. surtout Aristote, *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXXIII ; — Kant, *Critique de la raison pure, Méthodologie, Critique du jugement*, t. II, p. 198 et suiv. de la trad. de M. Barni ; — et, dans ce Dictionnaire, le mot CERTITUDE.

Ch. W.

OPTIMISME. L'optimisme est cette doctrine qui, se fondant sur l'idée de la perfection infinie de Dieu, attribue à l'univers, son ouvrage, la plus grande perfection possible. La plupart des métaphysiciens, et même des théologiens, ont reconnu que ce monde devait être le meilleur, quoiqu'ils n'aient point été d'accord sur le sens auquel il faut entendre cette plus grande perfection possible de l'univers. L'optimisme, plus ou moins développé, plus ou moins diversement interprété, se trouve dans presque toutes les grandes écoles de l'antiquité, et principalement dans l'Académie, dans le Portique et dans l'école d'Alexandrie ; on le trouve, au moyen âge, dans saint Anselme et saint Thomas. Mais c'est dans les temps modernes, au sein des écoles de Descartes et de Leibniz qu'il a reçu ses plus grands développements. Quoique partisan de la liberté d'indifférence, Descartes cependant est optimiste. Il est certain, dit-il dans la *quatrième Méditation*, que Dieu veut toujours le meilleur, et que, pour juger de la perfection de l'univers, il faut considérer l'ensemble et non pas les détails. Malebranche approfondit cette même doctrine. Mais pour faire le monde digne de Dieu, il croit devoir recourir à la théologie chrétienne et invoquer le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire l'union d'une personne divine avec le monde. Hors de cette union, le monde ne lui paraît plus qu'un monde profane, imparfait et indigne de Dieu ; par cette union seule, il se sanctifie, il se divinise et se concilie avec les perfections infinies de Dieu. Sauf ce point, qui est propre à Malebranche et celui de la perfectibilité de l'univers, qui est propre à Leibniz, les *Entretiens sur la métaphysique* et les *Méditations chrétiennes* de Malebranche présentent les plus grandes analogies avec les *Essais de théodicée*, touchant la doctrine de l'optimisme.

Mais, malgré l'autorité de tant de grands métaphysiciens, malgré l'autorité de la raison qui semble nous obliger de croire que Dieu, étant souverainement parfait, a dû faire le meilleur, l'optimisme demeure, aux yeux d'un grand nombre, couvert d'une sorte de ridicule. Voltaire en effet l'a accablé de railleries et de sarcasmes devenus populaires. Qui n'a pas entendu tourner en dérision ce fameux principe : tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles ? Qui ne l'a pas entendu répéter avec une amère ironie, et contre l'optimisme et contre la divine Providence ? Mais ce discrédit, presque populaire, n'atteint que de fausses interprétations par lesquelles trop souvent l'optimisme a été défiguré, et non pas l'optimisme lui-même. En effet, autant l'optimisme bien entendu s'élève au-dessus de toutes les railleries des beaux esprits et de toutes les objections métaphysiques, autant l'optimisme en un sens trop étroit succombe presque ridiculement sous les continuels démentis de l'expérience. Il y a un faux et il y a un vrai optimisme, qu'il faut sévèrement distinguer l'un de l'autre. Abandonnons le premier aux répulsions du sens commun et même au ridicule qu'il mérite, mais tâchons d'élever l'autre à une hauteur où il soit à l'abri de toutes les atteintes de l'expérience.

Nous signalerons d'abord trois fausses interprétations de ce principe, que tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles ; les uns l'ont entendu de chaque individu en particulier ; les autres, non pas des individus, mais des espèces ; non pas de tel ou tel homme, mais de l'humanité tout entière et du globe qu'elle habite ; les autres, enfin, l'ont entendu de tout l'univers, mais de l'univers considéré dans un point du temps et seulement tel qu'il est dans son état actuel. De là, trois sortes de faux optimismes plus ou moins erronés, plus ou moins en contradiction avec l'expérience et la raison.

La plus grossière de toutes est la première. Quel mépris en effet ne faut-il point faire de l'expérience et de la raison pour oser soutenir que tout est au mieux dans le monde au regard de chaque individu ? Par quel sophisme prouver que tout est au mieux pour celui que la misère, que la douleur accable, et pour cet homme de bien victime des méchants ? Néanmoins cette sorte d'optimisme n'est pas si rare, elle n'est pas non plus si innocente qu'on pourrait le croire au premier abord. Déguisé sous la forme d'un système de compensations entre les peines et les plaisirs du riche et du pauvre, du puissant et du faible, il jouit de la faveur des heureux du siècle. Quel peut être l'effet de ce système de compensations chimériques, ignorées des victimes, et aperçues seulement par ceux qui raisonnent à froid sur leur misère, sinon d'établir faussement que tout est au mieux pour tous les individus et toutes les classes de la société et, en conséquence, de protéger l'égoïsme des uns et de consacrer la misère des autres ? La Bruyère fait justice, en quelques mots profonds, de ce dangereux optimisme : « On demande, dit-il dans le chapitre sur les grands, si en comparant ensemble les différentes conditions des hommes, leurs peines, leurs avantages, on n'y remarquerait pas un mélange ou une espèce de compensation de bien et de mal qui établirait entre elles l'égalité, ou qui ferait, du moins, que l'une ne serait guère plus désirable que l'autre. Celui qui est puissant, riche, et à qui il ne manque rien peut former cette

question, mais il faut que ce soit un homme pauvre qui la décide. »

L'optimisme demeure encore dans le faux quand il ne va pas au delà des espèces, au delà de l'humanité et au delà de notre petit monde. En effet, si tout ne va pas au mieux pour chaque individu, tout, non plus, ne va pas au mieux pour les genres et les espèces ; si tout ne va pas au mieux pour chaque homme, tout, non moins certainement, ne va pas au mieux pour l'humanité. Est-il besoin de dire de combien de maux et de misères l'humanité est affligée ? Ne peut-elle donc désirer un degré supérieur de force et d'intelligence ? Ne s'accommoderait-elle pas mieux d'un printemps perpétuel que des feux du midi ou des glaces du nord ? Est-ce la condition la meilleure pour les espèces vivantes de notre globe, que la nécessité de se nourrir aux dépens les unes des autres ? Malebranche a certainement raison de dire : « Si vous jugez des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous blasphèmerez bientôt contre la divine Providence. »

Cependant on trouve des traces de cet optimisme chez des philosophes, des poëtes et des naturalistes, qui n'ont pas reculé, pour le soutenir, devant les plus étranges sophismes et les plus bizarres subtilités. Ainsi Plotin se croit obligé de prouver que les prisons, les guerres, les épidémies, la mort, sont des biens et non des maux. Les guerres et les épidémies préviennent, selon lui, l'excès de la population ; elles sont utiles à l'individu qu'elles frappent, comme à l'espèce ; elles le préservent par une mort prompte des maux et des infirmités de la vieillesse. Enfin, la mort elle-même n'est pas un mal ; elle est si peu de chose, que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fêtes pour s'en donner le spectacle. Voilà où un optimisme mal entendu conduit Plotin.

Dans son poëme sur l'homme, le célèbre poëte anglais Pope nous semble exagérer encore davantage ce faux optimisme. Selon Voltaire, Pope s'est inspiré de Leibniz. S'il en est ainsi, Pope, pas plus que Voltaire lui-même, n'a compris Leibniz. En effet, pour justifier l'optimisme, il se condamne à prouver que tout est au mieux dans notre petit monde. Partout le mal est, à ses yeux, compensé et racheté par le bien. Le pauvre est heureux malgré sa pauvreté ; dans les vapeurs du vin, le mendiant s'imagine être un roi, l'aveugle danse, le boiteux chante et le sot est enchanté de lui-même. Pope va plus loin encore dans ce singulier optimisme : à le croire, les défauts et les vices des hommes sont pour le mieux, parce qu'ils tournent à l'avantage de la société. Mais cependant ne vaudrait-il pas mieux qu'il y eût dans ce monde moins de méchants [illegible] qu'un monde où il n'y aurait que des gens de bien ne vaudrait pas mieux que ce monde mélangé de bons et de méchants ; il en donne cette singulière raison, que tous ces gens de bien ne pourraient pas s'entendre entre eux. C'en est assez pour faire apprécier le côté faible et même ridicule de l'optimisme de P[illegible].

Des naturalistes sont tombés dans la même erreur. Je citerai un célèbre naturaliste anglais contemporain, le docteur William Buckland. [illegible] *logie naturelle*, il entreprend de prouver que tout est au mieux dans notre globe, au regard de chacune des races vivantes qui l'habitent. Pour la défense de cet optimisme, il se trouve entraîné aux plus étranges assertions. On en jugera par quelques citations : « La somme du bien-être s'est accrue pour tous les animaux, et en même temps celle du mal-être a diminué, par la création des races carnivores. » Tel est le titre d'un des chapitres de l'ouvrage. En effet, selon le docteur Buckland, sans les carnivores, que deviendraient les herbivores ? Exposés à toutes les douleurs de la maladie et à la décrépitude d'une vieillesse dont aucune consolation et aucun secours n'adouciraient les souffrances, leur sort serait digne de pitié. Heureusement, par le bienfait d'une mort prompte, les carnivores viennent les préserver de tant de maux. Otez les carnivores, et le nombre des herbivores croissant indéfiniment, on ne verrait plus parmi eux que des êtres affamés qu'enlèverait chaque jour par milliers la mort lente et cruelle de la faim. Mais la Providence n'a pas voulu qu'il en fût ainsi : les malades, les estropiés, ceux qui dépassent le nombre fixé par les prévisions providentielles, sont immédiatement dévoués à la mort et, en même temps qu'ils sont délivrés des maux qui les affligeaient, leurs cadavres servent providentiellement de pâture aux carnivores, et la place vide qu'ils laissent augmente le bien être de ceux de leur espèce qui survivent. Ainsi, selon le docteur Buckland, tout est au mieux pour toutes les races vivantes de ce monde, et les carnivores sont les bienfaiteurs des herbivores : les chats sont la providence des rats.

Les plaisanteries et les sarcasmes répandus dans presque tous les ouvrages de Voltaire, et principalement dans le roman philosophique de *Candide* et dans le poëme sur le tremblement de terre de Lisbonne, n'ont de valeur que contre un pareil optimisme. Dans le roman de Candide Voltaire met en scène un philosophe optimiste et son disciple, sur lesquels s'accumulent toutes les catastrophes, tous les plus fâcheux démentis que l'expérience peut donner à leur système. Mais, en dépit de toutes les misères et des plus cruelles infortunes, l'un et l'autre, avec une opiniâtreté comique, persévèrent dans leur optimisme, et le docteur Pangloss ne continue pas moins d'enseigner à son disciple Candide : « Ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise ; il fallait dire que tout est au mieux. »

Cependant il est incontestable que tout n'est pas au mieux pour Candide ; tout n'est pas au mieux pour lui lorsque, chassé du château du baron et enrôlé de force dans l'armée du roi des Bulgares, il reçoit quatre mille coups de verge qui le réduisent à implorer la mort comme une insigne faveur. Tout également ne va pas au mieux pour le docteur Pangloss, lorsqu'il est pendu par l'inquisition dans un auto-da-fé. Mais que peuvent contre le vrai optimisme les infortunes de Pangloss et de Candide ? Qui prétend que tout soit au mieux pour l'un et pour l'autre ? Assurément ce n'est pas Leibniz que Voltaire prétend réfuter. Ce qu'il y a de singulier, c'est que Voltaire, qui fait si vivement la guerre à l'optimisme, est lui-même optimiste, et même grossièrement optimiste, ne tenant nul compte de la perfection infinie de Dieu. En effet, quand [illegible] tend ne pas trouver de meilleure réponse que, celle-ci : Dieu ayant agi pour le mieux ne peut agir mieux. « Toutes les sectes de philosophie ont échoué contre l'écueil du mal physique et du mal moral. Il ne reste que d'avouer que Dieu, ayant agi pour le mieux, n'a pu agir mieux. Cette nécessité tranche toutes les difficultés et [illegible] de dire : tout est bien ; nous disons tout est le [illegible]

rons donc bien du singulier enthousiasme de Schopenhauer pour *Candide*.

Enfin l'optimisme, même étendu à l'univers tout entier, sera encore un faux optimisme, s'il ne s'applique qu'à l'univers tel qu'il est, c'est-à-dire à l'univers dans son degré actuel de perfection, qui ne peut être ni la limite, ni la mesure du vrai optimisme. Si on le restreint encore de cette façon on se met en contradiction avec l'idée de perfection infinie de Dieu, on limite sa toute-puissance par un infranchissable degré de perfection. Comment répondre, dans ce système, à l'objection, qu'il n'y a pas de meilleur, pas de maximum de perfection ; Dieu, en vertu de sa toute-puissance, pouvant toujours, à un degré quelconque de perfection, en ajouter un autre? Telles sont donc les trois fausses interprétations par lesquelles l'optimisme a légitimement soulevé contre lui les répugnances du sens commun et les objections des théologiens et des philosophes ; mais le vrai optimisme triomphe là où succombe le faux optimisme. Déjà nous en avons donné l'idée en disant ce qu'il n'était pas ; pour achever de le définir, nous allons le considérer en lui-même et dire comment il faut encore l'élever et l'étendre.

Nous le dirons d'après la métaphysique de Leibniz, dans laquelle l'idée de l'optimisme atteint son plus haut degré : nous développerons quelques points indiqués seulement par Leibniz, et nous réfuterons les objections qui portent contre le principe fondamental de l'optimisme, que Dieu, en vertu de sa perfection infinie, fait toujours le meilleur. En nous représentant sous une forme réfléchie, et successive, ce que Dieu a vu intuitivement, résolu et exécuté de toute éternité, Leibniz nous fait en quelque sorte assister à ce qui dut se passer dans les conseils de la sagesse infinie de Dieu au moment de la création. Devant le Créateur ont comparu tous les plans de tous les mondes possibles, comme autant de candidats à l'existence. En vertu de sa toute-puissance, il pouvait indifféremment réaliser l'un ou l'autre ; mais, en vertu de sa sagesse, il ne pouvait réaliser que le meilleur. Pour discerner entre tous ce meilleur des mondes, il ne considère pas les détails, mais l'ensemble ; son choix se fixe sur celui qui, toutes choses balancées, l'emporte en perfection sur tous les autres. Le monde dont nous faisons partie sera donc nécessairement, malgré toutes ses imperfections, le meilleur des mondes possibles.

Mais nous avons encore ici à répondre aux récriminations de l'empirisme et du sens commun vulgaire. Quoi! ce monde si plein de misères serait le meilleur des mondes possibles! Notre faible intelligence peut, sans peine, en concevoir un autre où la part du mal serait réduite, et l'intelligence infinie de Dieu ne l'aurait pas pu! Nous répondrons avec Leibniz : Assurément, Dieu pouvait concevoir et créer une humanité meilleure ; mais le monde dont cette humanité eût fait partie, considéré dans son ensemble, n'aurait pas été le meilleur des mondes. Dans le plan divin de l'univers toutes les parties se tiennent et s'enchaînent étroitement. L'univers, dit Leibniz, est tout d'une pièce, de même que l'Océan. Dieu ne pouvait donc rien changer à la condition de l'humanité, sans changer en même temps tout le reste et, en conséquence, sans choisir un autre monde qui eût été moins parfait dans son ensemble. Si Dieu, dans la création, n'avait eu, en effet, d'autre but que l'humanité, peut-être faudrait-il convenir qu'il n'a pas fait preuve dans son œuvre d'une sagesse souveraine. Mais, dans l'ensemble des choses, l'humanité n'est qu'un détail, la terre n'est qu'un atome en comparaison des mondes innombrables qui peuplent l'espace. Nos imperfections et nos misères ne sont peut-être qu'un néant au prix de la perfection et du bonheur de tous ces autres mondes.

Ainsi, étendu à l'univers entier, rapporté non pas à l'homme exclusivement et à notre monde, l'optimisme s'élève au-dessus des objections tirées des imperfections et des misères de ce monde, mais il n'échappe pas encore au reproche d'incompatibilité avec la liberté souveraine et la perfection infinie de Dieu. Selon quelques philosophes et quelques théologiens, au regard de Dieu il n'y a pas de meilleur ; donc Dieu n'a pu choisir un meilleur quelconque entre tous les possibles, et l'optimisme n'est qu'une chimère. Fénelon développe cette objection dans le huitième chapitre de la *Réfutation du système du P. Malebranche, sur la nature et sur la grâce*. Il juge incompatible la liberté infinie de Dieu avec cette loi du meilleur à laquelle l'assujettit Malebranche, et dont il veut l'affranchir en démontrant que, par rapport à lui, il n'y a point de meilleur. En effet, tous les degrés de perfection finie, quoique inégaux entre eux, ne sont-ils pas tous en une égale disproportion avec la perfection infinie de Dieu, la distance entre le fini et l'infini étant infinie, et toutes les distances infinies étant nécessairement égales les unes avec les autres? La sagesse de Dieu n'a pas eu de raison pour préférer, dans la création de son ouvrage, tel ou tel degré de perfection à tel autre, puisque tous sont égaux par-devant lui. Ainsi, non-seulement Dieu ne doit pas toujours nécessairement produire le meilleur, mais jamais il ne peut le produire, car, à tout degré de perfection déterminée, il peut toujours en ajouter un autre en vertu de sa toute-puissance. De la supériorité infinie de Dieu résulterait donc une indifférence absolue à l'égard de tous les possibles, laquelle, selon Bossuet et Fénelon, serait l'indispensable condition de l'exercice de sa liberté souveraine. Cette doctrine ne diffère que par la forme de la liberté d'indifférence de Duns-Scot, et aboutit exactement aux mêmes conséquences. En effet, entre l'optimisme et la liberté d'indifférence avec tous ses excès, il n'y a pas de milieu. S'il n'existe pas un meilleur au regard de la volonté divine, il suit rigoureusement qu'elle est indifférente entre tous les motifs, et qu'elle peut également se décider pour ou contre, en toute occasion. Donc, toute considération de cause finale, d'ordre et de sagesse devra être absolument bannie, non-seulement en physique, mais encore en métaphysique, puisque rien ne nous assure que Dieu a préféré le plus sage au moins sage, et l'ordre au désordre. Il faudra croire qu'il a pu et qu'il peut encore faire précisément le contraire de tout ce qu'il a fait, changer le mal en bien et l'erreur en vérité. Fondées sur un décret mobile et arbitraire, toutes les vérités n'auront plus rien de fixe et d'immuable, même ces vérités qui nous paraissent comme absolues et qui sont les fondements nécessaires de toute science ; il n'y aura plus partout que scepticisme, désordre et confusion. Voilà où mène nécessairement la négation du principe fondamental de l'optimisme. Cependant Bossuet et Fénelon n'osent aller jusque-là ; ils reculent devant les conséquences de la liberté d'indifférence. Aussi Fénelon ajoute-t-il dans le même chapitre : « Il est pourtant vrai que, dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité

de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage ; il voit cette inégalité de tous les objets finis entre eux, il voit leur inégalité par rapport à sa perfection infinie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports que chacun peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de sa volonté. »

Dire que Dieu tient compte, dans ses déterminations de l'inégalité des objets finis entre eux, de leurs rapports à sa gloire, n'est-ce pas revenir à l'optimisme, et déclarer en d'autres termes que Dieu suit toujours le meilleur? Que toutes les choses finies soient égales par-devant son infinité, il ne s'ensuit pas qu'elles cessent d'être inégales les unes par rapport aux autres ; et Dieu, en vertu de sa sagesse, doit tenir compte de cette inégalité. Mais, disent encore les adversaires de l'optimisme, où est le meilleur, même relatif aux choses, que Dieu ne puisse augmenter indéfiniment d'un degré nouveau de perfection? où est le meilleur fixe et immobile auquel s'arrêteront la sagesse et la toute-puissance de Dieu? La réponse à cette dernière objection ne se trouve que dans l'idée de la perfectibilité indéfinie des choses, seul fondement du vrai optimisme. Il est vrai que toute chose finie est indéfiniment susceptible de s'accroître en perfection, par le fait de la toute-puissance de Dieu ; il est vrai que notre raison ne peut concevoir l'existence d'un maximum fixe et immobile de perfection, concentré dans un point quelconque du temps et de l'espace ; de même que dans une série de nombres elle ne peut en concevoir un au delà duquel il n'y en ait pas un autre plus grand. Comment donc entendre ce meilleur en vue duquel Dieu se détermine? On ne peut le faire consister dans un degré quelconque, fixe et déterminé, de perfection, mais seulement dans la série indéfinie de tous les degrés possibles de perfection dont la suite et l'enchaînement constituent le plan de l'univers. En effet, une telle série ne limite pas la puissance divine, puisqu'elle ne contient point de degré suprême, point de terme au-dessus duquel il y en ait un autre. Tous ces degrés, réels ou possibles, sont contenus en germe les uns dans les autres ; ils s'engendrent réciproquement, et l'ensemble des termes de leur progression indéfinie est ce plan du monde que Dieu a choisi comme le meilleur de tous les plans possibles. Donc, quoique son ouvrage soit le meilleur des mondes, ou, pour mieux dire, parce qu'il est le meilleur des mondes, Dieu peut sans cesse y ajouter un degré nouveau de perfection ; non-seulement il le peut, mais il le fait et il le fera indéfiniment, tous ces degrés de perfection possibles étant déjà compris, de toute éternité, dans le plan du meilleur des mondes. Tel est le meilleur, qui seul peut déterminer invinciblement la volonté de Dieu sans limiter sa toute-puissance.

Ainsi, le vrai optimisme n'embrasse pas seulement l'ensemble des êtres, mais la série indéfinie de toutes leurs évolutions. Le monde le meilleur n'est pas le monde tel qu'il est, ni même le monde tel qu'il sera un jour, mais le monde tel qu'il devient, et tel qu'il deviendra sans cesse dans la progression sans fin de ses développements. C'est ainsi que Leibniz a entendu l'optimisme ; c'est ainsi qu'il a réfuté l'objection que nous venons de combattre, comme il l'indique plutôt qu'il ne le développe dans les passages suivants de ses *Essais de Théodicée* :

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. » (*Essais de Théodicée*, § 195.) Plus loin il explique en quel sens il entend que l'univers doit s'étendre dans toute l'éternité future : « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers, dans chaque partie du temps, ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. » (*Essais de Théodicée*, § 202.)

La doctrine de Leibniz sur la préexistence des âmes est une application du principe de la perfectibilité indéfinie de l'univers. Selon Leibniz, ni les âmes humaines ne sont créées par Dieu au moment de chaque naissance, ni elles ne sont engendrées les unes par les autres, mais toutes préexistent dans des germes qui font partie du plan du monde depuis l'origine des choses. Elles n'ont pas toujours été ce qu'elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire des âmes humaines et raisonnables. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience, elles ont passé à l'état d'âmes sensitives, et enfin elles se sont élevées à la dignité d'âmes raisonnables, sans aucune opération créatrice nouvelle de la part de Dieu, mais en vertu d'évolutions naturelles et successives dont le germe, dès l'origine, avait été déposé en elles. Si l'âme s'est continuellement développée, avant d'arriver à la condition d'âme humaine et raisonnable, on peut induire qu'à partir de ce point elle doit s'élever encore par de nouvelles évolutions dans la série des êtres.

Nous trouvons aussi cette pensée indiquée dans Leibniz (*Essais de Théodicée*, § 342) : « Il n'est pas impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblants à l'homme qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même qu'avec le temps, le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » Ainsi, Leibniz ne sépare pas l'idée de l'optimisme de l'idée de la perfectibilité infinie des choses. On sait d'ailleurs quel appui cette idée de la perfectibilité donnée par la raison rencontre dans ce que l'expérience nous atteste par rapport à notre petit monde. Sur la scène de ce monde les minéraux ont précédé les animaux et les plantes. Les plantes et les animaux n'ont apparu que successivement et dans un certain ordre, des êtres plus parfaits succédant sans cesse à des êtres plus imparfaits. Le plus parfait de tous les êtres qui nous soient connus, l'homme, a paru le dernier de tous. Voilà ce qui est inscrit en éclatants caractères sur les couches de notre globe ; et voilà comment l'expérience s'accorde avec la raison, qui nous force de croire à cette perfectibilité indéfinie, tout monde limité étant un monde indigne de Dieu.

Mais qu'on ne se trompe pas sur le sens dans lequel nous entendons ce développement successif des êtres. On peut, en effet, lui donner deux interprétations différentes, soit qu'on l'attribue à l'impuissance du Créateur à produire toutes choses simultanément dans un certain degré de perfection, soit qu'on l'attribue à un plan merveilleux comprenant de toute éternité le germe de toutes les évolutions ultérieures des êtres. C'est dans le premier sens que quelques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaxagore, et aussi quelques naturalistes modernes, ont admis une formation successive des êtres. Mettre simultanément l'ordre et l'harmonie au sein de

la masse confuse des éléments primitifs, leur paraissait une tâche supérieure aux forces du premier moteur. Avons-nous besoin de dire que cette théodicée grossière n'est pas la nôtre, et que nous ne concevons pas ainsi la formation successive des êtres? Elle est le résultat d'un acte unique de la volonté du Créateur, et non le produit successif d'un effort continu ou de diverses créations. Le monde, tel qu'il a été, tel qu'il est, tel qu'il sera, était contenu en germe dans le monde tel qu'il est sorti des mains de Dieu. Entre l'hypothèse des créations successives et la doctrine d'Anaximandre ou d'Anaxagore, existe une étroite parenté, et l'une et l'autre sont également inconciliables avec la perfection infinie de Dieu. En effet, dans cette hypothèse des créations successives, comment épargner à Dieu le reproche d'avoir d'abord créé le monde sans y déposer le germe de tout ce qui était nécessaire à son perfectionnement, et d'être obligé de se remettre plusieurs fois à l'ouvrage pour achever le plan de l'univers? Agissant ainsi, il n'aurait pas agi par les voies les plus simples, et il n'aurait accompli que par plusieurs décrets successifs ce qu'il aurait pu faire par un seul acte de sa volonté.

Mais, à l'idée d'un perfectionnement successif des choses, on peut encore objecter que Dieu eût bien mieux témoigné sa puissance et sa sagesse en créant tout d'abord les choses portées à leur plus haut degré possible de perfection. D'abord, on pourrait répondre, en écartant cette hypothèse, par le double témoignage de l'expérience, qui nous montre un perfectionnement successif dans les choses de ce monde, et par celui de la raison, qui repousse l'idée d'un degré définitif quelconque de perfection. Mais, même en l'admettant provisoirement, pour la mettre en parallèle avec la doctrine du développement successif des choses, on trouve qu'elle ne nous donne pas la plus haute idée possible de la puissance et de la sagesse du Créateur. En effet, la création d'un germe contenant en puissance tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera, ne témoigne-t-elle pas d'une aussi grande sagesse que la création simultanée de toutes choses dans un degré fixe et immobile de perfection? J'admire plus la création de l'œuf d'où l'oiseau sortira, que la création immédiate de l'oiseau lui-même. Dans l'oiseau, il n'y a que l'oiseau; et dans l'œuf il y a, de plus que l'oiseau, l'œuf lui-même, avec son admirable construction, et avec une merveilleuse appropriation des moyens à la fin. Ainsi, l'idée d'un développement successif et indéfini de l'univers non-seulement ne porte nulle atteinte à la perfection du Créateur, mais nous en donne la plus haute idée que notre raison puisse concevoir. Autant vaut l'idée de l'optimisme, autant vaut l'idée de la perfectibilité indéfinie; ces deux idées sont inséparables l'une de l'autre. Sans l'optimisme, il faut sacrifier la sagesse ou la puissance de Dieu, et sans la perfectibilité indéfinie de l'univers, il faut sacrifier l'optimisme.

Résumons, en quelques mots, cette définition et cette défense du vrai optimisme.

Souverainement sage en même temps que souverainement puissant, Dieu ne peut pas ne pas faire le meilleur; donc le monde, son ouvrage, doit être le meilleur des mondes possibles. Mais ce meilleur, en vue duquel Dieu se détermine, c'est le meilleur au regard de l'ensemble des choses et non des détails; le meilleur au regard de l'univers, et non de chaque monde ou de chaque espèce d'êtres; c'est le meilleur, non par rapport à la création telle qu'elle est, mais telle que sans cesse elle devient, avec tous les progrès indéfinis dont elle contient le germe. Tout meilleur, fixe et immobile, est une borne posée à la toute-puissance de Dieu; un meilleur qu'aucun degré de perfection, aucun degré de temps ou d'espace ne limite, est seul digne de Dieu.

Sur l'optimisme, on peut consulter : les *Entretiens métaphysiques* de Malebranche, les *Essais de Théodicée* de Leibniz, la *Théologie naturelle* de Wolf, la *Lettre de Rousseau à Voltaire, en réponse à l'envoi du poëme sur le tremblement de terre de Lisbonne*. On trouvera dans le *Manuel* de Tennemann, t. II, § 357, l'indication d'un grand nombre d'ouvrages sur l'Optimisme. F. B.

ORBELLIS (*Nicolaus de*), qu'on appelle encore *Nicolaus Dorbelli*, *Nicolaus Dorbellus*, *Nicolaus Dorbellis* et *Nicolaus Orbellicus*, né dans l'Anjou vers la fin du XIVe siècle, mort en 1455, se signala par son zèle pour la doctrine de Duns-Scot. Il était franciscain, et il combattit, à ce titre, tout ce qu'on pouvait alléguer à l'avantage de la thèse dominicaine. Il faut le placer parmi les réalistes, à côté de François de Mayronis. Outre qu'il existe une parfaite analogie entre leurs opinions, ils les exposent de la même manière, avec le même goût pour les distinctions et la même rudesse de langage.

Parmi les ouvrages de Nicolas de Orbellis, nous mentionnerons d'abord son commentaire sur les *Sentences*, dont voici le titre : *Egregia sapientissimi doctoris magistri Nich. de Orbellis in quatuor Sententiarum libros expositio*, in-4, Paris, Balligant, 1498; Haguenau, 1503; Paris, 1511, 1517, 1520. Le nombre des éditions indique assez quel fut le succès de cet ouvrage: durant un siècle, il servit de manuel à toute la jeunesse franciscaine. Quand on n'osait pas aborder du premier coup les gloses ardues du Docteur subtil, on se préparait à cet exercice redouté par l'étude de l'*excellent* abrégé donné par Nicolas de Orbellis.

Dans un avertissement qui précède cet ouvrage, nous lisons qu'avant de l'entreprendre, le même docteur avait déjà réduit en *compendium* les gloses de Duns-Scot sur la *Logique*, la *Physique* et l'*Éthique* d'Aristote. Cette *Logique* abrégée fut publiée à Parme en 1483. Nous regrettons de n'avoir pu nous procurer les abrégés de la *Physique* et de l'*Éthique* scotiste; ils ne se rencontrent à la Bibliothèque nationale ni parmi les livres imprimés, ni parmi les manuscrits. L'historien de l'ordre de Saint-François, Luc Wadding, nous atteste toutefois l'existence de ces ouvrages. Il ajoute que les gloses abrégées sur l'*Éthique* ont été publiées à Bâle en 1503, et il inscrit, en outre, un catalogue des œuvres de Nicolas de Orbellis, d'autres gloses sur les livres de l'*Ame*, des *Météores*, du *Ciel* et du *Monde*, de la *Métaphysique*. Nous n'avons pas lu sans intérêt sa *Petite Somme* (*Sommula*) sur la *Logique* de Pierre d'Espagne, imprimée en 1489, à Venise, par Bernardin de Choris, dans un recueil in-folio qui contient, en outre, les *Pas* de Mayronis, les *Trois principes* d'Andréa, les *Formalités* de Bonnet, et divers autres petits traités. En voici le titre pompeux : *Excellentissimi viri, artium ac sacræ theologiæ professoris, eximii magistri Nicolai de Orbellis, secundum doctrinam Doctoris subtilis Logica brevis, sed admodum utilis, super textum Petri Hispani*. C'est là qu'il faut chercher les déclarations de Nicolas de Orbellis sur les problèmes philosophiques. Il les fait sans détours, sans réserves, avec l'assurance d'un disciple qui, reproduisant les opinions de son maître, croit fermement qu'il ne peut commettre aucune erreur. Réaliste

fervent, il néglige même de justifier les formules [illegible] dans son école; il ne discute pas, il enseigne. On le jugerait mal, toutefois, si on le comptait au nombre de ces compilateurs vulgaires dont les œuvres indigestes ne provoquent qu'un sentiment de répugnance. Doué d'un esprit fin, délié, pénétrant, Nicolas de Orbellis aurait été l'un des principaux maîtres de l'école, s'il avait eu plus d'initiative. C'est, parmi les scotistes, un de ceux qu'on peut interroger avec le plus de profit. B. H.

ORDRE. Ce mot désigne l'intelligente distribution de toutes les parties d'une œuvre, la régularité du mouvement et la stabilité de ses lois, enfin le rapport harmonieux entre les fins déterminées par l'organisation d'un être et ses moyens d'y atteindre.

L'ordre éclate dans la nature entière, et l'observation nous le fait découvrir chaque jour davantage. Pour les sciences physiques et naturelles, expliquer les phénomènes du monde extérieur, c'est simplement rapporter ces phénomènes à leur loi, ou rattacher cette loi à des lois plus générales, c'est-à-dire faire rentrer dans l'ordre ce qui semblait s'en écarter. Dans le monde moral, classer les phénomènes de la conscience, trouver les lois de leur naissance et de leur succession, c'est encore rendre manifeste l'ordre caché sous la multiplicité et une confusion apparente. Les problèmes humains d'une plus haute portée ont aussi la manifestation de l'ordre pour objet. Chercher la fin assignée à l'homme par la nature, le suivre à travers [illegible] conclure de son état présent ses destinées ultérieures, c'est poursuivre, relativement à l'homme, l'accomplissement des lois morales qui constituent encore l'ordre aux yeux de la raison.

Si l'expérience nous manifeste l'ordre dans le monde à mesure que nous y pénétrons par l'observation, la conception de l'ordre ne tire pas pourtant son origine de l'expérience, mais elle la dépasse, elle la domine, elle lui sert de règle. Avant de rencontrer l'ordre, nous savons déjà qu'il existe. De là notre étonnement, quand nous voyons se produire un phénomène nouveau en dehors de toute loi connue. C'est un besoin pour notre intelligence de chercher quelle est sa loi; nous ne pouvons pas supposer qu'il n'en ait point. Nous ne pouvons croire au désordre; il ne prouve que notre ignorance, et les recherches les plus persévérantes sont inspirées par la certitude qu'il n'est qu'apparent.

Nous faisons rentrer dans la conception générale de l'ordre le principe des causes finales, qui souvent a guidé si heureusement la science dans la voie des grandes découvertes. Une organisation sans une fin en harmonie avec elle, une fin quelconque sans les moyens de l'atteindre, constitueraient, dans les êtres, un désordre que la raison ne peut souffrir.

La croyance innée à l'ordre nécessaire du monde est le fondement secret de toutes nos généralisations. Nous étendons avec confiance les résultats de nos observations sur une partie de la nature [illegible] croyons fermement à la stabilité et à la généralité de ses lois.

L'idée d'ordre est corrélative de celle d'intelligence, et nous force à reconnaître dans le monde l'œuvre d'une cause raisonnable, d'une Providence.

Consultez le *Cours de droit naturel* de [illegible] CAUSES FINALES. G. V.

ORESME [illegible] die, et, suivant quelques auteurs, dans le village d'Allemagne, près de Caen, fit ses premières études au collége de Navarre, et, après avoir été reçu docteur en théologie, obtint la charge de grand maître dans cette maison royale en 1356. Il fut ensuite archidiacre de Bayeux, trésorier de la Sainte-Chapelle, et doyen du chapitre de Rouen. Dès l'année 1360, le roi Jean l'avait donné pour précepteur à son fils. Il mourut évêque de Bayeux, le 11 juillet 1382. Nicolas Oresme ne peut être compté parmi les controversistes scolastiques : rien, du moins, ne prouve qu'il ait pris quelque part aux débats orageux de l'école, et plaidé pour ou contre l'universel *a parte rei*. Cependant il rendit à la philosophie d'éminents services. Nous allons les rappeler en peu de mots, et rectifier, en passant, quelques-unes des nombreuses erreurs que les bibliographes ont commises en publiant le catalogue de ses œuvres. On avait de son temps plusieurs traductions latines d'Aristote, faites sur l'arabe ou sur le grec; mais il n'en existait aucune traduction française. Charles V et ses conseillers savaient certainement un peu de latin, mais ils ne comprenaient pas cette langue. Oresme nous le déclare, de manière à lire couramment les traductions latines d'Aristote : le roi le chargea donc de traduire en français, pour l'usage particulier des principaux officiers de la couronne, la *Politique* et l'*Économique*. Il commença la traduction de la *Politique* en 1378, et celle de l'*Économique* en 1377. Elles furent imprimées l'une et l'autre en 1489, chez Anthoine Vérard, en 2 vol. in-f°. M. Barthélemy Saint-Hilaire a reconnu qu'Oresme a mis du sien dans ces traductions, et a rendu pleine justice à son savoir, à son mérite : nous ne pouvons que souscrire au jugement porté par un arbitre aussi compétent. — L'historien du collége de Navarre, le chanoine Jean de Launoy, n'a pas connu la traduction très-libre faite par Oresme des livres du *Ciel* et du *Monde*; elle n'a pas été publiée, mais il en existe quatre manuscrits à la Bibliothèque nationale : trois dans l'ancien fonds français, un dans le fonds de Saint-Victor. Il a traduit, en outre, les *Remèdes de l'une et de l'autre fortune*, de François Pétrarque, ouvrage qui peut être classé dans la philosophie morale, et le *Traité de l'espère* ou *de la sphère*. De Launoy mentionne une édition du *Traité de la sphère*, avec des indications insuffisantes. Nous n'avons pu la rencontrer; mais nous en connaissons divers manuscrits : la Bibliothèque nationale en possède quatre. — Parlons maintenant de ses ouvrages originaux, en laissant toutefois de côté ses traités qui concernent l'économie politique, la théologie, et avec ses discours, ses sermons, divers autres opuscules qui n'ont aucun rapport avec la philosophie. C'était un mathématicien, un géomètre habile, et il a beaucoup écrit sur la science des nombres et des lignes, moins toutefois qu'on ne l'a supposé. De Launoy lui attribue d'abord un traité *de Configuratione qualitatum*, conservé, dit-il, dans la bibliothèque de Saint-Victor, et [illegible] *intentionum*, qui se trouvait, sous un autre numéro, dans la même bibliothèque. Nous avons [illegible] de l'ancien fonds du Roi. Tous les problèmes que discute ici Nicolas Oresme sont des problèmes physiques ou géométriques; ce terme, *intentio*, qui a, en scolastique, tant de sens divers, si-

gnifie, dans ce petit traité, l'*étendue*. — De Launoy désigne, en outre, un traité *de Proportionibus proportionum*, dont le manuscrit se voyait, de son temps, à la bibliothèque de Saint-Victor. Nous ne le retrouvons plus. La Bibliothèque nationale n'en possède qu'un fragment, dans un recueil de l'ancien fonds du Roi. Cet opuscule a été imprimé, en 1505, in-f°, sous le titre de *Tractatus proportionum Nicolai Horen*, avec divers autres ouvrages de Bassano Politi, de Thomas Bradwardin et de Blaise de Parme. Le même volume contient, en outre, le traité *de Latitudinibus formarum*, dont la bibliothèque du collége de Navarre avait un manuscrit. — Un traité d'Oresme *de Proportionalitate motuum cœlestium* existe manuscrit à la Bibliothèque nationale, dans l'ancien fonds ; nous avons lieu de croire que c'est l'ouvrage désigné sous le titre de *de Proportione velocitatum in motibus*, dans les anciens catalogues du collége de Navarre et des Augustins du Pont-Neuf. — Enfin, de Launoy compte au nombre des écrits laissés par Nicolas Oresme, un traité *de Instantibus*, que nous ne connaissons pas. — Parmi les ouvrages théologiques d'Oresme, il en est un dans lequel on rencontre quelques propositions philosophiques : c'est celui qui a pour titre *de Communicatione idiomatum*; il a pour objet de justifier l'appropriation aux actes, aux mystères divins, des termes qui, dans l'usage ordinaire, expriment des choses tout à fait humaines. Ce traité n'a pas été imprimé, mais nous en connaissons quatre manuscrits : un dans le fonds de Saint-Victor, trois dans le fonds du Roi. — Rappelons enfin que Nicolas Oresme se montra l'un des plus intraitables ennemis des astrologues. L'étude des astres et de leurs mouvements dans l'espace lui semblait, ainsi qu'il le déclare à la fin du *Traité de l'espère*, tout à fait digne d'intéresser le philosophe ; mais il considérait comme *impertinente*, comme *périlleuse quant à Dieu et au monde*, toute conjecture des choses à venir fondée sur l'observation des phénomènes célestes. Il a composé, contre les astrologues, le *Livre des divinations*, dont on désigne plusieurs manuscrits, une déclamation latine qui a pour titre *Contra astrologos judiciarios*, dont le manuscrit est au fonds de Saint-Victor, et un assez long traité en trois parties, qui ont été prises par les bibliographes pour trois traités distincts : c'est le n° 439 des manuscrits de Saint-Victor. M. Charles Jourdain a lu récemment à l'Académie des inscriptions un mémoire plein d'intérêt sur Nicolas Oresme considéré comme un des plus vifs censeurs des visions astrologiques. B. H.

ORGANISME, voy. VITALISME.

ORGANUM ou **ORGANON** (du grec ὄργανον, instrument). C'est le nom par lequel on désigne la réunion de tous les ouvrages d'Aristote qui traitent de la logique, parce que la logique, dans l'école péripatéticienne, était considérée comme l'instrument de la science, et non comme la science elle-même ou une de ses parties. Les ouvrages d'Aristote que l'on comprend sous cette désignation sont au nombre de six : les *Catégories* (Κατηγορίαι), l'*Herméneia* (Περὶ ἑρμηνείας), ou traité de la proposition, les *Premiers Analytiques* (Ἀναλυτικὰ πρότερα), les *Derniers Analytiques* (Ἀναλυτικὰ ὕστερα), les *Topiques* (Τοπικά), et les *Réfutations des Sophistes* (Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων). A ces divers ouvrages, il faut ajouter l'*Introduction de Porphyre aux Catégories* (Πορφυρίου Εἰσαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν), qui en est devenue inséparable.

La logique d'Aristote eut une fortune sans exemple. Dès le second siècle de l'ère chrétienne, elle était étudiée avec un égal respect dans toutes les écoles grecques. Le néo-platonisme lui-même se fit toujours gloire de la défendre et de la propager. Attaqué à la fois, à l'instant de sa naissance, par les philosophes païens et par les hérétiques, le christianisme ne put pas s'en passer. Elle fut également honorée et répandue dans les écoles musulmanes, d'où elle passa chez les juifs. On sait quel rôle elle joua pendant le moyen âge, où elle était presque toute la philosophie, et réveilla peu à peu tous les problèmes philosophiques. Enfin, adoptée par la réforme religieuse du XVIe siècle, elle passa à peu près tout entière dans les traités de logique des modernes.

Quant au nom d'*Organum* qu'elle porte généralement, ce n'est pas à Aristote qu'il en faut attribuer l'usage. Aristote avait dit, dans le XXXe livre (question 5) de ses *Problèmes*, que la science est l'*instrument* (ὄργανον) de l'intelligence, et dans le VIIIe livre (ch. XIV) de ses *Topiques*, que c'est un utile *instrument* pour la science et la réflexion philosophique de pouvoir discerner le pour et le contre de chaque question ; mais jamais il n'a attaché à ce mot le sens particulier qu'il a reçu depuis, et la même remarque s'applique à ses successeurs. C'est au Ve siècle de notre ère, dans les classifications abrégées qu'Ammonius et Simplicius ont données des œuvres d'Aristote, qu'on voit rangés dans une classe distincte les ouvrages appelés *Logiques* ou *Organiques* (Ὀργανικά). Un autre commentateur de la même époque, l'Arménien David, distingue également dans la science péripatéticienne, la partie *organique* de la partie théorique et de la partie pratique. Enfin, ce n'est guère que parmi les commentateurs latins, au XVe siècle, que le mot *Organum* tout seul devint d'un usage habituel.

Bacon, en voulant fonder une logique nouvelle, conserva le nom sous lequel l'ancienne, c'est-à-dire la vraie, l'éternelle logique avait acquis tant d'autorité : de là le titre de *Novum Organum* donné à la seconde partie de l'*Instauratio magna*. Pour Bacon, comme pour les sectateurs d'Aristote, la logique ne fait donc point partie de la science, elle n'en est que le moyen ou l'instrument. Cette pensée, exprimée sous diverses formes et à plusieurs reprises, n'est rendue nulle part d'une manière aussi élégante et aussi nette que dans le second aphorisme du premier livre : « La main désarmée et l'intelligence livrée à elle-même n'ont pas une grande puissance. Pour accomplir leur œuvre, il leur faut des instruments, que l'intelligence ne réclame pas moins que la main. Et comme les instruments de la main accélèrent ou règlent le mouvement, de même ceux de l'esprit ajoutent à l'intelligence ou la préservent des écarts. » Pour plus de détails, voyez ARISTOTE et LOGIQUE.

ORIGÈNE le chrétien appartient à cette période d'enfantement théologique qui suivit la prédication de l'Évangile. Les nouvelles notions sur Dieu et sur le monde, que contenait l'enseignement de Jésus-Christ, avaient besoin d'être développées, rédigées et constituées en corps de doctrine. De là ce long travail des siècles suivants sur les problèmes de la rédemption, de la Trinité, de la grâce, de l'Incarnation, etc. Ces dogmes n'apparurent d'abord que sous des formes obscures et indécises. Origène est à peu près le premier qui comprit la nécessité d'en former un ensemble et de les systématiser; mais, pour accomplir cette œuvre laborieuse, le secours de la philosophie lui était indispensable. Profondément versé dans l'étude des anciens philosophes, il employa toute la puissance de son

génie à concilier la double autorité de la foi et de la raison. C'est là ce qui lui donne un caractère à part, et ce qui fait son originalité dans l'histoire intellectuelle des premiers siècles de l'Église.

Né à Alexandrie vers l'an 185, de parents chrétiens, mais élevé dans l'étude des sciences grecques, Origène montra, dès son enfance, une vive intelligence. Comme on lui faisait apprendre par cœur des passages de l'Écriture, il ne pouvait se contenter du sens littéral, et il cherchait toujours une signification plus relevée. Il eut pour maître saint Clément et saint Pantène, qui les premiers enseignèrent la philosophie chrétienne dans Alexandrie. Il fut initié par saint Clément au platonisme, et par saint Pantène au stoïcisme. Ce n'est pas lui, mais un autre Origène, Origène le païen (voy. l'article suivant), qui assista avec Plotin, Longin et Hérennius aux leçons d'Ammonius Saccas. Dans la persécution que l'empereur Septime Sévère dirigea contre les chrétiens à Alexandrie, Léonidas, père d'Origène, fut jeté en prison. Les prières de sa mère l'empêchèrent seules de courir lui-même au-devant du martyre : du moins, il y encouragea son père, qui le souffrit en l'an 202. Origène avait alors dix-sept ans. Pour soutenir sa mère et ses six frères, il se livra à l'enseignement de la grammaire. Le libre exercice du christianisme avait cessé dans Alexandrie. Saint Clément, menacé par les persécuteurs, s'était réfugié en Cappadoce. Les chrétiens, privés d'enseignement religieux, vinrent en foule autour du jeune maître, qui reprit ses études philosophiques avec une ardeur nouvelle ; il fit même plusieurs conversions éclatantes, et l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, l'établit, à peine âgé de vingt ans, dans la chaire de saint Clément et de saint Pantène. Alors commence pour lui une vie de labeur, d'activité intellectuelle et d'austérités. Préoccupé des fausses idées des Orientaux sur la réprobation du corps, il s'épuisait de jeûnes et de macérations ; enfin, pour dompter les tentations charnelles, il alla jusqu'à se mutiler de ses propres mains. Cet acte, dont il se repentit plus tard, mérite d'attirer l'attention, non-seulement comme source première de ses malheurs, et pour les graves conséquences qu'il eut sur toute sa vie, mais aussi comme témoignage de sa doctrine, dans laquelle le corps était regardé comme la prison de l'âme. Il reconnut plus tard que c'est par l'énergie de l'esprit lui-même que doit s'exercer cette lutte contre les sens ; c'est dans l'âme qu'il faut dompter les passions, sans attenter au corps.

Origène avait tenu école pendant vingt-cinq ans, faisant tourner au profit de l'étude son affranchissement des liens de la matière. D'immenses travaux furent le fruit de sa vaste érudition et de son esprit encyclopédique. Sur sa réputation, qui n'avait point d'égale dans tout l'Orient, Mammée, mère de l'empereur, avait voulu l'entendre, et elle le fit venir d'Alexandrie à Antioche, escorté par une garde d'honneur. Ses innombrables écrits, dont une grande partie s'est perdue, peuvent être partagés en trois classes : 1° les travaux de critique, pour la détermination du texte des livres sacrés ; 2° les travaux d'herméneutique, ou l'interprétation du texte ; 3° enfin les traités dogmatiques. Ses *Hexaples*, édition de la Bible à six colonnes, sont le plus important de ses ouvrages de la première classe : il y prit pour base le texte alexandrin des Septante. C'est d'après les *Hexaples* que saint Jérôme a écrit sa traduction latine, qui est devenue le fond de la Vulgate ; mais saint Jérôme, dans sa compilation des *Hexaples*, s'est attaché de préférence aux versions d'Aquila et de Symmaque, et montre peu de respect pour les Septante. Les commentaires d'Origène, sur les livres de la Bible, sont bien plus pour lui une occasion d'exposer sa théologie, que de développer le sens réel des évangélistes et des prophètes. Ses explications ne sont au fond qu'une série de violences ingénieuses, à l'aide desquelles il tire de ces écrivains la justification de sa propre pensée. C'est par ce procédé qu'il est parvenu à greffer son christianisme sur la souche des doctrines judaïques. Parmi ses écrits dogmatiques, les deux principaux sont la *Défense du christianisme contre Celse*, et le traité Περὶ ἀρχῶν, *des Principes*, c'est-à-dire des fondements de la doctrine chrétienne.

Le traité *des Principes* est le plus important de tous les ouvrages d'Origène, pour l'étude de sa philosophie. C'est là qu'il s'efforce d'embrasser la doctrine chrétienne dans son ensemble, et de la fonder sur des principes généraux et scientifiques. Saint Pamphile le nommait l'office des dogmes d'Origène. Il occupe dans la dogmatique le même rang que le traité *Contre Celse* dans l'apologétique. L'auteur y annonce bien l'esprit de son travail, qui consiste à rechercher la raison des préceptes moraux prêchés par les apôtres ; mais la majeure partie de l'ouvrage ne nous est parvenue que dans la traduction latine de Rufin, qui en a altéré le texte dans les passages hardis, notamment sur la Trinité, pour le rendre plus orthodoxe. C'est là que se révèle le plan d'Origène (tentative audacieuse pour son temps !) de présenter les principes fondamentaux du christianisme dans un ensemble systématique. Cet essai hardi fut peut-être prématuré. Ce fut, du moins, cet écrit qui attira à son auteur le reproche d'hérésie, et qui souleva contre lui tant d'inimitiés.

Le caractère le plus général de la doctrine d'Origène est dans la fusion qu'il travaille à opérer entre la philosophie antique et le christianisme. Entre tous les philosophes anciens, il vénère particulièrement Platon, chez lequel il trouve le dogme de la Trinité. Toutefois, en ce qui concerne les applications, il subordonne Platon même à Épictète, ce qui montre combien la pratique avait pour lui plus de prix que la théorie. Dans l'examen que nous ferons des doctrines d'Origène, nous aurons à constater plus d'une incohérence, plus d'une indécision sur les points essentiels ; toutefois, nous nous attacherons à montrer l'enchaînement réel de toutes ses idées, d'accord en cela avec Bayle, qui a dit : « On ne s'imagine pas ordinairement que les erreurs d'Origène aient quelque liaison ; elles semblent être la production d'un esprit vague et irrégulier, mais elles coulent d'une même source : c'est un véritable système qui forme une chaîne de conséquences. »

Les adversaires d'Origène ont prétendu faire de lui le père des ariens, des macédoniens, des pélagiens, des eutychéens, c'est-à-dire de toutes les hérésies qui ont tour à tour divisé l'Église sur le Verbe, sur le Saint-Esprit, sur l'Incarnation, sur la chute personnelle, en un mot sur tout l'ensemble du dogme. Le vrai, dans tout cela, c'est que si, en effet, Origène n'a pas su fixer nettement le symbole de la foi chrétienne sur les dogmes de la Trinité, de la grâce et de l'Incarnation, ces dogmes, encore indécis à cette époque pour toute l'Église, n'étaient pas alors arrivés à leur point de maturité et à l'heure de leur développement. Il a fallu les travaux subséquents des Athanase, des saint Basile, des saint Augustin, des Cyrille, pour préparer une solu-

tion suffisamment précise de ces dogmes, qu'Origène n'avait fait qu'ébaucher.

Ainsi, Origène aspire à concilier la notion de l'unité inaltérable de Dieu, telle qu'elle se trouve dans Platon, avec l'idée de l'action, dans laquelle Aristote met l'essence de Dieu. La notion platonicienne est, selon lui, toute dans la notion de Dieu le Père ; l'idée aristotélicienne est renfermée dans l'idée du Fils de Dieu. En même temps, Origène nous montre Dieu comme la substance qui pénètre le monde entier et vit de la même vie que l'âme raisonnable. Ritter remarque avec raison l'influence des idées stoïciennes sur cette partie de la doctrine d'Origène. Mais ce qui pénètre le monde, l'espace entier, ne peut être Dieu le Père, l'indivisible, dont la notion repousse tout rapport avec l'espace : ce doit être le Fils de Dieu, le Verbe divin. Il pénètre, il traverse la création entière, afin que tout le fini se développe et subsiste par lui. Le Verbe divin accomplit la création par ordre de Dieu. Origène doute parfois si le Verbe de Dieu est la vérité, dans la parfaite acception du mot, ou seulement une copie imparfaite de la vérité. Il se demande : la copie peut-elle être aussi parfaite que l'original ? Il regarde le Fils comme l'image de la bonté du Père. Alors le Fils de Dieu n'est plus Dieu, mais un Dieu, un être devenu Dieu par la communication de la divinité. Comme nous, le Verbe a continuellement besoin de la nourriture spirituelle du Père, qui seul est exempt de tout besoin, et se suffit à lui-même. De là, il n'y a qu'un pas à conclure que le Père est plus grand que le Fils, et le Fils plus grand que le Saint-Esprit. Cependant Origène s'arrête devant cette conclusion Le Fils de Dieu se distingue des créatures, par cela seul qu'il ne laisse jamais le mal pénétrer en lui, qu'il habite toujours auprès de son Père, et qu'en le contemplant, il tient sa perfection de toute éternité ; mais il a ceci de commun avec les créateurs, qu'il ne possède tout bien, que parce que le bien lui est communiqué, et qu'il y participe. On peut donc appliquer au Fils la proposition d'Origène, que le bien qui n'est bien que par communication, ne peut être un bien par essence. De là une distance infiniment grande qui sépare le Créateur et son Fils ; de là encore un penchant à considérer le Verbe de Dieu comme une simple créature.

Entre les idées contradictoires qui se manifestent dans la doctrine d'Origène, il faut distinguer les unes qui sont essentielles au système, les autres seulement accidentelles, comme cela arrive dans les doctrines dont le développement est encore incomplet. Les idées essentielles à la doctrine d'Origène devaient aboutir à reconnaître que la plénitude, la puissance entière de Dieu est dans le Fils de Dieu ; qu'il ne doit pas être considéré comme créature, mais comme esprit créateur ; qu'il est véritablement comme Dieu le Père ; qu'à ce titre seul il peut révéler l'absolue vérité et communiquer l'essence divine. Pour lui, le divin est esprit pur, incorporel et insensible, il ne peut se composer de parties, ni, par conséquent, être revêtu des propriétés de l'étendue. En vertu de ce principe fondamental dans l'esprit d'Origène, ce ne peut être qu'accidentellement qu'il en est venu à dire que le Père est plus grand que le Fils. Tout en admettant la divinité du Fils, il distingue la personne du Fils de celle du Père ; mais cette distinction des deux personnes du Père et du Fils n'est pas pour lui une différence d'essence qui aille jusqu'à nier la divinité du Fils. Il admet à la fois la divinité du Verbe et sa personnalité ; il n'est donc pas arien. Comme il avait à combattre Noétus, qui niait la réalité des personnes en Dieu, et qui, comme son successeur Sabellius, ne faisait du Fils et du Saint-Esprit que de simples vertus divines, il a naturellement plus insisté sur la personnalité du Verbe que sur sa divinité. Mais les adversaires d'Origène prétendent qu'il est allé jusqu'à professer que la substance du Fils est véritablement différente de celle du Père, auquel cas il serait réellement le précurseur d'Arius, car il faudrait alors que cette substance, différente de celle du Père, eût été tirée du néant comme celle des créatures, et, par conséquent, que le Fils fût une créature aussi, ce qui renverse la Trinité de fond en comble. Il est à observer que, dans les premiers temps, le mot οὐσία, *substance*, employé par Origène, a été synonyme d'ὑπόστασις, qui a fini par signifier *personne*. C'est le concile de Nicée qui a fixé le sens de ces mots. On sait que la doctrine orthodoxe est que le Fils, distinct du Père quant à la personne, ὑπόστασις, est identique avec le Père quant à la substance, οὐσία, il est ὁμούσιος. Origène reconnaît que le Fils n'est pas tiré du néant, n'est pas une créature, ce qui suffit pour le séparer d'Arius. Toutefois, convenir que le Fils est de la même substance que le Père n'est pas tout à fait la même chose que reconnaître avec l'Église que le Père et le Fils sont *consubstantiels*, c'est-à-dire une seule et unique substance.

Quant au Saint-Esprit, Origène insiste encore bien moins sur sa consubstantialité que sur celle du Fils. D'ailleurs, sur cette troisième personne de la Trinité, sa doctrine est fort incomplète, comme celle des Pères de l'Église qui l'ont précédé. Néanmoins, il dit qu'on ne peut sans blasphème le concevoir passant de l'ignorance à la science ; car les choses divines ne peuvent être conçues sous des rapports de temps.

De la manière dont Origène a envisagé le Verbe, dérive sa doctrine sur le monde et sur la création. Si Dieu s'est révélé pleinement par son Verbe, il en résulte que Dieu doit être connu par ses œuvres, et ne se révèle que par elles (*des Principes*, liv. I, ch. VI). Il emprunte à la philosophie platonicienne cette manière d'envisager le Fils de Dieu, ou le Λόγος, comme le monde intelligible ou l'idée exemplaire de toutes les idées. Cette vue n'est assurément pas facile à concilier avec la doctrine chrétienne, qui établit une différence essentielle entre le Créateur et la création. Il en résulte des expressions qui se rapprochent de la doctrine des émanations. Nulle part Origène n'admet d'une manière formelle le dogme des esprits sans corps : il ne conçoit les êtres en dehors de Dieu, qu'en relation avec la matière, c'est-à-dire enveloppés dans un corps. L'âme, invisible et incorporelle de sa nature, ne peut exister dans aucun lieu corporel, sans avoir besoin d'un corps approprié à la nature de ce lieu. Il y a une harmonie nécessaire entre l'organisation du corps et les conditions physiques de la région où il est appelé à vivre. Ainsi, le ciel primitif étant supposé de la substance éthérée la plus subtile, les corps qui s'y trouvaient ont dû être nécessairement composés de cette même substance. Aussi Platon enseignait que les corps des habitants de l'empyrée avaient été tirés par Dieu de la substance du feu. Toute la théorie d'Origène, sur le perfectionnement des êtres, repose sur l'atténuation progressive des corps, à mesure que l'amour de Dieu s'accroît dans les âmes. Il semble donc que la matière se subtilisant de plus en plus, à mesure que la vie s'élève à un degré supérieur, toute matière doit finir par s'évanouir. Il paraît n'avoir hésité devant cette conclusion

que parce qu'il lui semblait impossible de concevoir les existences particulières en dehors des conditions de la matière. Ses opinions sur la [illegible] der l'établissement de la vie parfaite sur la destruction du corps, et par suite sur l'anéantissement de l'étendue, et par conséquent à admettre la confusion définitive de tous les êtres particuliers, réduits à l'état spirituel dans le sein de Dieu.

C'est par la volonté libre que l'homme et les êtres raisonnables se distinguent des êtres inanimés, des plantes et des animaux dépourvus de raison. La notion de liberté, en vertu de laquelle l'homme a la faculté d'acquiescer aux idées qui le sollicitent au bien, repose sur la doctrine stoïcienne, suivant laquelle nous avons le pouvoir de faire servir au bien ou au mal les idées qui naissent en nous naturellement et nécessairement, de les approuver ou de les désapprouver.

Dans l'état primitif, tous les êtres sont parfaitement égaux, et parfaitement heureux. Il en résulte que l'égalité, ou plutôt l'identité, est la loi suprême de l'univers. C'est par le péché que s'introduit dans l'univers la diversité ; et cette diversité, quelque harmonie que la Providence sache en tirer, n'est cependant en soi qu'une dégénération. La seule chose qui change dans l'univers, c'est l'état des créatures. La diversité de l'univers est l'effet du libre arbitre. Les créatures, placées entre deux voies, celle par laquelle on va à Dieu et celle par laquelle on s'en éloigne, sont maîtresses d'opter. De cette diversité des choix naît l'inégalité. Nous ne pouvons attribuer le mal à Dieu : nul être raisonnable n'est destiné au mal et à la corruption. Dieu permet le mal, mais il ne l'accomplit pas. On ne peut dériver le mal que de la liberté des êtres raisonnables. La volonté générale de faire le bien nous vient de Dieu ; mais l'inclination particulière de la volonté vers tel ou tel acte, vers le bien ou le mal, dépend de nous. Notre liberté nous vient de la grâce divine, qui veut laisser à l'homme la faculté de s'approprier ce qui lui est donné ; mais en même temps subsiste toujours la possibilité de s'écarter du bien. De là vient la déchéance des créatures. En conséquence de l'harmonie de toutes choses dans le monde, la déchéance des esprits influe sur le monde entier. Tous les esprits sont originairement de même nature et de même espèce : leur différence résulte uniquement de ce qu'ils s'éloignent plus ou moins de Dieu, et sont plus ou moins livrés au mal. La différence des corps dépend donc de la différence des esprits ; ils sont plus ou moins lourds, plus ou moins opaques, en raison de la bonté ou de la perversité des âmes auxquelles ils sont unis.

Origène reconnaît la nature spirituelle, même dans l'abaissement le plus profond de la créature libre : aussi ne peut-il pas absolument refuser au diable tout bien, toute raison, toute connaissance de la vérité. Le diable a commencé la chute des esprits ; il les a séduits et il est tombé plus profondément qu'eux : cependant il participe encore à la liberté, et il est capable de retour au bien. Le genre humain est une réunion d'esprits déchus de la grandeur angélique, et engagés par leurs fautes dans des corps grossiers. Ce dogme de la déchéance personnelle de tous les hommes est fondamental dans Origène, c'est la base de sa théorie de la vie ; toutes les lois de son système s'y rattachent.

Sur les astres, il se rattache encore à la tradition grecque, qui les tient pour des êtres vivants. Ce sont les anges de Dieu, déchus eux-mêmes mais à un moindre degré que les esprits tombés jusqu'à la condition corporelle. Origène admet l'intervention continuelle des anges dans les affaires humaines ; la Providence n'opère en quelqu sorte que par eux dans notre monde. L'archang Raphël préside à la médecine, Gabriel a la direc tion des guerres, Michel a le soin des prières des hommes, un autre veille aux moissons, enfin un ange gardien est attaché à chaque objet. C'est une sorte de résurrection de la mythologie antique, dans laquelle les anges sont purement et simplement substitués aux dieux. Malgré les progrès que le christianisme avait fait faire à la théologie, les lois de la nature étaient encore peu connues : l'ordre admirable qui règne dans les phénomènes du monde matériel ne pouvait se concevoir que par l'intervention de certaines intelligences déléguées spécialement à cet office. Mais ces intelligences étaient-elles des dieux ou des enfants des dieux, comme l'enseignait le paganisme ; des émanations de l'unité suprême, comme l'entendaient les platoniciens, en un mot des substances divines? C'était le seul point que niaient les chrétiens. Ils se bornaient à superposer la conception d'un Créateur universel à cette hiérarchie angélique. Cette tendance mystique était commune à tout l'Orient, et générale dans Alexandrie. Ce qui caractérise Origène, ce n'est donc pas d'avoir admis, avec les philosophes et les gentils, l'existence de ces agents mystérieux de la nature, sauf à n'en faire que des créatures ; mais d'avoir soutenu que ce n'était pas de Dieu même que venait leur condition. Selon lui, ce vaste enchaînement de puissances qui compose l'univers, au lieu d'être l'effet des ordonnances du Créateur, n'est, comme l'ordre humain, qu'une conséquence des déterminations spontanées des diverses créatures. Origène a plus d'hésitation sur ce qui concerne les anges des nations, et l'ange gardien de chaque homme. Ces importations de l'Orient avaient pénétré jusque dans l'Évangile. Les légendes sur la vie de Jésus-Christ, particulièrement la chronique populaire de saint Matthieu, nous le montrent occupé sans relâche à chasser les démons du milieu des hommes. Il a fallu les progrès de la raison humaine, déterminés par le christianisme lui-même, pour en finir avec cette hiérarchie intermédiaire des anges. Les découvertes de la science les ont éliminés de la nature physique ; l'homme, à son tour, abordant Dieu en lui-même, et le trouvant au fond de sa conscience, les a expulsés de la nature morale.

Dans le système d'Origène, le retour à Dieu est le but final de toutes les créatures. C'est seulement dans la science de Dieu, du principe éternel de toutes choses, que réside la connaissance accomplie à laquelle nous aspirons. L'égalité originelle de tous les esprits est d'institution divine et éternelle ; mais elle ne se trouve qu'au point de départ et au terme d'arrivée. La connaissance de Dieu doit en réalité nous unir à lui : car connaître, c'est être uni à l'objet connu. L'être plongé dans la vie des sens s'unit à la matière : ainsi les êtres raisonnables qui tournent leurs regards vers Dieu, et qui vivent dans sa contemplation, sont adhérents à lui. Après la destruction du monde par le feu, l'univers reviendra à sa constitution primitive. Le complément du système est le dogme de la résurrection universelle et la réhabilitation de tous les êtres, par la suite des temps. En définitive, tout est rappelé à la sainteté et à la béatitude, même le diable. Grâce à la vertu de Jésus-Christ, ce qui rendait le diable mauvais se dissipe, et il ne reste plus que le fond de cette créature, œuvre de Dieu et pure comme les anges.

Il paraît que ce fut surtout ce dogme de la réhabilitation de Satan qui attira à Origène les anathèmes lancés contre lui. A l'espèce de triomphe dont il fut l'objet dans son voyage à Antioche, où l'avait appelé Mammée, la mère de l'empereur, succéda tout à coup un orage qui éclata contre lui, et le força de fuir d'Alexandrie sans retour. On a peine à comprendre d'abord l'animosité avec laquelle Démétrius, cet évêque d'Alexandrie qui avait précédemment entouré Origène de tant de faveur, finit par le persécuter. Origène avait fait un voyage en Achaïe pour en pacifier les Églises désolées par l'hérésie; passant par Césarée, il avait été ordonné prêtre par son ami Théotiste, évêque de cette ville, et par l'évêque de Jérusalem. A cette nouvelle, l'évêque d'Alexandrie s'emporte; il attaque l'ordination de Césarée, la déclare nulle, réunit un concile des évêques d'Égypte, et y fait condamner Origène; puis il le frappe d'interdiction et l'exile d'Alexandrie. Un second concile casse l'ordination d'Origène et l'excommunie. Il s'était réfugié à Césarée. Là commence pour lui une période de malheurs et de persécutions. Démétrius mourut l'année même de la condamnation. Héraclas, qui le remplaça comme évêque d'Alexandrie, et qui avait été l'ami de jeunesse d'Origène, maintint les rigueurs de Démétrius contre lui, pendant quinze ans qu'il fut évêque. Après Héraclas, Denys qui lui succède, également ami d'Origène, n'ose le rappeler de l'exil. Il fallait que sous le premier fait de discipline il y eût une controverse théologique, pour que toute l'Église d'Égypte, soutenue de l'Église de Rome et de toutes celles de l'Occident, ait sévi contre lui : ce ne peut être que la nouveauté des dogmes professés par Origène; et cette guerre de dogmes dura plus de trois siècles. Origène représentait, en effet, le christianisme systématisé par l'école de Platon; Démétrius, le christianisme de l'école juive de saint Marc. Les deux systèmes ne pouvaient tarder à entrer en lutte. Démétrius dut être scandalisé de la consécration d'Origène, au moment même où l'Église commençait à s'alarmer de ses nouveautés. Il était donc naturel que l'Église de Rome, qui se rattachait à saint Pierre, fit cause commune avec l'Église d'Alexandrie, héritière de saint Marc. Démétrius alléguait que l'humanité était outragée dans Origène. Pour que l'anathème ait été lancé contre un homme aussi grand dans la chrétienté que l'était Origène, et qu'on ait annulé sa consécration, il fallait que le grief fût en effet bien grave. Tout l'Occident se souleva contre le mutilé. Il y a à dire que la gloire d'Origène n'était pas aussi vivante en Occident qu'en Orient : si l'Orient était la patrie du dogme, l'Occident était le gardien de la discipline. Plus tard, le concile de Nicée rédigea un canon spécial, pour déclarer l'intégrité sexuelle nécessaire à l'ordination régulière. Cette mutilation, qui dans Origène était comme le symbole de sa doctrine sur la réprobation de la forme corporelle, devait être condamnée comme base de son système. De là au dogme de la réhabilitation de Satan, qui en forme la partie cosmologique, l'affinité n'est pas difficile à saisir : car, si nous sommes tous frappés d'une déchéance personnelle, tous précipités du ciel par suite de nos crimes, tous mauvais anges, il y aurait inconséquence à ce que la rédemption opérée par la charité du Christ ne s'étendît pas de nous à nos frères de l'enfer. L'anathème lancé contre l'un des dogmes devait donc s'étendre nécessairement à l'autre.

Origène passa quelque temps à Athènes, et le reste de ses jours à Césarée et à Tyr. Il vécut encore vingt-trois ans, poursuivant le développement de ses idées, mais n'ayant plus d'école. Son autorité, ruinée en Occident, ne fit que croître en Orient : il était l'oracle de la Palestine, de la Phénicie, de la Cappadoce, de l'Arabie, de l'Achaïe même. Il était en Palestine, quand la persécution de Décius y éclata : il fut une des premières victimes. Jeté dans un cachot, les fers aux pieds et au cou, à soixante-neuf ans, il résista courageusement aux tortures; mais il en resta estropié, et mourut à Tyr, peu après sa délivrance, en 255, dans sa soixante-dixième année.

On peut voir dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, t. VI, p. 216, les différentes éditions des ouvrages d'Origène. Nous indiquons particulièrement l'édition des *Hexaples* qu'a donnée Montfaucon, Paris, 1713, 2 vol. in-f°; celle dans laquelle Huet publia, en grec et en latin, les *Commentaires d'Origène sur toute l'Écriture*, avec une introduction précieuse sur la vie, la doctrine et les écrits d'Origène, 2 vol. in-f°, Rouen, 1685. L'édition grecque de Paris, publiée par Delarue, 4 vol. in-f°, 1733-1759, peut tenir lieu de toutes les autres. — Le meilleur travail qu'on puisse consulter sur la philosophie d'Origène est celui de Ritter, dans sa *Statistique* ou *Philosophie des Pères de l'Église*, qui fait suite à son *Histoire de la philosophie*. On peut consulter encore M. Mur. I. *Origenis de libertate arbitrii doctrina*, Monspelii, 1856, in-8.

En 1840, M. Mynoïde Mynas découvrit dans un couvent du mont Athos le premier livre d'un traité sur les *Hérésies*; peu après, M. Miller découvrit en Espagne sept autres livres du même ouvrage qu'il publia sous le titre de Φιλοσοφούμενα, Oxford, 1851, in-8, en l'attribuant à Origène. D'autres l'attribuent au bienheureux Hippolyte, d'autres à un prêtre romain, nommé Caïus. L'abbé Cruice (plus tard évêque de Marseille), après un examen consciencieux, laisse la question indécise. Voy. la traduction latine qu'il a donnée de cet ouvrage : *Philosophumena, sive hæresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum*, Paris, Impr. impér., 1860, gr. in-8; et voy. encore : Jalabert, *Examen du livre des Philosophumena*, Paris, 1853, in-8. A.... D.

ORIGÈNE le païen, qu'il ne faut pas confondre avec le docteur de l'Église, mort plusieurs années avant lui (voy. l'article précédent), florissait à Alexandrie vers le milieu du IIIe siècle de notre ère, sous le règne de l'empereur Gallien. Il suivit, avec Hérennius, Longin et Plotin, les leçons d'Ammonius Saccas. On connaît l'engagement qu'ils avaient pris tous les quatre de ne rien publier, afin de conserver le caractère traditionnel de l'enseignement de leur maître. Mais Herennius ayant le premier manqué à sa parole, Origène se crut dispensé de garder la sienne, et les deux autres imitèrent son exemple. Des livres publiés par Origène il ne nous reste plus rien que les titres. Nous savons qu'ils étaient au nombre de deux : le premier avait pour objet les génies ou les démons (Περὶ δαιμόνων); le second, adressé à l'empereur Gallien, portait cette inscription singulière : Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Les critiques se sont partagés sur le sens de ces mots. Selon les uns, il faut les prendre à la lettre et ne voir dans l'ouvrage d'Origène qu'une basse adulation ayant pour but de prouver que l'empereur (βασιλεύς), qui avait en effet composé quelques vers, était le seul poëte, ou le poëte par excellence. Mais rien ne nous autorise à admettre cette explication, qui transforme le philosophe en critique, le disciple austère d'Ammonius en courtisan, et fait juger une méchante pièce de vers latins par un Grec, admirateur passionné d'Homère. Un autre suppose qu'Origène, se posant en adversaire de Plotin et des adeptes de ce philosophe, qui reconnaissaient un principe supérieur à l'intelligence, voulait démontrer que l'intelligence seule

a créé le monde et le gouverne après l'avoir créé. Il propose, en conséquence, la leçon suivante : Ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ βασιλεύς. Cette conjecture de Ruhnken (*Dissertatio de vita et scriptis Longini*, Leyde, in-8, 1776), quoique plus vraisemblable, n'est pas plus vraie. Creuzer (*Adnotationes in vitam Plotini*, p. 52) n'a aucune peine à démontrer qu'elle a contre elle tous les manuscrits. Il imagine qu'Origène a écrit son livre, ou contre les gnostiques, ou contre Numénius, qui admettaient plusieurs créatures. Ce dernier point pourrait être contesté à son tour ; mais il était établi par le témoignage de Proclus qu'Origène ne reconnaissait pour principe des choses que l'intelligence. C'est à elle, très-certainement, que s'applique le nom de *roi*, sous lequel les alexandrins, en général, ont continué de désigner la cause de l'univers. Outre les deux ouvrages dont nous venons de parler, il paraît qu'Origène avait écrit un commentaire sur le *Timée* ou sur le préambule du *Timée*. Proclus le cite, et la seule conséquence que nous puissions tirer de ces citations, c'est qu'Origène ne voyait dans l'*Atlantide* qu'une description allégorique de la guerre des bons et des mauvais génies, et qu'il expliquait par une influence astronomique la supériorité intellectuelle des habitants d'Athènes. Enfin, c'est aussi par Proclus que nous connaissons son culte passionné pour Homère. Il nous est représenté criant et s'échauffant contre Platon pendant trois jours, pour avoir chassé Homère de sa *République*.

Voy. J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 44 et suiv. ; — le même, *du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, p. 78 ; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 354-55. X.

ORPHÉE. On regarde ordinairement Orphée comme le poëte le plus célèbre des temps antéhomériques. Mais qu'est-ce que cet Orphée? Faut-il admettre tout ce que la tradition nous rapporte à son égard? Est-ce lui, en effet, qui a créé la mythologie grecque? Toutes ces questions, en l'absence de documents authentiques, ne peuvent se résoudre que par des hypothèses. Les anciens eux-mêmes, qui, plus près de la source, auraient pu y remonter plus facilement et plus sûrement que nous, étaient déjà fort divisés d'opinions sur ce sujet. Ceux qui nient l'existence d'Orphée s'appuient pour combattre la tradition sur un passage de l'*Odyssée* (liv. XII, v. 70), où Homère, parlant du navire *Argo*, ne rappelle pas le nom du poëte de la Thrace ; ils s'appuient encore sur le silence, non moins étrange, d'Hésiode. Sans combattre directement cette opinion, qui était celle d'Aristote (voy. Cicéron, *de Natura Deorum*, lib. I, c. XXXVIII), de Josèphe (*Contre Apion*), et qui paraît même avoir été celle d'Hérodote (liv. II, ch. XXIII) ; sans prétendre à déterminer l'époque où vécut Orphée, on peut admettre qu'il exista dans la haute antiquité un poëte de ce nom. Aristote lui-même reconnaît qu'il a existé de très-anciens théologiens, qui avaient exposé en vers le naturalisme anthropomorphique des anciens Grecs : ce sont probablement ces poëmes primitifs dont les ouvrages ont été attribués à Orphée et à Musée, son contemporain.

Mais que sont devenus ces poëmes? A cet égard, il n'y avait pas de doute : les anciens étaient unanimes pour reconnaître qu'ils s'étaient perdus ; mais on ne sait à quelle époque. Ce n'est qu'au temps où Pisistrate faisait rassembler les anciens monuments de la littérature hellénique, que l'on commence à parler des ouvrages d'Orphée. Car Eumélus de Corinthe (que l'on place au VII[e] siècle avant l'ère chrétienne) ne le citait pas encore. Ibycus, qui le premier en fait mention, n'est pas lui-même notoirement antérieur à Pisistrate. Onomacrite, un des savants chargés par le tyran d'Athènes du grand travail de rédaction des poëmes homériques, était généralement regardé comme le fabricateur des poésies qu'il s'était plu à mettre sous le nom d'Orphée ; sans doute pour doter son pays de poésies qui parussent antérieures à celles d'Homère. A la même époque, les pythagoriciens refaisaient, à leur usage, les œuvres orphiques. Le nom d'Orphée était donc alors bien puissant et bien magique, pour que l'on crût augmenter l'autorité d'une doctrine en la mettant sous son nom. Nous avons de nombreux témoignages sur les falsifications pythagoriciennes. Hérodote (liv. II, ch. LXXXI) signale une analogie entre les usages des initiés aux mystères d'Orphée et de Bacchus et ceux que Pythagore avait empruntés aux rites de la religion égyptienne. Ion le Tragique, dans Diogène Laërce (liv. VIII, ch. VIII), attribue la composition de quelques poésies d'Orphée à Pythagore ; si le maître avait donné l'exemple de telles falsifications, ses disciples pouvaient l'imiter sans scrupule, et ils l'imitèrent. Aristote, dont Cicéron nous a conservé l'opinion (*de Natura Deorum*, liv. I, ch. XXXVIII), regardait le pythagoricien Cercorps comme l'auteur de poésies orphiques. Brontinus, un autre pythagoricien, est accusé de contrefaçons analogues. Les autres écoles philosophiques ne voulurent pas laisser les pythagoriciens exploiter seuls, en quelque sorte, le nom d'Orphée ; et, chose singulière! ce furent les stoïciens, dont le rigorisme en morale était souvent si outré, qui entreprirent d'enlever aux pythagoriciens le monopole de ces fabrications. Chrysippe (Cicéron, *de Natura Deorum*, liv. I, ch. XV), voulant donner à ses opinions l'autorité d'un nom vénéré, composa tout exprès des poëmes qu'il publia pour des poëmes orphiques. Nous n'avons rien conservé de ces singulières compositions.

L'antiquité ne paraît pas s'être jamais laissé tromper par toutes ces fraudes. Nous avons vu l'opinion d'Aristote ; quant à Platon, il cite volontiers Orphée, il dit même dans le *Protagoras*, en parlant de l'ancienneté du métier de sophiste, qu'Orphée cachait ce métier sous le nom d'initiateur et de devin ; mais il ne faut pas attacher à ces témoignages, quelquefois ironiques, plus de valeur qu'ils n'en ont, et en déduire que Platon croyait à l'authenticité des œuvres orphiques qui de son temps avaient cours par le monde. Nous pensons sur ce point, comme Lobeck, que Platon cite Orphée, *non ad fidem dictorum, sed orationis illustrandæ causa*.

Des nombreux ouvrages orphiques fabriqués avant le christianisme, il ne nous reste que les titres et quelques fragments. Mais ces titres mêmes offrent une variété intéressante : *Anémoscopie* ou *Traité sur les vents* ; — *Argoliques* ; — *Argonautiques* ; — *Astronomiques* ; — *Bachiques* ; — *Traité sur les plantes*. — *Géorgiques* ; — *sur Jupiter et Junon* ; — *les Périodes de douze années* (Δωδεκαετηρίδες) ; — des épigrammes ou poésies légères ; — une Théogonie, — un poëme sur Cybèle et sur Bacchus ; — un autre sur les sacrifices ; — *Discours sacré* ; — un traité sur l'habillement des dieux ; — *la Descente aux enfers*, — *les Changements du monde*, — *les Corybantes* ; — un poëme intitulé Κρατήρ ; — *les Lithiques* ; — *Mythologie*. — un poëme sur les mots (Ὀνομαστικά) ; — *les Serments d'Orphée* ; — *le Voile et le Filet* (Πέπλος καὶ Δίκτυον) ; — *Tremblements de terre*. — *la Sphère* ; — un poëme en action de grâces

(Σωτήρια); — *Mystères*; — *les Trois victoires* (poëme); — des hymnes.

Quant aux poëmes orphiques qui nous restent en entier, ce sont : un poëme des *Argonautiques*, des *Hymnes* et un poëme sur les pierres intitulé *Lithiques*. Trois hypothèses se présentent à nous sur l'époque de leur composition. Ou ils sont authentiques, ou ils ont été fabriqués dans les anciennes écoles grecques, ou enfin ils ont été composés à une époque postérieure.

On ne peut attribuer ces poésies à l'Orphée antéhomérique de la tradition : d'abord elles ne sont citées par aucun auteur des temps classiques; ensuite le dialecte qui y domine est le dialecte alexandrin, et l'on y rencontre même certaines locutions d'une époque encore plus moderne; quelques expressions seulement et quelques tours révèlent l'imitation des anciens poëtes. La composition des *Argonautiques* fournit aussi des arguments contre l'antiquité de ces poésies. Si Orphée en était l'auteur, il n'aurait pas constamment parlé de lui. Celui qui a composé ce poëme semble fort préoccupé de cette idée, que l'on ne verra pas volontiers en lui le vieux poëte thrace : il a pensé qu'en faisant parler Orphée à la première personne, en lui faisant dire plusieurs fois qu'il est descendu aux enfers, etc., il tromperait plus facilement ses lecteurs, et c'est justement ce qui aujourd'hui empêche l'illusion. Quant aux *Hymnes*, ils ne sont pas plus authentiques : en effet, on y trouve la mention de dieux qui n'étaient pas connus des premiers Grecs et qui paraissent pour la première fois dans des poëtes de beaucoup postérieurs à l'époque où l'on place l'existence d'Orphée; on y trouve, par exemple, le nom de Priape, inconnu d'Hésiode (Strabon, liv. XIII, ch. II, § 12); des Titans, « qu'Homère a le premier introduits dans la poésie » (Pausanias, liv. VIII, ch. XXXVII); des Furies, déjà qualifiées ὀφιοπλόκαμοι, tandis qu'Eschyle passait pour être l'inventeur de cette chevelure de serpents (Pausanias, liv. I, ch. XXVIII) que, depuis, les poëtes et les artistes leur ont souvent donnée. Ni les *Argonautiques* ni les *Hymnes* ne peuvent donc être attribués à Orphée. Il en est de même du poëme sur les pierres, car il renferme des allusions évidentes au mysticisme théurgique des néo-platoniciens. D'autre part, aucun de ces ouvrages ne rappelle la philosophie de Pythagore, ni celle des stoïciens. Reste donc à placer leur fabrication dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, à l'époque où furent composées les œuvres du faux Hermès Trismégiste (voy. ce mot), et une grande partie des prédictions en vers attribuées aux sibylles. Avant la découverte de l'imprimerie, les luttes philosophiques et religieuses ont souvent fait naître de ces livres apocryphes, qui surprenaient la bonne foi des plus habiles, et dont la critique n'a pu que tardivement signaler la véritable origine. Pour ce qui est des *Lithiques*, il ne peut y avoir le moindre doute; elles ont été écrites dans un temps où le paganisme était attaqué par l'incrédulité, car le poëte se plaint de voir les autels des dieux abandonnés, et où la magie était réputée un crime, car on y lit (v. 67 et suiv.) : « Le mépris et la haine de tous les hommes s'attachent à celui que la foule nomme magicien; » or, la magie n'a commencé à être un crime capital que sous Constantin, précisément à l'époque où l'on désertait en foule les autels païens. Il est parlé dans ce poëme de pierres inconnues à Théophraste, à Pline, à Dioscoride et à Galien; ce qui fait supposer que le poëte vivait après tous ces auteurs. Bien plus, Proclus et ses disciples ne citent pas un seul vers de notre collection orphique, quoique les doctrines qui y sont exposées soient très-conformes, en général, aux idées alexandrines; d'où l'on peut conclure que, si tous ces poëmes existaient alors, du moins ils n'étaient guère répandus dans le monde savant. Quoi qu'il en soit, un fait reste acquis aujourd'hui à l'histoire : si jamais il y eut des poëmes orphiques contenant l'exposé des doctrines primitives du paganisme, ces poëmes sont perdus, et ceux qui nous restent aujourd'hui sous ce nom appartiennent à l'époque où le paganisme expirant tentait un dernier effort pour se régénérer sous les attaques, déjà triomphantes, de la religion chrétienne.

Consulter, pour plus de détails sur ce sujet : Hermann, *Orphica* (Leipzig, 1805); — Lobeck, *Aglaophamus* (Kœnigsberg, 1829); — Tyrwhitt, *Præfatio ad Lithica* (Londres, 1781); — Ouvaroff, *Ueber das vor homerische Zeitalter*, dans les *Études de philologie et de critique* (Saint-Pétersbourg, 1843); — Bode, *Quæstiones de antiquissima carminum orphicorum ætate* (Gœttingue, 1838); — Jules Girard, *le Sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle* (Paris, 1869). E. E.

OSWALD (James), philosophe écossais, vécut dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Il se rattache immédiatement à Reid, dont il développa la doctrine philosophique dans un ouvrage intitulé : *Appel au sens commun en faveur de la religion* (Appeal to common sense in behalf of religion), Édimbourg, 1766-1772.

Le but qu'il se propose est l'apologie du christianisme; et, pour y arriver, il s'occupe de restituer d'abord l'autorité des vérités morales et religieuses qu'avait si fortement ébranlées le scepticisme de Hume. La prétention de vouloir tout expliquer, tout démontrer, voilà quel est, suivant Oswald, le vice radical de la philosophie de tous les temps. Au lieu de s'en tenir aux lumières naturelles de la raison, les philosophes anciens et modernes se sont perdus dans des spéculations aventureuses sur la nature de l'être, la valeur ontologique des idées, et autres problèmes tout aussi indifférents aux véritables intérêts et à la félicité de l'homme. Ils sont allés chercher bien loin ce qui est près d'eux et en eux-mêmes, la croyance invincible à la réalité du monde extérieur, à l'existence de l'âme et à celle de Dieu. Aussi de toutes ces discussions chimériques ne sont sortis et ne pouvaient sortir que le doute et l'incrédulité. Le matérialisme, l'idéalisme, le scepticisme se succèdent avec une désespérante régularité dans l'histoire; et quant aux rares systèmes que pourrait accepter la foi du genre humain, ils sont embarrassés d'un tel appareil de démonstrations et de formules, qu'ils nuisent plutôt qu'ils ne servent à la défense et à la propagation de la vérité. Quel moyen reste-t-il donc d'échapper à d'aussi tristes conséquences? Il faut, répond Oswald, en finir avec toutes ces ambitieuses recherches qu'on a décorées du beau nom de métaphysique, et s'attacher fermement aux seules données du sens commun. Sans doute, le sens commun lui-même peut être altéré par les préjugés, l'éducation, la coutume; mais il ne cesse pas d'aspirer et revient toujours au vrai. Rien ne saurait prévaloir contre son témoignage, comme rien ne saurait le remplacer. On ne discute pas l'évidence : elle est. On ne démontre pas les principes; ce sont eux qui servent à démontrer. Veut-on établir scientifiquement l'existence et les attributs de la Divinité, la responsabilité morale de l'homme, on est bien près de les compromettre l'une et l'autre. Pour croire à l'existence de Dieu, il suffit de regarder autour de soi : *Cœli enarrant gloriam Dei.* Pour croire à la moralité du genre humain,

il suffit d'interroger la conscience. Ce sont là des faits, disons mieux, des dogmes au-dessus de tout raisonnement, et qu'on doit accepter avec une respectueuse humilité, comme les fondements impérissables de notre bonheur en ce monde et dans l'autre.

Tel est, en résumé, l'ouvrage d'Oswald. Il est écrit d'un style emphatique et déclamatoire, et ne fait qu'exagérer la donnée première de la philosophie de Reid. Oswald ne se contente pas d'en appeler au sens commun pour corriger et redresser la science ; il s'en prend à la science elle-même, qu'il proscrit comme inutile et dangereuse. C'est, sous une autre forme, la thèse de Huet et de tous les adversaires de la philosophie et de la raison. Jos. Priestley a fait un examen de l'ouvrage d'Oswald. Voy. plus loin l'article consacré à ce philosophe. A. B.

PACHYMÈRE (Georges), né à Nicée vers l'an 1242, mort à Constantinople vers l'an 1310, après avoir été comblé d'honneurs à la cour de Michel Paléologue, est principalement connu comme un des historiens les plus distingués de Byzance. Il a écrit, en treize livres, l'histoire du règne de Michel Paléologue, et des vingt-six premières années de celui d'Andronic (2 vol. in-f°, Rome, 1666-1669) ; mais il a aussi laissé une *Paraphrase des œuvres de saint Denys l'Aréopagite* (in-8, Paris, 1561, et dans l'édition des œuvres de saint Denys, publiée par Balthasar Corder, 2 vol. in-f°, Paris, 1644), et une autre des *Œuvres* d'Aristote, dont quelques extraits seulement ont été publiés (in-8, Oxford, 1666, texte grec avec une traduction latine ; la traduction latine a été publiée séparément, in-f°, Bâle, 1560). La paraphrase tout entière a été conservée manuscrite à la Bibliothèque impériale de Vienne. X.

PACIUS (Julius), de Beriga, né à Vicence en 1550, se signala dès sa première jeunesse par une merveilleuse aptitude pour les sciences : à l'âge de treize ans il composait un traité d'arithmétique ; aussi Jean Klefeker ne l'a-t-il pas oublié dans sa *Bibliotheca eruditorum precocium*. Ayant ensuite laissé les mathématiques pour l'étude des langues, il devint un des plus habiles hellénistes de son temps. C'est alors qu'il se fit une fâcheuse affaire avec les tuteurs officiels de l'orthodoxie. Dénoncé comme ayant lu divers ouvrages prohibés, il redouta les suites de cette dénonciation, et prit la fuite, allant chercher un asile dans la ville de Genève. Il y professa la philosophie qu'il avait apprise de J. Zabarella. Quelque temps après, il commentait Aristote dans une des chaires d'Heidelberg. Jamais homme ne fut plus incapable de s'arrêter à quelque chose et en quelque lieu. Nous le voyons bientôt abandonner Heidelberg et la philosophie, pour enseigner le droit en France, à Sedan, à Nîmes, à Montpellier, où il fait la connaissance de Peiresc ; ensuite à Aix, à Valence ; quitter la France pour aller à Padoue, et revenir enfin mourir à Valence, en 1625, âgé de quatre-vingt-cinq ans. Julius Pacius est connu surtout comme jurisconsulte ; mais nous n'avons pas à parler ici des nombreux ouvrages qu'il publia sur le droit public et le droit civil : qu'il nous suffise de rappeler ses titres à l'estime des philosophes. En 1584, il publia : *Aristotelis Stagiritæ, peripateticorum principis, Organum* (grec-latin), Morgiis, Laimarius, in-4. C'était une édition nouvelle de l'*Organon*, collationnée sur les manuscrits de la bibliothèque Palatine, avec une traduction, des divisions, des notes marginales et des tables nouvelles. Elle eut un grand succès, comme nous l'attestent les réimpressions nombreuses qui en furent faites dans l'espace de quelques années : Francfort, in-8, chez les héritiers d'And. Wechel, 1598 ; Aurillac, Vignon, 1605 ; in-4, Lyon, Porta, 1606. En publiant cette édition de l'*Organon*, Pacius annonçait qu'il devait plus tard corriger, traduire, annoter de la même manière le texte des autres ouvrages d'Aristote. Il remplit une partie de cet engagement. Ainsi on lui doit une traduction de la *Physique*, qui fut publiée en 1596, in-8, à Francfort ; une traduction du *Traité de l'âme*, éditée la même année, dans la même ville et dans le même format ; enfin une traduction des petits traités d'Aristote, sous ce titre : *Aristotelis de Cœlo, de Ortu et Interitu, Meteorologicorum, de Mundo, Parva naturalia*, in-8, Francfort, 1601. Au jugement de Huet, Pacius mérite « le premier rang parmi les meilleurs traducteurs ». Guillaume Duval a reproduit toutes les versions que nous venons de mentionner dans son édition des *Œuvres* d'Aristote, et M. Barthélemy Saint-Hilaire déclare qu'il ne les a pas consultées sans profit. Un élève de Zabarella devait être du parti d'Aristote ; Pacius fut un péripatéticien encore plus zélé que son maître. Après avoir parlé de ses traductions, nous devons dire quelques mots de trois traités scolastiques dans lesquels il fit preuve du même respect pour la mémoire d'Aristote. Le premier de ces traités a pour titre : *Institutiones logicæ*, in-8, Sedan, 1595 : c'est un manuel de quelques pages ; le second, qui est plus considérable et plus important, fut publié plus tard sous le titre de *J. Pacii a Beriga doctrinæ peripateticæ tomi tres*, in-4. Aurillac, la Rovière, 1606. Le P. Niceron se trompe lorsqu'il dit que cet ouvrage est d'un certain Daniel Venturinus, parent et disciple de Pacius. Nous avons sous les yeux l'avertissement auquel le P. Niceron nous renvoie, et nous y lisons qu'une seule des trois parties dont se compose l'ouvrage, la première, a été composée par Venturinus, suivant la méthode de son maître. A la suite, dans le même volume, vient un autre opuscule de Pacius, qui a pour titre : *Logicæ disputationes octo*. Il ne faut chercher dans ces divers traités que des définitions ; on n'y trouvera rien de plus, malgré les promesses des titres. Bien qu'il y eût encore, de son temps, plus d'une controverse engagée sur les problèmes scolastiques, Pacius n'y prend aucune part dans ses livres ; c'est un professeur plutôt qu'un philosophe. On ne s'explique pas comment Pacius put concilier avec sa ferveur péripatéticienne un goût non moins vif pour l'*Art* de Raymond Lulle. Il en fit un abrégé latin, qui fut traduit en français par un sieur Hobier, conseiller d'État, trésorier général de la marine du Levant : *l'Art de Raymond Lullius esclairey par Julius Pacius*, in-12, Paris, Julliot, 1619. L'édition latine, qui fut publiée plus tard, a pour titre : *Julii Pacii Artis Lullianæ emendatæ libri IV*, in-4, Naples, 1631.

On peut consulter sur la vie et les ouvrages de Julius Pacius : *Jacobi Philippi Tomasini Elogia*, t. II, p. 169 ; — Freher, *Theatrum*, t. II, p. 1070 ; — et le P. Niceron, *Hommes illustres*, t. XXXIX, p. 270. B. H.

PALEY (William), théologien et moraliste anglais, né en 1743, à Peterborough, mort en 1805. Il était fils d'un maître d'école du Yorkshire, et devint professeur de théologie à l'université de Cambridge.

Parmi les ouvrages qu'il a laissés, la plupart exclusivement théologiques, il faut distinguer ses *Éléments de philosophie morale et politique* (*Elements of moral and political philosophy*, London, 1785), et sa *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de Dieu, tirées du spectacle de la nature* (*Natural theology, or evidences of the existence and attri*

butes of the Deity, collected from the appearances of nature, London, 1802).

Dans le premier de ces deux ouvrages, Paley donne pour fondement à la morale la volonté de Dieu manifestée par l'intérêt général. C'est, au fond, la doctrine de l'unité qu'avait déjà professée Hume, et que Bentham a développée depuis en l'appliquant à la législation. Seulement, Paley s'efforce de l'interpréter et de la justifier en la faisant dépendre d'un principe supérieur qui doit en corriger l'insuffisance ou l'abus. Mais l'équation qu'il établit entre le bien et l'intérêt général d'une part, et les décrets de la Providence de l'autre, est loin d'être rigoureuse. Que Dieu veuille le plus grand bonheur de ses créatures, et qu'il leur ait imposé l'obligation de travailler en commun à leur perfectionnement mutuel ; que la pratique individuelle du bien concoure à l'intérêt et en soit la plus ferme garantie ; qu'il y ait enfin accord entre l'heureux accomplissement de la destinée de chacun et celui de la destinée du plus grand nombre, il n'est pas permis d'en conclure que le bien ait sa raison d'être dans l'intérêt général (lequel n'est, en définitive, que la somme des intérêts particuliers), ni que celui-ci soit, à son tour, l'expression des décrets divins. C'est confondre le signe avec la chose signifiée, la conséquence avec le principe. L'étroite relation de ces différents termes entre eux, et le plus souvent leur concordance harmonique, expliquent l'erreur de Paley ; mais, en les substituant l'un à l'autre, il en a méconnu la vraie nature, et n'a fait que tourner la difficulté sans la résoudre.

Il a été plus heureux dans sa théologie. Elle se rattache aux traditions de cette philosophie sensible et populaire dont Fénelon avait donné l'exemple, et qui s'appuie sur le principe des causes finales pour établir l'existence et les attributs de Dieu. On sait d'ailleurs combien le progrès des sciences physiques et naturelles favorisa, à la fin du dernier siècle et au commencement du nôtre, le développement de ce genre de preuves, qui, sous le nom de théologie, a produit en Angleterre tant de remarquables traités.

Paley a composé d'autres ouvrages devenus classiques dans les écoles. La plupart se rapportent aux preuves de la vérité du christianisme. En voici la désignation : *Horæ Paulinæ, or the truth of the scripture history of S. Paul, evinced by a comparison of the epistles which beas his name with the acts of the Apostles, and with one another*, London, 1787 (trad. en français par Levade, Nîmes, 1800) ; — *A view of the evidences of christianity*, London, 1794 (trad. en français par Levade, 1808) ; — *The young christian instructed in reading, and the principles of religion* (livre de lecture à l'usage des enfants) ; — *Reasons for contentment, addressed to labouring classes*, 1792 (petite brochure dirigée contre la Révolution française) ; — et un recueil de sermons.

Les *Éléments de philosophie morale et politique* ont été traduits en français par Vincent, Paris, 1817, 2 vol. in-8. La *Théologie naturelle* a été traduite en français par Pictet, de Genève, Paris, 1815.

A. B.

PALMER (Jean), philosophe et publiciste anglais du dernier siècle, qui, après avoir défendu la liberté dans l'ordre politique par plusieurs écrits de circonstance, voulut aussi la soutenir dans l'ordre moral contre le fatalisme de Priestley (voy. ce nom). Son principal ouvrage a pour titre : *Observations en faveur de la liberté de l'homme, considéré comme un agent moral, en réponse aux Éclaircissements du docteur Priestley sur la nécessité philosophique* (*Observations on defence of the liberty of man, as a moral agent, in answer to Dr. Priestley's Illustrations of philosophical necessity*, in-8, Londres, 1779). Priestley ayant publié une lettre en réponse à cette critique (*A letter to John Palmer in defence of the Illustrations of philosophical necessity*, in-8, ib., 1779), Palmer mit au jour un *Appendice à ses Observations* (*Appendix to the Observations*, etc., in-8, ib., 1780), qui provoqua une seconde lettre de Priestley. De part et d'autre on dépensa plus de subtilités que de raisons. Cependant Palmer mit la vérité et le sens commun de son côté, en soutenant contre son adversaire qu'avec la liberté l'homme perd son caractère moral.

X.

PANÆTIUS, un des philosophes les plus célèbres de l'école stoïcienne, naquit à Rhodes, d'une famille illustre dans les armes, au commencement du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir passé sa première jeunesse dans sa ville natale, il fut envoyé à Pergame, auprès du grammairien Cratès de Mallus, le contemporain et le rival d'Aristarque. C'est là sans doute qu'il puisa ce goût des lettres et du beau langage auquel il dut, dans la suite, une bonne partie de ses succès. De Pergame il se rendit à Athènes, où il étudia la philosophie sous Diogène de Babylone et Antipater de Tarse, appelés successivement, après la mort de Chrysippe, à la tête de l'école stoïcienne. Panætius leur succéda à son tour ; mais, avant d'arriver à ce degré d'autorité, il fit un voyage à Rome, où sa réputation l'avait déjà précédé : car Diogène de Babylone, pendant son ambassade avec Carnéade et Critolaüs, le fit connaître à Lælius, qui l'introduisit près de Scipion. Admis, ainsi que Polybe, dans l'intimité de ce grand homme, il l'accompagna dans son expédition de Carthage et dans plusieurs missions qu'il eut à remplir en Égypte et en Asie. Dès lors Panætius vit accourir à ses leçons ce qu'il y avait de plus illustre parmi les Romains, l'augure Mucius Scævola, le jurisconsulte Rutilius Rufus, Sextus Pompée, les deux Balbus, et celui qui devait continuer son œuvre, Posidonius. Antipater de Tarse étant venu à mourir sur ces entrefaites, Panætius retourna à Athènes pour le remplacer à la tête de l'école stoïcienne, et c'est dans ce poste honorable qu'il passa le reste de ses jours, entouré de la considération générale et écouté avec respect par de nombreux disciples qu'attirait de toutes parts sa réputation de sagesse et d'éloquence. Les Athéniens, honorés de sa présence au milieu d'eux, lui ayant offert le droit de cité, il refusa en disant qu'un homme modeste devait se contenter d'une seule patrie. Il mourut à l'âge de soixante-treize ans, laissant après lui un grand nombre de partisans et d'admirateurs qui célébraient sa mémoire par des banquets annuels.

La doctrine de Panætius était le stoïcisme réformé, mis en rapport avec les lois de l'humanité et de la nature, et élargi par quelques idées empruntées des écoles rivales, particulièrement de Platon et d'Aristote. D'abord il regardait comme une introduction nécessaire à la philosophie l'étude des arts libéraux, des lettres et de l'histoire ; et en cela déjà il se rapprochait beaucoup plus de Platon et de Socrate que des maîtres du Portique. « Il évitait, dit Cicéron (*de Finibus*, lib. IV, c. XXVIII), la sombre gravité et la sécheresse des stoïciens ; il ne goûtait ni l'austérité excessive de leurs principes, ni la subtilité de leurs discussions. » Il appelait l'auteur du *Phédon* l'Homère de la philosophie, et le citait à chaque instant, ainsi qu'Aristote, Xénocrate, Théophraste, Dicéarque, dans

ses discours et dans ses écrits (Cicéron, *ubi supra*). Cette habitude de consulter les autorités les plus diverses, jointe aux ouvrages qu'on lui attribue sur Socrate (Περὶ Σωκράτους) et les sectes philosophiques (Περὶ αἱρέσεων), nous montre quelle importance il attachait à l'histoire de la philosophie. Nous savons qu'il s'occupait aussi de droit politique; il a écrit un livre intitulé *des Magistrats* (*de Magistratibus*), dont le titre seul nous a été conservé par Cicéron (*de Legibus*, lib. III, c. VI); et c'est principalement au talent et à la clarté avec lesquels il traitait de ces matières qu'il dut l'honneur d'attirer à ses leçons les hommes d'État et les jurisconsultes romains. Quant à la philosophie proprement dite, on sait que les stoïciens la divisaient en trois parties : la logique, la physiologie ou la physique, et la morale. Dans la première, Panætius n'a laissé aucune trace; il serait même permis de douter qu'il la distinguât nettement de la grammaire, dont il s'était beaucoup occupé dans sa jeunesse, et de la rhétorique, dont il faisait grand usage afin de rendre la philosophie populaire, *ad usum popularem atque civilem* (Cicéron, *ubi supra*). Dans la seconde, qui comprenait aussi la psychologie et la théologie, il paraît s'être beaucoup écarté de ses maîtres. Ainsi, il niait que le monde fût destiné à périr par un embrasement, et, au lieu de sept facultés de l'âme, généralement admises par l'école stoïcienne, il n'en reconnaît que six : la faculté de la parole n'était, à ses yeux, qu'une simple dépendance, ou, comme nous dirions aujourd'hui, une simple fonction du mouvement volontaire, et il rejetait hors de l'âme, comme appartenant à la nature, c'est-à-dire à l'organisme, la puissance génératrice (Nemesius, *de Natura hominis*, c. XIV). Mais cette réduction du nombre des facultés ne nous donne nullement le droit de supposer, comme le fait Ritter (*Histoire de la philosophie ancienne*, t. III, liv. XI, ch. VI), qu'il refusât de leur assigner pour principe commun la raison. En abandonnant ce point, ce n'est pas seulement la psychologie stoïcienne, mais le stoïcisme lui-même, qu'il aurait abandonné. Il est enfin le premier philosophe de son école qui, au dire de Cicéron (*de Divinatione*, lib. I, c. III et VII; lib. II, c. XLII; *Academ.*, lib. II, c. XXIII), ait osé élever des doutes sur l'art divinatoire, et rejeter comme des illusions ou des impostures les prédictions astrologiques, les augures, les oracles et les songes. C'est dans ce but qu'il avait publié un ouvrage sur la divination (Περὶ μαντικῆς).

Panætius, comme les stoïciens qui l'ont suivi, s'est occupé avant tout de la morale : c'est du moins de cette partie de sa doctrine que nous avons conservé le plus de vestiges. A la vieille maxime stoïcienne et cynique : « Vivre conformément à la nature, » il substituait celle-ci, qui offre un sens plus clair, et qui, en même temps, le rapprochait beaucoup de la morale péripatéticienne : « Vivre conformément aux impulsions que nous avons reçues de la nature, » Ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς (saint Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II). C'est à Aristote aussi qu'il empruntait sa division des vertus en *contemplatives* et *actives* (Diogène Laërce, liv. VII, ch. XCII), tandis que les stoïciens reconnaissaient trois sortes de vertus : les vertus *logiques*, qui ont leur siége dans la raison; les vertus *physiques*, qui sont les dispositions naturelles; et enfin les vertus *morales*. Du reste, toutes ces vertus, quelle que soit la manière de les classer, tendent, selon Panætius, à une même fin, comme des archers qui visent au même but; et cette fin c'est le bonheur, vers lequel nous poussent également les lois et les instincts de la nature : Τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν (Stobée, *Eclogæ ethic.*). Ainsi, les deux principes ennemis jusqu'alors sur lesquels se fondent la morale stoïque et la morale péripatéticienne, se confondaient dans la pensée de Panætius, et ne lui semblaient que deux expressions différentes de la même idée. « Rien de vraiment utile, répétait-il souvent, qui ne soit en même temps honnête; tout ce qui est honnête est également utile; et rien n'a fait plus de mal aux hommes que l'opinion de ceux qui séparent ces deux choses. » *Nihil mere utile, quod non idem honestum; nihil honestum, quod non idem utile sit, sæpe testatur; negatque ullam pestem majorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem qui ista distraxerint.* (Cicero, *de Officiis*, lib. III, c. VII.) C'est entre les actions qui n'ont que l'apparence de l'utile et de l'honnête qu'il peut y avoir contradiction, mais non entre l'unité et l'honnêteté réelles. Cependant, quand il fallait en venir à la démonstration de cette proposition, conséquence nécessaire de son système, Panætius était embarrassé, comme le prouve l'imperfection où il avait laissé son *Traité du devoir* (Τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος). Dans cet ouvrage, qui a servi de modèle aux *Offices* de Cicéron, Panætius ramène toute la morale à trois questions : ce qui est honnête ou déshonnête, ce qui est utile ou inutile, et, enfin, quel parti il faut prendre quand l'utile et l'honnête paraissent se contredire. Il avait consacré trois livres aux deux premiers problèmes; mais il n'a pas traité le troisième, quoiqu'il ait vécu encore trente ans après avoir publié cet écrit. Il est à remarquer que Posidonius, son principal disciple, n'a touché ce même point que d'une manière superficielle (*ubi supra*, c. II et III). C'est, sans doute, pour lever en partie cette difficulté qu'il distinguait deux genres de plaisir, l'un conforme, l'autre contraire à la nature (ἡδονὴ κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν). Mais même avec cette distinction, il devait condamner, et il condamne en effet, l'apathie stoïcienne; ce qui ne l'empêchait pas, comme nous l'apprend Sénèque (*Lettre* CXVI), d'être très-sévère pour l'amour. Un jeune homme lui demandant si le sage devait aimer : « Quant au sage, répondit-il, j'examinerai; mais pour vous et moi, qui sommes encore loin de la sagesse, il faut nous garder d'une passion pleine de trouble, d'impuissance, qui nous met dans la dépendance d'autrui et nous avilit à nos propres yeux : car si elle nous est favorable, elle nous irrite par sa complaisance même; si elle nous dédaigne, nous sommes blessés dans notre orgueil. »

En somme, la doctrine de Panætius est une réaction du sens commun contre l'esprit de système, une tentative d'éclectisme dans le domaine de la morale, et un effort pour populariser la philosophie, pour la faire passer de l'école dans le monde.

Outre les livres que nous avons déjà cités de lui, Panætius en a écrit deux autres : l'un sur la Providence (Περὶ προνοίας), l'autre sur la tranquillité d'âme (Περὶ εὐθυμίας). Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, ch. II) parle aussi d'une lettre de Panætius à Tubéron, dans laquelle il faisait un grand éloge du *Poëme d'Appius l'Aveugle*, œuvre d'un pythagoricien. Mais de tous ces ouvrages, nous n'avons conservé que les titres et quelques fragments, dont les principaux se rapportent au *Traité du devoir*.

On peut consulter, sur Panætius, les *Recherches* de l'abbé Sevin, dans le tome X des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, — les *Observations* de Garnier *sur quelques ouvrages du stoï-*

cien Panœtius, dans le tome II des *Mémoires de l'Institut de France*, classe d'histoire et de littérature ancienne ; — une dissertation de Ludovici, *Panœtii junioris, stoici philosophi, vitam et merita in Romanorum quum philosophiam, tum jurisprudentiam*, in-4, Leipzig, 1733 ; — et surtout le savant travail de Van Lynden : *Disputatio historico-critica de Panœtio Rhodio, philosopho stoico*, in-8, Leyde, 1802.

PANTHÉISME. S'il est un mot qui ait souvent retenti de nos jours au milieu de la controverse des écoles et des partis, c'est le mot de *panthéisme ;* et cependant, après tant d'orageux débats, après tant de recherches savantes, ce mot est resté obscur, et les nombreux problèmes qui s'y rattachent sont encore couverts d'épais nuages. Personne n'est plus disposé que nous à rendre hommage aux travaux de plusieurs excellents esprits qui, dans ces derniers temps, ont touché cette difficile matière ; mais il nous sera permis de dire, sans crainte d'être démenti par quiconque se forme une juste idée du haut degré de précision et de rigueur exigé par la vraie critique, qu'il n'a pas été fait encore de réponses parfaitement satisfaisantes à ces trois questions fondamentales :

1° En quoi consiste le panthéisme ? Quelle est l'essence, quelle est la formule de ce système ?

2° L'idée mère du panthéisme une fois posée, y a-t-il une loi générale qui gouverne tous les développements possibles du système, et quelle est cette loi ?

3° Où réside le vice radical du panthéisme ? En d'autres termes : quel est le principe d'une réfutation rigoureuse et scientifique de cette doctrine ?

Nous allons aborder successivement ces trois questions.

Le panthéisme a été entendu et défini dans deux sens également faux et absolument contradictoires. Les uns ont pensé que le caractère propre de ce système, c'était l'absorption complète de l'infini dans le fini, de Dieu dans la nature, et par suite ils ont identifié le panthéisme avec l'athéisme absolu. C'est ainsi que la doctrine du panthéiste Spinoza a paru aux meilleurs esprits de son temps, et paraît encore à plusieurs critiques du nôtre, le chef-d'œuvre de l'athéisme. D'autres se sont jetés à l'extrémité opposée. Pour eux, le trait distinctif du panthéisme, ce n'est pas l'absorption complète de Dieu dans la nature, mais, tout au contraire, celle de la nature en Dieu, du fini dans l'infini ; d'où il suit que le panthéisme se confond avec le mysticisme, ou, si l'on veut, avec une sorte de théisme exclusif, mélange bizarre d'élévation et d'extravagance. A ce point de vue, l'accusation d'impiété élevée contre le panthéisme est ce qui se peut imaginer de plus vain ; elle va au rebours du juste et du vrai. Les philosophes de la famille de Giordano Bruno et de Spinoza sont si peu des athées qu'ils exagèrent le théisme. Loin de nier l'absolu, ils ne croient qu'à lui. Pleins du sentiment de son existence infinie, et, comme on l'a dit, ivres de Dieu, ils semblent avoir perdu le sentiment de la réalité et de la vie.

Parmi ces opinions, en est-il une qui soit vraie ? Évidemment le panthéisme ne saurait avoir deux essences contradictoires ; il ne peut pas s'identifier à la fois avec l'athéisme absolu et avec l'absolu théisme. Et cependant, qui oserait dire que ces deux appréciations si anciennes et si répandues n'ont aucune raison d'être ? qui n'a senti le mysticisme couler à pleins bords dans le système du panthéiste Plotin ? qui n'a démêlé des germes d'athéisme dans les conceptions de Spinoza et de Hegel ?

Pour sortir de ces difficultés, pour assigner avec exactitude et précision l'essence réelle du panthéisme, pour le distinguer à la fois de l'athéisme absolu et de l'absolu théisme, pour comprendre enfin ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les deux idées contradictoires qu'on s'en est formées, il est nécessaire d'entrer un peu avant dans l'analyse des conceptions fondamentales de l'esprit humain et des conditions nécessaires où se trouve placé quiconque prétend aborder et résoudre les grands problèmes de la métaphysique.

Toutes les idées que notre intelligence peut se former touchant l'ensemble des êtres se laissent aisément ramener à deux idées primitives et élémentaires : l'idée du fini et l'idée de l'infini. Il existe pour nous deux types profondément opposés de l'existence ; tantôt elle nous apparaît mobile et variable, remplissant une certaine portion de la durée de ses vicissitudes, circonscrite dans les limites d'une étendue déterminée, dépendante et relative, incapable de se suffire à elle-même, toujours sujette à s'affaiblir et à s'éteindre : c'est le cercle toujours renouvelé de la vie et de la mort, c'est le flot intarissable des phénomènes de la nature, c'est le théâtre mobile et divers de la destinée humaine ; tantôt, au contraire, nous concevons une existence éternelle, immense, indépendante, incapable de changement, en un mot, parfaite et accomplie : c'est la région des vérités éternelles, c'est le monde idéal, c'est l'intelligible et le divin.

Nulle conscience humaine ne peut rester absolument étrangère à ces deux notions. Il est des âmes si légères et si corrompues, si aisément emportées par le tourbillon rapide et brillant des choses qui passent, ou si profondément attachées aux grossiers objets de la terre, qu'il semble qu'aucune trace des notions sublimes ne s'y fasse sentir, qu'aucun rayon de l'idée de l'infini ne pénètre au milieu de ces ténèbres. Et cependant, scrutez au fond de ces âmes, vous y reconnaîtrez à des signes certains l'existence de l'idée de l'infini. Quel esprit assez frivole pour n'avoir pas quelquefois le sentiment de sa faiblesse ? qui de nous ne pense à la mort ? Où est l'esprit assez grossier pour n'avoir pas au moins soupçonné par delà les beautés de ce monde, toujours mêlées de laideur, une beauté pure et sans mélange ? Où est le cœur qui n'a pas rêvé un idéal de félicité parfaite où tous les désirs seront comblés ? Qui n'attache quelque sens à ces mots mystérieux que toute langue redit, que toute poésie chante, que toute religion adore, l'Éternel, l'Unité, le Tout-Puissant, le Très-Haut, l'Infini, l'Unité, l'Esprit universel, Dieu ?

Quelques intelligences d'élite s'attachent avec tant de force à ces hautes conceptions, quelques âmes choisies éprouvent un charme si vif à se perdre, à s'abîmer dans ces profondeurs mystérieuses, qu'elles en oublient et le monde et la vie, et leur propre réalité ; mais ce sont là de rares exceptions, des ravissements passagers, et il n'est point d'âme humaine qui n'ait, avec la conscience de son être propre, la notion plus ou moins distincte de tous ces êtres sans nombre qui remplissent la nature et le temps.

Voilà donc deux types de l'existence, l'éternité et la durée, l'immensité et l'étendue, l'immuable et le mouvement, le parfait et l'imparfait, l'absolu et le relatif. Voilà deux idées, deux croyances indestructibles. Il faut se rendre compte de ces deux idées ; il faut expliquer ces deux croyances ; il faut concevoir et comprendre la coexistence du fini et de l'infini. C'est le sujet des méditations de tout être qui pense ; c'est l'éternel problème de la métaphysique

Le problème est si difficile, le contraste des deux existences qu'il s'agit de concilier est si profond; et, d'un autre côté, l'esprit humain est si faible et si exclusif, qu'il n'est pas malaisé de comprendre qu'aux premières époques de la spéculation philosophique il se soit rencontré des esprits impétueux et violents qui aient essayé de résoudre la question en supprimant un de ses deux termes. Les uns ont dit : l'infini existe. Il suffit de le concevoir pour ne pouvoir plus le nier. Il est par soi, il est l'être même. Tout ce qui n'est pas lui n'est rien. Hors de l'être absolu, parfait, accompli, il ne saurait y avoir que de vains fantômes de l'existence. L'être est, le non-être n'est pas. — On peut reconnaître ici les idées et le langage d'une école célèbre de l'antiquité, à laquelle n'ont manqué ni l'audace, ni le génie : l'école d'Élée. D'autres ont dit : Il y a du mouvement. Aveugle et insensé qui oserait le nier. L'homme se sent exister; et, pour lui, exister, c'est changer sans cesse. Tout ce qui l'entoure est livré comme lui-même à un perpétuel changement. La mobilité est donc le caractère essentiel de l'existence. Être immobile, c'est ne pas être; tout ce qui ne se développe pas, tout ce qui ne vit pas, n'est qu'une abstraction. — Encore ici, nous empruntons à une école fameuse, l'école de Thalès et d'Héraclite, son énergique langage. Voilà donc, d'un côté, le fini, le réel, niés et méconnus; de l'autre, l'infini, l'idéal, l'absolu, sacrifiés à la nature. Sont-ce là des solutions qui puissent satisfaire sérieusement l'esprit humain?

Évidemment non. La négation absolue du fini, si elle était possible, serait le comble de la folie. Nul esprit bien fait et sincère ne peut se dérober aux conditions de la vie; aucun effort d'abstraction ne pourrait étouffer en nous le cri de la personnalité. Et, d'un autre côté, comment croire que toute l'existence est dans ces phénomènes fugitifs qui ne paraissent un instant que pour disparaître? Il faut une cause à ces changements. Il faut une base à cette mobilité. L'idée même de mouvement suppose un terme fixe qui serve à la comprendre et à la mesurer. La négation de l'infini, de l'être absolu, comme la négation du fini et de la vie, forment à la fois une impossibilité matérielle et une impossibilité logique. En fait, tout homme affirme à la fois le fini et l'infini ; en droit, ces deux idées, ces deux modes d'existence se supposent réciproquement.

Quel parti prendre en face de cette double nécessité? Maintenir les deux termes dans leur opposition, concevoir le fini et l'infini comme deux principes contraires, indépendants, ayant chacun leur raison d'être. Cette solution a été essayée. Dans l'histoire des religions, elle s'appelle le manichéisme ; dans l'histoire de la philosophie, elle s'appelle le dualisme. Des hommes de génie ont admis cet apparent dénoûment de la difficulté. Anaxagore pose en face de l'intel- [illegible] *Dialogues*, paraît incliner à une théorie analogue, et il est incontestable que le dualisme fait le fond d'un des plus grands systèmes métaphysiques de l'antiquité, celui d'Aristote. Pour le philosophe du Lycée, il y a deux mondes séparés : celui de la nature, dont le mouvement est le caractère ; celui de la pensée absolue, où règne l'immobilité. Mais comment admettre qu'un [illegible] ait en soi le principe de son existence? Comment concevoir deux premiers principes, deux [illegible]

Ce qui condamne le dualisme, c'est qu'il est diamétralement opposé à un des besoins les plus impérieux de l'esprit humain, le besoin de l'unité. L'esprit humain aime l'unité avec ardeur, avec excès. Il semble qu'une voix secrète et mystérieuse l'avertisse que l'unité est la loi souveraine de la pensée et des choses. C'est cet amour de l'unité, d'une part ; et de l'autre, l'impossibilité absolue de nier soit le fini, soit l'infini ; ce sont ces deux causes combinées qui conduisent l'esprit de l'homme à une nouvelle solution du problème qui est précisément le panthéisme.

On peut concevoir, en effet, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, la nature et Dieu, comme les deux faces d'une seule et même existence. Ce ne sont plus deux termes séparés, deux principes opposés qui ont une sphère distincte et dont chacun se suffit à soi-même et ne suppose que soi ; c'est un seul et même principe qui, envisagé sur deux points de vue différents, apparaît tour à tour comme fini et comme infini, comme contingent et comme nécessaire, comme nature et comme Dieu.

Entrons plus avant dans cette conception. Si vous considérez une étendue déterminée, il vous est impossible de ne pas la concevoir comme limitée par une autre étendue ; elle n'existe pas en soi d'une manière absolue et distincte ; mais elle a une relation nécessaire avec l'étendue voisine ; et celle-ci, à son tour, a une relation nécessaire avec une étendue plus grande qui l'enveloppe ; de sorte qu'en multipliant ainsi l'étendue, on est inévitablement conduit à concevoir une étendue infinie qui est la base de toutes les étendues partielles. Attachez-vous maintenant à cette idée de l'immensité, et voyez s'il vous est possible de la concevoir, sans la concevoir comme divisée ou tout au moins comme divisible, sans que cette notion d'un espace sans bornes s'associe à l'idée de toutes sortes de figures dont cet espace est susceptible.

L'étendue finie suppose donc l'immensité, et l'immensité suppose la variété des étendues finies. L'immensité sans l'étendue finie, l'étendue finie sans l'immensité, sont de pures abstractions. Dans la réalité des choses, ces deux termes coexistent d'une manière indivisible.

Considérez maintenant la notion de la durée. Toute durée finie suppose une durée plus grande, et l'ensemble des durées finies suppose l'éternité. Qu'est-ce à son tour que l'éternité, si vous supprimez la durée? Une abstraction de l'esprit ou plutôt une création arbitraire du langage : car l'esprit humain ne saurait concevoir l'idée pure de l'éternité; il y joint toujours, par une loi nécessaire, quelque notion d'un temps qui s'écoule. Et ce n'est pas là un tribut que nous payons à l'imagination, ce n'est pas une condition accidentelle de notre nature imparfaite. En soi, l'éternité se rapporte au temps, comme le temps se rapporte à l'éternité. Ces deux notions se supposent nécessairement : ces deux choses coexistent l'une avec l'autre. Elles se déterminent et se réalisent réciproquement. Le temps sans l'éternité, vain fantôme de l'imagination ; l'éternité sans le temps, abstraction creuse de la pensée. Il n'y a pas deux choses, le temps d'une part, l'éternité de l'autre ; il n'y en a qu'une : l'éternité se développant dans le temps, le temps s'écoulant de la source de l'éternité.

Poursuivez cette analyse et pénétrez de plus en plus dans l'intimité des notions et des choses. Est-il possible de concevoir un effet sans cause, un attribut sans substance? Évidemment non, [illegible] de tout le monde. Mais, à y regarder

de près, n'est-il pas également impossible de concevoir une substance sans attributs, une cause sans effet? Une substance qui n'a point de qualités est une substance qui n'a point de détermination, une substance dont on ne peut rien dire. Elle se confond avec toute autre substance, ou, pour mieux dire, elle diffère à peine du néant. Il faut donc que l'être se détermine; il faut qu'il y ait dans les profondeurs de l'être une loi nécessaire en vertu de laquelle il passe de l'indétermination à la détermination, du possible au réel, de l'abstrait au concret. L'être véritable n'est donc ni dans la substance pure, ni dans la pure qualité; il est dans la coexistence nécessaire, dans l'union indissoluble de ces deux termes.

De même, il n'est pas plus aisé de concevoir une cause sans effet qu'un effet sans cause. Supprimez la notion d'effet, il vous reste la notion d'une cause qui reste immobile et stérile, d'une cause qui ne se développe pas, d'une cause qui ne se détermine pas, d'une cause qui n'est point cause. Une telle cause est encore une abstraction de la pensée, une artificielle création du langage, qui brise l'unité de la pensée pour être capable de l'exprimer, qui divise et sépare ce qui est uni dans la réalité. Point de causes sans effets, comme aussi point de substance sans attributs, comme aussi point d'éternité sans temps, point d'espace sans étendue. En général, point de fini sans infini, et aussi point d'infini sans fini. Le fini, c'est l'étendue, c'est la durée, c'est le mouvement, c'est la nature; l'infini, c'est l'immensité, c'est l'éternité, c'est la cause absolue, c'est la substance infinie, c'est Dieu. Ainsi donc point de nature sans Dieu, point de Dieu sans une nature où il se développe et se déploie. La nature sans Dieu n'est qu'une ombre vaine; Dieu sans la nature n'est qu'une morte abstraction. Du sein de l'éternité immobile, de l'immensité infinie, de la cause toute-puissante, de l'être sans bornes, s'échappent sans cesse, par une loi nécessaire, une variété infinie d'êtres contingents et imparfaits qui se succèdent dans le temps, qui sont juxtaposés dans l'espace, qui sortent sans cesse de Dieu et aspirent sans cesse à y rentrer. Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais l'être unique sous sa double face: ici, l'unité qui se multiplie; là, la multiplicité qui se rattache à l'unité. D'un côté, la nature naturante; de l'autre, la nature naturée. L'être vrai n'est pas dans le fini ou dans l'infini, il est leur éternelle, nécessaire et indivisible coexistence.

Voilà le panthéisme. On en peut varier à l'infini les formules, suivant qu'on les emprunte à l'Orient, à la Grèce, à l'Europe moderne. On peut dire avec tel philosophe que la nature est un écoulement, un trop-plein de l'unité absolue; avec un autre, que Dieu est la coïncidence éternelle des contraires; avec un troisième, que la nature est un ensemble de modes dont Dieu est la substance; ou encore, que le fini et l'infini, et, en général, que les contradictoires sont identiques; mais sous la variété des formules, au travers des changements et des progrès du panthéisme, l'analyse découvre une conception unique, toujours la même; et cette conception, c'est celle de la coexistence nécessaire et éternelle du fini et de l'infini, de la consubstantialité absolue de la nature et de Dieu, considérés comme deux aspects différents et inséparables de l'existence universelle.

Nous avons entre les mains une formule précise du panthéisme; elle nous a été fournie par l'analyse des notions élémentaires de l'esprit humain et des différentes solutions qui peuvent être données du problème fondamental de la métaphysique. Avant de faire un pas de plus, assurons-nous que notre formule n'est point une hypothèse arbitraire, et, après l'avoir en quelque façon déduite *a priori*, de la nature de la raison, prouvons qu'elle est établie *a posteriori*, soit par les données de l'histoire, soit par les inspirations du sens commun.

Le sens commun se manifeste par les lois du langage. Or, il suffit du plus simple examen de ce mot *panthéisme*, pour reconnaître qu'il exprime à merveille l'essence du système dont il est le signe. Supposez qu'après avoir posé *a priori* la formule précédemment développée, on veuille composer un mot unique pour la résumer, il serait impossible de trouver une combinaison plus simple, plus nette, plus logique que celle qui s'est formée naturellement. Comment s'y prendre, en effet, sinon de choisir un mot qui exprime la notion de cet ensemble de phénomènes, de ce grand tout, τὸ πᾶν, composé de mille parties, qui dans son ensemble forme le fini? Puis il faudra chercher un autre mot qui représente la notion de l'être absolu, de l'infini, de Dieu, Θεός, τὸ Θεῖον. Réunissez maintenant ces deux mots de manière qu'ils n'en fassent qu'un, ce mot unique exprimera parfaitement l'unité de ces deux éléments, à la fois distincts et inséparables, de l'existence universelle, dont l'un est le fini, la nature, le grand tout; et l'autre, l'infini, l'être absolu, Dieu. Voilà l'histoire du mot *panthéisme*. Considérez maintenant les grands systèmes panthéistes que nous voyons se produire aux différentes époques de la philosophie, vous verrez se confirmer les données de l'analyse et celles du sens commun. Je citerai quatre systèmes, reconnus par tous les critiques comme des systèmes panthéistes: le système stoïcien et le système alexandrin dans l'antiquité, et parmi les modernes, le système de Spinoza et celui de Hegel.

L'école stoïcienne incline si peu à nier le fini, la matière, qu'elle a pu être taxée de matérialisme avec quelque apparence de raison; elle prétend, en effet, que tout ce qui existe est corporel; mais il faut bien entendre cette formule, et on voit alors que l'école stoïcienne n'a été nullement étrangère au sentiment de l'idéal et de l'infini. Pour elle, tout être est double, matériel pour le sens, spirituel pour la raison, à la fois passif et actif, visible et invisible. L'univers est un vaste organisme formé d'un corps visible et passif, et d'une âme invisible et active qui le gouverne et l'anime. Cette âme, ce principe universel de vie, est la source de tous les êtres. Elle circule au sein de l'univers, pénètre tout, domine tout; tout vient d'elle et tout rentre en elle. Voilà la notion de l'infini, mais unie par un lien nécessaire à celle de l'infini.

L'école d'Alexandrie part de l'unité absolue; mais elle reconnaît dans ce principe une loi de développement nécessaire; l'unité s'épanouit en Trinité. Du sein de la Trinité divine s'échappent des êtres qui en portent le caractère, et qui, féconds eux-mêmes, produisent de nouveaux êtres dans un progrès sans fin. Ici encore nous trouvons la notion du fini et la notion de l'infini, la notion de l'unité et la notion de la multiplicité, réunies par un rapport nécessaire, conçues comme les deux éléments d'une seule existence.

Même caractère dans les systèmes de Spinoza et de Hegel. Ce que Spinoza appelle substance, Hegel le nomme idée. Ce qui est pour le philosophe d'Amsterdam le développement nécessaire de la substance en une série infinie d'attributs et de modes, le philosophe de Berlin le définit le *processus* éternel de l'idée, le mouvement de

l'idée qui tour à tour sort de soi et rentre en soi par une loi uniforme et universelle. Les deux philosophes, séparés sur d'autres points, s'accordent donc parfaitement à admettre le fini et l'infini, et à les rattacher l'un à l'autre par le lien d'une connexion nécessaire, par la loi d'un développement éternel qui sans cesse tire le fini de l'infini pour l'y faire rentrer, et ramener ainsi sans cesse à l'unité les deux éléments des choses.

Ainsi donc, l'histoire, le sens commun, l'analyse de l'esprit humain, tout s'accorde, tout concourt à nous démontrer que nous avons exactement assigné l'essence du panthéisme et la formule qui exprime le plus exactement ce système. Abordons maintenant notre second problème, et cherchons s'il n'existe pas une loi, fondée sur l'essence même du panthéisme, et qui doit régir souverainement tous les développements qu'il peut recevoir.

On a remarqué plus d'une fois que le panthéisme est un système extrêmement simple, et d'une simplicité vraiment séduisante, tant qu'il reste sur les hauteurs de l'abstraction; mais aussitôt qu'on l'en fait descendre, les difficultés commencent, et avec elles la confusion, l'indécision et l'obscurité. Aussi, tous les systèmes panthéistes, envisagés dans leur principe général, se ressemblent d'une manière frappante; ils ne se distinguent les uns des autres qu'en se développant. C'est alors qu'éclatent les différences, et, comme les deux côtés d'un angle, les divers systèmes se séparent d'autant plus qu'ils s'éloignent davantage du point de départ.

Il n'y a rien là qui ne trouve sa raison dans la constitution de l'esprit humain. Un système métaphysique, en effet, n'existe qu'à une condition, c'est de rendre raison de la nature des êtres, de leurs conditions les plus essentielles, de leurs plus intimes rapports. On n'a presque rien fait quand on a posé d'une manière générale Dieu, la nature, l'humanité; il faut déterminer toutes ces conceptions, il faut dire ce que c'est que Dieu, s'il a ou non des attributs; quelle est sa manière d'être; il faut s'expliquer sur les choses finies, sur le degré précis de leur existence. On a beau se complaire dans l'arrangement logique des notions, il faut payer tribut à l'expérience, il faut rendre raison des réalités de ce monde.

Non-seulement l'univers visible frappe nos sens, mais la conscience humaine, toujours présente, nous fait entendre son impétueux langage. L'esprit a ses lois, le cœur a ses besoins, l'âme a ses inspirations, ses élans, ses pressentiments mystérieux. Toute philosophie doit recueillir ces faits et en tenir compte.

C'est ici que le panthéisme rencontre des difficultés qu'aucun génie humain n'a pu surmonter. Il reconnaît l'existence du fini et celle de l'infini, et en cela le panthéisme est en parfaite harmonie avec les lois de l'esprit humain, avec les inspirations de la conscience universelle. Mais le genre humain ne se borne pas à croire à la nature et à adorer la Divinité; le genre humain croit à une nature réelle et à un Dieu réel; il croit à un univers qui n'est pas peuplé de fantômes, mais de choses effectives, de forces vivantes; il croit à un Dieu qui n'est pas une abstraction, un signe algébrique, une formule creuse, mais un Dieu vivant et agissant, un Dieu déterminé, actif, fécond. Telle est la foi du genre humain, et il faut bien, bon gré mal gré, que le panthéisme en rende raison. Aussi tous ses partisans les plus célèbres l'ont-ils essayé.

Si le panthéisme est obligé d'expliquer les croyances du genre humain, il n'est pas moins impérieusement obligé de rester fidèle aux conditions de son essence. Or, l'essence du panthéisme, c'est l'unité, ou, si l'on veut, c'est la réduction du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu, à l'unité absolue.

Qui ne voit la grandeur de cette difficulté? D'une part, il faut à l'esprit humain, il faut à la conscience universelle, un Dieu réel et une nature réelle; de l'autre, il faut ramener toute existence à l'unité. Comment y parvenir? Si vous ne voulez pas d'un Dieu abstrait et indéterminé, il faut lui donner des attributs, il faut à ces attributs mêmes du mouvement et de la vie; mais alors ces modes, ces attributs, ces déterminations de Dieu n'étant plus que Dieu lui-même, la nature s'absorbe en lui; il n'y a plus de nature, il n'y a plus que la vie de Dieu.

Au contraire, cherchez-vous à donner à la nature une réalité qui lui soit propre; admettez-vous que les êtres de ce monde ont une certaine consistance, une certaine individualité: que devient alors la réalité de Dieu? Dieu n'est plus qu'un nom, qu'un signe; il se dissipe et s'évanouit. En deux mots, le panthéisme est condamné à cette terrible alternative, de diminuer et d'appauvrir l'existence divine pour donner à l'univers de la réalité; ou de réduire à rien l'existence des choses visibles, pour concentrer toute existence effective en Dieu.

Insistons sur ce point fondamental, et, pour l'entourer de la plus vive lumière, transportons-nous sur un terrain plus étroit; concentrons la difficulté sur un problème précis. Parmi les attributs que le genre humain reconnaît en Dieu, il n'en est pas de plus éclatant et de plus auguste que l'intelligence; parmi les êtres qui peuplent cet univers, il n'en est aucun dont l'existence nous soit plus certaine et mieux connue que celle des êtres intelligents. Il y a donc une intelligence infinie, et il y a aussi des intelligences imparfaites et bornées qui conçoivent et qui adorent en Dieu la plénitude et la perfection de l'intelligence. Le panthéisme est obligé de reconnaître ces deux sortes d'intelligence, et au début, du moins, il ne cherche pas à les nier. Mais il ne s'agit pas seulement de les reconnaître, il s'agit d'en expliquer la coexistence et d'en déterminer le rapport. Le problème est difficile et redoutable pour tout système; peut-être surpasse-t-il l'esprit humain: mais il a pour le panthéisme une difficulté toute spéciale. Il faut, en effet, tout en posant comme réelles l'intelligence infinie et la variété des esprits infinis, il faut ramener ces deux espèces d'intelligence à l'unité absolue.

C'est ici l'écueil où tous les systèmes panthéistes viennent se heurter. Jusqu'à ce moment, ils avaient marché de conserve dans une voie simple et droite, achoppés à cette difficulté, ils se divisent et s'engagent en deux directions tout à fait contraires. Avons-nous affaire à un philosophe pénétré d'un sentiment profond de la Divinité, de cette pensée parfaite et accomplie qui ne connaît aucune limite, aucune ombre, en qui se concentrent tous les rayons de la vérité absolue, qui embrasse la plénitude de l'être et le réel, le possible, le passé et l'avenir d'un regard unique et éternel, un tel philosophe ne se résoudra jamais à faire de l'intelligence divine une pensée indéterminée, une pensée vide d'idées, une pensée sans conscience, en un mot, l'abstraction de la pensée au lieu de la pensée réelle et vivante. Il admettra donc une intelligence riche et féconde pleine de vie, enfermant en soi toutes les formes de la pensée. Mais, alors que vont être à ses yeux nos intelligences finies? seront-elles en dehors de l'intelligence absolue? leurs idées seront-elles distinctes de ses idées, leur vie de sa vie? Nous voilà infidèles au principe fonda-

mental du panthéisme, à la loi de l'unité. Il faut donc renoncer à toute logique, déserter son principe, ou bien se résigner à cette conséquence, que ce que nous appelons une intelligence finie n'est qu'une partie de l'intelligence infinie, un moment fugitif de sa vie éternelle; en un mot, nos faibles intelligences perdent toute réalité distinctes, toute consistance individuelle, elles se résolvent en purs modes, en idées particulières de l'intelligence absolue.

Or, il y a des esprits qui ne peuvent renoncer la conscience de leur réalité propre; il y a des ndividualités robustes, décidées à ne pas faire le sacrifice d'elles-mêmes, à ne pas s'absorber au sein d'une existence étrangère. Les esprits de cette sorte, fortement attachés aux données de la conscience, entreprennent de les concilier avec leur principe fondamental, qui est l'unité absolue des êtres. Ils n'ont pour cela qu'un moyen, c'est de refuser à l'intelligence infinie toute vie distincte; c'est de la réduire à une pensée pure, à une pensée indéterminée, lien de toutes les pensées, de toutes les intelligences finies. Alors, à la place d'une intelligence unique qui seule vit, qui seule pense, qui seule est réelle, vous avez une variété infinie d'intelligences distinctes et déterminées, réunies par un caractère général, par un signe commun. Dans le premier cas, Dieu seul est réel et les créatures ne sont que ses formes; dans le second, les créatures seules ont de la réalité, et Dieu n'est qu'un signe qui les unit.

Telle est l'inévitable loi imposée au panthéisme par la logique et par la nature des choses. Il trouve en face de lui deux réalités que nul esprit raisonnable ne saurait nier, et il entreprend de les réduire à l'unité absolue d'une seule existence. Le voilà condamné, s'il veut un Dieu réel et vivant, à y absorber les créatures et à tomber dans le mysticisme; ou, s'il lui faut un univers réel et effectif, à faire de Dieu une pure abstraction, un pur nom, et à se rendre suspect d'athéisme.

Il est inutile d'insister pour faire comprendre l'importance capitale de cette loi; nous l'avons, pour ainsi dire, déduite *a priori*, d'une manière générale, de l'essence même du panthéisme mise en rapport avec l'analyse des idées et avec la nature des choses. Confrontons-la maintenant avec les témoignages de l'histoire. Si notre loi est vraie, elle doit expliquer toutes les formes et toutes les vicissitudes du panthéisme. Interrogeons donc toutes les époques de l'histoire de la philosophie; remontons aux premiers développements de la philosophie grecque. Allons même chercher dans les monuments les plus accessibles de l'antique et obscur Orient les premières tentatives panthéistes.

La seule partie de l'Orient où la critique moderne ait découvert des traces certaines et distinctes d'un développement philosophique, c'est l'Inde. Nous ne parlerons donc que des systèmes indiens, et encore faudra-t-il nous imposer la loi d'en parler avec la plus grande réserve, dans la mesure où les travaux récents de Ward et de Colebrooke, de Windischmann et de Lassen, d'Abel Rémusat et d'Eugène Burnouf, permettent à notre ignorance de toucher ces obscures matières. Les systèmes les plus célèbres et les mieux connus sont au nombre de quatre : le système vêedânta, le système sânkhya, le système veiséshikâ et le système nyâya. De ces quatre systèmes, les deux premiers ont seuls le caractère d'une doctrine générale, embrassant tous les problèmes de la métaphysique. Le système nyâya, en effet, tel du moins que nous pouvons le connaître, est surtout un système de dialectique, une école de raisonnement. Pareillement, le système veiséshika n'est peut-être qu'un système de physique principalement occupé d'expliquer par des combinaisons d'atomes l'économie de l'univers sensible. Les deux autres systèmes ont une plus vaste portée, un plus large horizon; ils partent du premier principe des choses et ne s'arrêtent qu'après avoir épuisé tous les développements de ce principe. Mais ce qui signale spécialement ces systèmes à notre examen, c'est qu'ils sont évidemment pénétrés l'un et l'autre de l'esprit du panthéisme. Et il n'y a point lieu de s'en étonner. Dans l'Orient, en effet, la philosophie ne s'est jamais séparée de la religion. Les systèmes les plus indépendants et les plus hardis de l'Inde tiennent encore par des liens secrets à la doctrine des Védas. Or, quel est l'esprit intérieur qui circule dans tous les dogmes, dans tous les symboles de la religion védique? c'est l'esprit du panthéisme. Il est tout simple que cet esprit anime la philosophie vêdânta, qui n'est autre chose qu'une interprétation des livres sacrés; mais on ne le retrouve pas moins fortement empreint, quoique sous des formes plus libres et plus originales, dans les principes de la philosophie sânkhya. Voilà donc les deux grands systèmes panthéistes de l'Inde, l'un essentiellement théologique et fidèle à l'orthodoxie, l'autre d'un caractère plus philosophique et plus dégagé de l'autorité religieuse. En quoi s'accordent, en quoi diffèrent ces systèmes? Ils s'accordent sur le principe fondamental et proclament tous deux l'unité absolue de l'existence, la consubstantialité de la nature et de Dieu; ils se séparent aussitôt qu'en développant ce principe ils entreprennent d'en déterminer avec un peu des précision les conséquences essentielles. Le premier, le système orthodoxe, fidèle à l'esprit des Védas, tend ouvertement à sacrifier la nature à Dieu, et se jette aux dernières extrémités du mysticisme; le second, le système sânkhya (je parle surtout de cette branche de l'école sânkhya qui reconnaît pour maître Kapila), le second, dis-je, fait effort pour se dérober aux pentes mystiques sur lesquelles toute philosophie orientale tend à glisser, et, dans son naturalisme hardi, il s'engage si loin qu'il aboutit à une sorte d'athéisme avéré.

Il est inutile d'établir ici par des témoignages et des citations le caractère mystique de la philosophie vêdânta; c'est un point qui ne sera pas contesté. Bornons-nous à préciser en peu de mots le naturalisme et l'athéisme du système de Kapila. Le philosophe indien reconnaît vingt-cinq principes des choses, ou, pour mieux dire, il entreprend d'expliquer les degrés successifs de la génération des êtres en les rattachant tous à un premier principe, seul digne de ce nom, duquel émanent dans un ordre logique une série de principes secondaires et subordonnés. Ce qui importe ici, ce n'est pas la détermination précise de ces vingt-quatre principes subtilement distingués par le philosophe indien, mais bien plutôt l'ordre général de leur développement, et surtout le caractère du principe premier. Or, quel est ce principe? c'est la nature, *prakriti* ou *moula prakriti*, nommée aussi *pradahna*, matière universelle des choses. Voilà le dieu de Kapila. Peut-on professer plus expressément le naturalisme? Voulez-vous la preuve que ce dieu, considéré en soi, est un principe absolument indéterminé, absolument abstrait, sans personnalité, sans conscience, bien plus, sans intelligence et sans pensée d'aucune sorte? jetez les yeux sur la liste de ces principes subordonnés, qui sont moins des principes véritables que la suite des créations ou émanations successives de l'Être primordial. Il est vrai que l'intelligence, *bouddhi*, vient immédiatement

après le premier principe; mais cette intelligence est si peu déterminée, qu'il faut descendre un degré de plus pour trouver la conscience, *akankara*. Enfin, ce qui achève de marquer nettement la direction de la philosophie de Kapila, c'est cette négation expresse et hardie d'un dieu ou *iswara*, ordonnateur du monde, qui a valu à son école le surnom d'école athée. Ainsi donc, en face du panthéisme mystique et dévot de la philosophie védânta, un second panthéisme singulièrement audacieux, qui débute par le matérialisme absolu et pousse si loin la négation d'un dieu personnel qu'il semble aboutir à l'athéisme, tel est le spectacle que nous montre la philosophie de l'Inde.

Hâtons-nous de sortir de ce monde oriental, mal connu encore des plus doctes, et profondément obscur à nos faibles yeux, où, par conséquent, les appréciations les plus mesurées peuvent passer pour de simples conjectures, et allons chercher en Grèce, à l'aide de monuments plus nombreux et plus clairs, les deux grandes formes du panthéisme.

Ici tout devient lumineux et décisif. La philosophie grecque, à son début, est empreinte d'un caractère général et incontesté de panthéisme, et elle s'engage ouvertement dans deux directions contraires, dont l'une aboutit avec les disciples d'Héraclite au naturalisme absolu, et l'autre, sur les traces de Parménide, au théisme le plus exclusif qui fut jamais. Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux essais de la philosophie naissante. Le panthéisme est indécis encore dans l'école d'Ionie et dans celle d'Élée; mais laissez le génie grec se fortifier et grandir, les germes déposés dans les systèmes de Parménide et d'Héraclite s'épanouiront; la physiologie stoïcienne renouvellera l'héraclitéisme, et l'unité absolue de Parménide revivra dans le système alexandrin, rajeunie et fécondée par les plus riches développements.

On peut dire que l'idée panthéiste n'est arrivée, ni dans l'école d'Ionie, ni dans l'école d'Élée, à la conscience claire d'elle-même. Pour qu'il en fût ainsi, en effet, il faudrait que les deux termes essentiels du problème métaphysique, le fini et l'infini, eussent été nettement aperçus. Or, il semble que l'école d'Ionie, livrée aux sens et à l'imagination, s'attache si fortement au spectacle de la nature, à la contemplation de ce flot rapide des phénomènes, qu'elle en perd le sentiment de l'être absolu. Et de même, l'école d'Élée, pleine de confiance dans la force de l'abstraction, une fois maîtresse de l'idée de l'être absolu, s'y attache et s'y emprisonne au point de ne plus pouvoir en sortir. Et cependant le panthéisme est déjà tout entier dans ces écoles exclusives, avec son essence constante et la loi non moins invariable qui règle son double développement. Ne croyez pas, en effet, que l'idée de l'infini soit entièrement absente du système d'Héraclite. Ce qui y domine, c'est, il est vrai, le sentiment de la mobilité infinie des choses, ce sentiment que le philosophe ionien exprimait d'une manière si forte et si ingénieuse en disant : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve; » mais, sous ces vagues agitées et changeantes qui nous emportent de la vie à la mort, le génie élevé et méditatif d'Héraclite soupçonne une force unique qui se développe dans les phénomènes de la nature, sans s'y épuiser jamais; qui produit, détruit et renouvelle toutes choses. Cette puissance, Héraclite l'appelle le feu, non le feu visible et grossier qui frappe les sens; mais un feu intérieur, un feu vivant. Et la preuve qu'il s'en forme une idée déjà fort épurée, c'est qu'il le nomme raison divine, laquelle circule dans tout l'univers, et dont nos intelligences reçoivent quelques rayons. Le sentiment de l'infini n'a donc pas manqué à Héraclite, et l'on peut dire que sa doctrine est un panthéisme sensualiste, où l'idée du fini domine et tend sans cesse à absorber l'idée de l'infini, en d'autres termes, un panthéisme qui se retient à peine sur la pente du naturalisme absolu.

Pareillement, on définirait bien la doctrine de l'école d'Élée en l'appelant un panthéisme abstrait où l'idée de l'infini ou de l'unité domine et tend ouvertement à absorber l'idée du fini. Il ne faudrait pas croire, en effet, que l'idée du fini ait manqué aux métaphysiciens éléates. Le chef de l'école, Xénophane, avant de s'élever à cette grande pensée de l'unité absolue, avait tenté une science de la nature. Parménide, génie plus audacieux, s'attache avec une puissance d'abstraction et une rigueur d'analyse vraiment prodigieuses à l'idée pure de l'unité; mais, il a beau faire, il faut qu'il paye tribut à l'expérience. Le monde sensible est là; il nous illumine de sa clarté, il nous accable de son influence; nul esprit humain ne parvient à en secouer complétement le joug. Parménide élève la raison au-dessus des sens; mais par là même il reconnaît leur existence. Le monde visible est pour lui une pure illusion; mais cette illusion même a nécessairement une raison d'être. Cela est si vrai que Parménide, après s'être épuisé à pénétrer les profondeurs de l'être absolu, consent à tourner son regard vers le monde des sens, et s'efforce de rendre compte de ces apparences décevantes et de les ramener à l'unité. Par une contradiction évidente, mais inévitable, ce philosophe de l'unité indivisible, cet adversaire inflexible des sens, termine son grand poëme par un système de physique.

Ainsi donc, ni Héraclite n'a complétement méconnu la notion de l'infini, ni Parménide ne s'est entièrement affranchi de la notion du fini. Tous deux ont cherché, à leur manière, l'unité absolue de l'existence, chimère éternelle, éternel écueil du panthéisme. L'un, pénétré du sentiment de la réalité sensible, a réduit toute existence à un devenir absolu; l'autre, enivré d'abstraction, n'a vu dans la nature que limites et néant, et il a concentré toutes choses dans une seule existence réelle, celle de l'être en soi. Double conséquence à laquelle est condamnée le panthéisme par la loi essentielle de son développement.

Si nous voulons maintenant vérifier sur une plus grande échelle les caractères que nous venons d'assigner aux systèmes de l'Ionie et d'Élée, franchissons l'époque de Socrate, traversons l'école de Platon, où le panthéisme, s'il s'y rencontre, n'existe qu'en germe; dépassons, enfin, l'école d'Aristote, où règne un esprit tout contraire, et arrivons aux deux écoles qui ont honoré le déclin de la civilisation grecque, l'école stoïcienne et l'école d'Alexandrie.

La physiologie de Zénon et de Chrysippe n'est autre chose qu'un héraclitéisme perfectionné. Elle reconnaît le feu comme principe universel des choses; elle explique par le mouvement alternatif du feu tous les phénomènes de la vie et de la mort. Enfin, elle est si attachée aux sens et à l'imagination, qu'elle professe en logique ce principe, que toutes nos idées viennent des sens; et en métaphysique, cet autre principe non moins significatif, que tout ce qui existe est corporel. Il est donc absolument impossible de contester que la doctrine stoïcienne ne soit fortement empreinte de naturalisme. Voici maintenant ce qui donne à cette doctrine le caractère d'un panthéisme élevé, très-supérieur, quoique parfaitement analogue, à celui d'Héraclite. Les stoïciens ne se sont pas arrêtés à la surface matérielle des choses

sensibles; pénétrant plus avant, cherchant le principe de cette mobilité, ils ont saisi la notion de cause, de force; au delà du corps, ils ont aperçu l'âme; au delà du phénomène inerte et passif, la force toujours active, et, comme ils disent, toujours tendue. Pour les stoïciens, tout corps a une âme, comme toute âme a un corps. Toute la nature est pleine de force et de vie; elle est comme un organisme immense dont chaque être est un membre vivant. Toutes les âmes, toutes les forces sortent d'une âme universelle, d'un esprit de feu partout répandu et partout fécond, centre de tous les mouvements du monde, foyer de toutes les intelligences, semence, lumière, providence, loi vivante et souveraine de tous les êtres de l'univers. Telle est la conception qui élève bien haut le système stoïcien et dépasse infiniment l'horizon d'Héraclite; le panthéisme n'apparaît plus ici comme indécis et flottant: il se montre nettement sous une de ses deux formes essentielles, celle qui incline au naturalisme.

Nous n'aurons aucun effort à faire pour établir un caractère opposé, un caractère tout mystique dans le panthéisme de l'école d'Alexandrie. Cette école part, comme les éléates, de l'unité absolue, mais elle ne s'y enferme pas. Au sein de cette unité même, elle admet un principe de diversité, une loi d'émanation nécessaire qui se retrouve à tous les degrés de l'existence, et sert à expliquer le passage de l'infini au fini, de Dieu à l'humanité et à la nature.

Celui-là seul, suivant les alexandrins, connaît l'origine et la génération des choses, qui, oubliant le monde pour se recueillir en lui-même, et s'oubliant lui-même pour ne voir que la vérité, conçoit par delà tous les principes, par delà tout ce qui agit, pense et existe, le principe indivisible de toute pensée, de toute action et de toute existence. C'est l'unité. L'unité est tout et au-dessus de tout. En se multipliant, elle fait tout, devient tout, et reste elle-même tout entière, pure de tout mélange, exempte de tout mouvement, dans son identité éternelle. De cet abîme de perfection qui confond la pensée et ne peut être entrevu que par quelques âmes d'élite dans l'éclair rapide de l'extase, de cette mystérieuse source émane éternellement un second principe, l'intelligence, image de l'unité, inférieure à elle, mais comme elle féconde. L'intelligence éternelle enfante l'éternelle activité, l'âme, principe de tout mouvement. L'unité, l'intelligence, l'âme, voilà les trois hypostases divines; voilà la trinité, type absolu de l'existence, dont toutes choses sont à la fois des émanations et des copies. La même loi qui a fait sortir l'intelligence de l'unité et l'âme de l'intelligence, s'applique à l'âme pour en tirer des êtres inférieurs, et de ceux-ci découlent de nouveaux êtres jusqu'à ce que soit atteinte la limite de la réalité et du possible. Ainsi, le dernier et le plus grossier des êtres se rattache, par des anneaux intermédiaires, à l'Être divin. Il est encore l'image, bien plus, il est le produit de l'unité absolue; il est l'unité même multipliée, d'infinie devenue finie, et de nécessaire contingente, par une loi uniforme d'émanation qui, incessamment, tire le nombre de l'unité pour le faire rentrer ensuite dans l'unité.

Voilà une esquisse rapide, mais fidèle, du panthéisme alexandrin. Ce qui évidemment en fait le caractère, c'est l'idée de l'unité. Et, en effet, qu'est-ce que le monde où nous vivons? une image de plus en plus affaiblie de l'existence divine, ou, pour mieux dire, un abaissement de la Divinité. Une seule chose est vraiment bonne et vraiment réelle, c'est l'unité. L'unité seule est immobile et pure; immédiatement au-dessous de l'unité apparaissent la mobilité, la différence, la limite, l'imperfection. Le second principe, l'intelligence, est déjà une déchéance de l'être : car l'intelligence, même absolue, implique une différence et une sorte de mouvement, la différence du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, et le mouvement qui les unit. Au-dessous de l'intelligence Dieu s'abaisse encore en se divisant. Il agit, il produit des êtres imparfaits et mobiles, et cette production altère et, pour ainsi dire, corrompt de plus en plus sa nature, en la rendant accessible aux limitations de l'espace et aux vicissitudes du temps.

Bien que placé à un degré élevé dans l'échelle des êtres, l'homme est plein de faiblesses et d'imperfections. La vie terrestre est une vie d'illusion et de mensonge qui dure à peine quelques instants fugitifs. L'homme ne vaut que par la pensée, qui le dérobe à ce monde misérable, et le transporte aux sublimes régions. Il faut donc se recueillir en soi; il faut rompre tous les liens qui nous unissent à la terre; il faut en soi-même supprimer tout ce qui tendrait à abaisser notre être en le divisant et le répandant au dehors. Plus d'activité extérieure; plus de réflexion même et plus de retour sur soi. L'activité est mauvaise, la pensée distincte est mauvaise, la vie et l'être sont mauvais; il n'y a de bon que l'extase, parce que l'extase supprime l'activité, la pensée, l'existence individuelle, emporte l'âme au sein de Dieu, et la plonge dans l'océan de l'unité. C'est ainsi que les panthéistes alexandrins, partis de l'infini, de l'unité, dont la notion sublime les domine et les enivre, après un puissant effort pour expliquer l'humanité et la nature, pour leur assigner leur véritable degré de réalité et leur véritable prix, retombent en quelque sorte sur eux-mêmes, accablés et impuissants; et, affaiblissant de plus en plus l'être du monde au profit de l'être de Dieu, finissent par nier la vie de la nature et la vie humaine, et par ne vouloir affirmer, penser, aimer que Dieu. Leur panthéisme aboutit au quiétisme absolu.

Avec les derniers soutiens du système alexandrin, s'éteint la philosophie; et, pour la retrouver dans toute la liberté et dans toute la maturité de son développement, il faut remonter jusqu'au siècle de Descartes. Le panthéisme va bientôt renaître; nous l'allons voir se produire dans les deux plus grandes écoles des temps modernes, l'école cartésienne et l'école de Kant. Il aura à son service des génies pleins de force et d'originalité, un Spinoza, un Hegel; mais quelques progrès qu'il ait accomplis par la précision plus forte de son principe, par la rigueur plus parfaite de ses déductions, par l'audace de ses dernières conséquences, nous allons nous convaincre que la nature des choses a soumis ses nouveaux développements à la même loi.

Le père de la philosophie moderne, après avoir ramené par une analyse hardie le monde corporel à la seule étendue, et le monde spirituel à la seule pensée, avait laissé à ses successeurs le soin d'expliquer ce dualisme. Il était impossible de s'y tenir. L'amour de l'unité, entre autres causes dont nous n'avons pas à nous occuper, devait susciter l'idée de ramener l'étendue et la pensée à un principe commun, l'être, la substance, dont l'étendue et la pensée seraient les deux formes nécessaires et essentielles.

Cette idée se rencontre chez tous les disciples de Descartes, mais il en est deux qui lui ont donné un développement puissant et original : c'est Malebranche et Spinoza.

Le principe fondamental de Malebranche, c'est

qu'il n'y a qu'une seule cause véritablement cause, une seule puissance douée d'efficace : c'est Dieu. Ce qu'on appelle les causes secondes n'a de l'activité véritable que le nom. Les corps sont des étendues absolument passives, incapables de se donner ou de se communiquer le mouvement ; les âmes n'ont pas, non plus, en elles-mêmes le principe de leurs opérations. Dieu seul meut les corps et les âmes par une action incessante et irrésistible. S'il en est ainsi, s'il n'y a véritablement qu'une seule cause, il n'y a aussi véritablement qu'un seul être. Les corps et les âmes n'ont ni existence distincte, ni réalité propre ; ce ne sont que les actes de Dieu, les modes divers de son être. Le fini et l'infini ne sont pas deux choses, mais une seule, considérée sous deux points de vue différents ; nous sommes en plein panthéisme.

Maintenant, quelle est l'idée qui absorbe toutes les autres dans le système de Malebranche ? c'est évidemment l'idée de cette existence parfaite et souveraine dont l'univers n'est qu'un pâle reflet. Malebranche est si étranger au monde visible, qu'il ne sait comment s'assurer de son existence. Les êtres sans nombre qui remplissent ce vaste univers, les astres qui nous éclairent, tout cela n'est que fantôme et illusion. Il n'y a d'étendue certaine que celle que nous voyons en Dieu. Le monde de la conscience n'est pas moins obscur et douteux à Malebranche que celui des sens ; nous n'avons de notre être et de notre vie propre qu'un sentiment confus. Dieu seul est clair pour nous, et rien ne se peut concevoir clairement qu'en lui et par lui. Dieu seul aussi est aimable : tous les autres biens sont trompeurs, ou n'ont quelque prix que par rapport à lui. En Dieu se concentrent de plus en plus toute perfection, toute réalité, toute vie, et le panthéisme de Malebranche se colore des plus vives teintes d'une haute mysticité.

Irons-nous chercher dans Spinoza cette forme tout opposée du panthéisme, où l'existence de l'infini, loin de dévorer toutes les autres, semble s'y absorber tout entière et ne plus conserver en elle-même que la valeur d'une abstraction ou d'un signe ? La question mérite d'être éclaircie. D'excellents critiques de notre temps ont considéré Spinoza comme un mystique, en qui le sentiment de l'infini avait étouffé celui de la réalité matérielle. C'est à ce point de vue que Schleiermacher était placé quand il écrivait cette invocation éloquente : « Sacrifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes du saint et méconnu Spinoza ! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique amour ; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel, et il vit que lui aussi était pour le monde un miroir digne d'amour ; il fut plein de religion et plein de l'Esprit-Saint ; aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, mais élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourgeoisie. »

D'autres écrivains, marchant sur les traces de Schleiermacher, ont comparé Spinoza à un sophi persan, à un mouni indien. Pour comble d'exagération, on est allé jusqu'à lui attribuer des pensées de renoncement et de mortification toutes chrétiennes, et, par conséquent, très-opposées à l'esprit de sa philosophie ; celle-ci, par exemple : « La vie n'est que la méditation de la mort, » pensée admirable dans le *Phédon* et dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais qu'il serait par trop étrange de rencontrer dans l'*Éthique*. Aussi bien y trouve-t-on en termes exprès la maxime diamétralement opposée : « La chose du monde, dit Spinoza (4ᵉ partie, prop. 67), à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse n'est point une méditation de la mort, mais de la vie. » *Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est.* Dans un autre passage, Spinoza se plaint qu'on représente aux hommes la vie vertueuse comme une vie triste et sombre, une vie de privation et d'austérité, où toute douleur est une grâce et toute jouissance un crime : « Oui, ajoute-t-il avec force (*Ethique*, trad. franc., t. II, p. 207), il est d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible, de la réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles, et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne. »

Ce ne sont là que des indications de détail. Si nous voulons pénétrer dans le véritable esprit de la philosophie de Spinoza, interrogeons-en les principes fondamentaux. Spinoza part de l'idée de la substance, identique à ses yeux avec l'idée de l'être en soi et par soi. De cette idée, il déduit celle des attributs de la substance. La substance étant l'être, l'être absolument infini, pour être infiniment, doit posséder une infinité de manières d'être ou une infinité d'attributs infinis. De ces attributs, l'infirmité humaine n'en atteint que deux, la pensée infinie et l'étendue infinie ; mais ils suffisent pour expliquer toute la nature. En effet, la même loi de développement nécessaire qui a fait sortir de l'être absolu une infinité d'attributs infinis, tire éternellement et, pour ainsi dire, déduit de chacun de ces attributs, une infinité de modes finis ; les modes de l'étendue, c'est ce qu'on appelle les corps ; les modes de la pensée, c'est ce qu'on appelle les âmes. Voilà le système entier des existences. La substance et les attributs, c'est, pour le philosophe, la nature naturante ; pour le genre humain, Dieu. La nature naturée, ou la nature proprement dite, c'est la suite infinie des modes de l'étendue divine ou l'univers du corps, dans leur correspondance intime avec la série infinie et parallèle des modes de la pensée divine, ou l'univers des âmes.

Serrons de près ces principes de la philosophie de Spinoza, et demandons-nous quelle est la part précise qui est faite ici à la réalité de Dieu et à celle de la nature. Au premier aperçu, on peut s'imaginer que le Dieu de Spinoza a une existence propre et distincte, qu'il est une intelligence ayant conscience d'elle-même, avec une sorte de personnalité parfaite et infinie ; Spinoza, en effet, lui assigne comme attribut essentiel la pensée, et cette pensée est une pensée parfaite. Un examen plus approfondi dissipe cette illusion et fait comprendre le vrai caractère du dieu de Spinoza.

La pensée, dans l'école cartésienne, se manifeste sous deux formes distinctes, l'entendement et la volonté. Or, Dieu a-t-il une volonté ? Spinoza répond nettement et résolûment que non. La volonté ne saurait appartenir qu'aux régions inférieures de la nature ; en Dieu, il ne peut y avoir qu'un développement nécessaire. Dieu a-t-il du moins un entendement ? Spinoza ne recule pas plus sur ce point que sur l'autre. Il déclare expressément que l'entendement, même infini, appartient à la nature naturée, et non à la nature naturante. La pensée de Dieu considérée en soi, est donc une pensée non encore développée en idées, une pensée vide d'idées

une pensée qui s'ignore, en un mot une pensée absolument indéterminée. Aussitôt que la pensée se détermine et se déploie, aussitôt qu'apparaissent ces déterminations de la pensée qu'on appelle des idées, nous sommes descendus des hauteurs du monde divin; nous tombons dans la région de la nature et du temps.

C'est ici qu'on voit l'enchaînement intérieur des spéculations du philosophe hollandais; son système est un tissu d'abstractions admirablement serré. Il n'y a point un Dieu réel, individuel, produisant éternellement le monde; il n'y a que des idées qui se déduisent les unes des autres, et toutes d'une idée première, l'idée de l'être en soi. On croit généralement que Spinoza est passé sans intermédiaire des attributs de Dieu aux choses de ce monde, de la pensée et de l'étendue infinie aux corps et aux âmes. C'est là, en effet, l'aspect le plus ordinaire et le plus simple de son système; mais regardez-y de près, vous verrez qu'il n'a point ainsi conçu et ne pouvait pas ainsi concevoir l'économie et la suite des choses. Entre les attributs infinis et les modes finis, il faut un lien : par exemple, entre la pensée absolue, indéterminée, sans conscience, d'une part, et de l'autre, ces idées profondément déterminées et individuelles qu'on appelle des âmes, des intermédiaires sont nécessaires par cela seul qu'ils sont possibles. Aussi, le sévère logicien, dans un passage de l'*Éthique* trop peu remarqué, reconnaît-il expressément des modes éternels et infinis des attributs de la substance, et au-dessous de ces premiers modes, une seconde série de modifications également éternelles et infinies. Par exemple, Spinoza admet au-dessous de la pensée absolue, entre cette pensée et l'univers des âmes, un mode éternel et infini de la pensée, qu'il appelle l'entendement infini ou l'idée de Dieu; et au-dessous de l'idée de Dieu, il reconnaît d'autres idées qui ont le caractère de l'éternité et de l'infinité, qui, par conséquent, ne sont pas des âmes proprement dites, existences obscures et équivoques, dont la logique lui impose la nécessité, sans lui permettre d'en déterminer et d'en éclaircir la nature. Ainsi le dieu de Spinoza n'est pas une intelligence; il n'a ni personnalité, ni conscience, ni aucun des caractères d'une existence distincte. C'est à peine si l'on peut dire que le dieu de Spinoza possède la pensée. La lettre du système dit cela, l'esprit dit le contraire. Au fond, dans la doctrine de Spinoza, pour trouver une existence distincte et précise, il faut aller jusqu'à ces modes finis où vient se résoudre le développement de la substance; au-dessus de l'univers, il n'y a que des abstractions. Cette série d'abstractions géométriquement enchaînées forme une espèce de pyramide dont le sommet est Dieu; mais qu'est-ce que Dieu ? La substance, c'est-à-dire l'être sans détermination, l'être sans activité, sans pensée, l'être pur, l'être vide, une abstraction creuse, presque un pur nom.

Voilà le dernier mot du système de Spinoza, interrogé avec sévérité, pressé dans ses dernières conséquences; et l'on s'explique maintenant ce qu'il y a de vrai dans le préjugé vulgaire qui l'accuse d'athéisme. Cette accusation n'est pas absolument juste. Spinoza ne veut pas être athée; il admet sérieusement un premier principe infini de toutes choses, qui est son Dieu; mais si Spinoza n'est pas athée, il y a dans son système une pente qui incline du côté de l'athéisme, vers un dieu abstrait et indéterminé qui ressemble fort à la négation de Dieu.

J'accorderai maintenant que la philosophie de Spinoza se montre quelquefois sous un aspect tout différent. Il y a, dans certaines parties de sa doctrine morale et religieuse, des teintes assez fortes de mysticisme. Qui croirait que le même homme qui vient de refuser à Dieu la volonté de l'entendement; qui a expressément accepté cette conséquence, que l'idée de Dieu n'appartient point à la nature naturante, c'est-à-dire, pour parler clairement, que Dieu, pris en soi, n'a point l'idée de soi-même, ce même philosophe nous assure et nous démontre que « Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini? » (*Éthique*, 5e partie, prop. 35.) Qui croirait que Spinoza se complaît à nous développer toute une théorie de l'amour intellectuel, qui semble inspirée par Platon et par l'Évangile? Dieu s'aime lui-même et il aime les hommes; les hommes, qui souvent le blasphèment, ne peuvent s'empêcher de le concevoir et de l'aimer. L'amour des hommes pour Dieu est une émanation de l'amour infini que Dieu a pour les hommes. Ces deux amours se confondent dans un même amour qui est le lien des créatures et du Créateur, et comme une sorte d'embrassement éternel qui les enchaîne étroitement. La véritable vie, ce n'est pas celle qui se disperse et s'égare sur les objets de ce monde, c'est celle qui se rattache à Dieu. Par l'amour de Dieu, qui leur est commun, les hommes s'aiment les uns les autres, toutes les âmes sont sœurs. Par cet amour, l'âme humaine est heureuse et libre; par lui, elle est immortelle; elle est même éternelle, comme son divin objet.

Ainsi le même philosophe qui, tout à l'heure, nous paraissait presque un athée, se montre maintenant à nous comme une sorte de mystique. Que conclure de là ? Rien autre chose que la confirmation la plus éclatante de la loi générale que nous avons assignée aux développements du panthéisme. Spinoza a accepté plus nettement et formulé plus exactement qu'aucun autre philosophe le principe fondamental de l'unité absolue de l'existence, de la coexistence éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu. Spinoza est le génie même du panthéisme. Mais en même temps que Spinoza pose avec une admirable fermeté le principe du système, il veut en déduire rigoureusement les conséquences; il veut déterminer avec le dernier degré de rigueur et de précision la nature du fini, celle de l'infini, celle enfin de leur rapport. Ici il rencontre une difficulté insurmontable, et, malgré toute la force de son esprit géométrique, malgré toute l'intrépidité et toute la candeur de son âme, il faut qu'il se contredise, il faut qu'il s'engage tour à tour dans deux voies différentes, l'une qui résout toute réalité dans les êtres de la nature, et fait de Dieu une pure abstraction : c'est le panthéisme naturaliste, voisin de l'athéisme dans ses dernières conséquences; l'autre qui absorbe tous les êtres de ce monde dans la vie divine et réduit l'âme humaine à une pensée divine, presque à un rêve de Dieu : c'est le panthéisme mystique, qui, poussé à ses derniers excès, jetterait l'âme dans une contemplation inerte et passive.

S'il n'était pas inutile de pousser plus loin cette vérification historique, nous pourrions poursuivre jusqu'aux temps contemporains notre esquisse des destinées du panthéisme; le voir sortir de l'école de Kant, au XVIIIe siècle, comme il est sorti au XVIIe siècle de l'école de Descartes; trouver dans Schelling son Malebranche, et dans Hegel son Spinoza, aboutissant une dernière fois à ses conséquences nécessaires : avec Schelling, vieillissant et fatigué, à une sorte de mysticisme piétiste; avec les derniers disciples de Hegel, à un naturalisme sans frein, et à

l'athéisme le plus audacieux et le plus radical qui ait jamais été. Mais il est temps d'aborder le dernier problème que nous nous sommes proposé de résoudre. Après avoir trouvé dans la détermination exacte de l'essence du panthéisme la loi générale de son développement, nous allons chercher dans cette loi elle-même notre principe de critique et de réfutation.

Il ne suffit point à un système de métaphysique, pour se faire accepter, d'être parfaitement lié dans toutes ses parties, de former un tissu logique dont la trame ne soit brisée en aucun endroit. Un tel système peut être une œuvre d'art incomparable, et rester presque sans prix pour les sérieux esprits qui ne demandent à la philosophie qu'une seule chose, la vérité. C'est sans doute à ces systèmes réguliers et décevants que pensait Bacon quand il parlait avec tant de mépris de ces toiles d'araignée, *tenuitate fili atque operis mirabiles, sed quoad usum frivolæ et inanes*. Sans aucun doute, c'est une des conditions d'un système philosophique digne de ce nom, de n'enfermer aucune contradiction, et d'être en règle avec la logique; mais il est une condition bien autrement importante et décisive : c'est de se mettre d'accord avec la réalité des choses.

Il y a ici deux points à considérer : d'une part, les faits qui nous sont donnés par l'expérience, soit que nous ouvrions les yeux sur le monde qui nous environne, soit que nous assistions, dans le silence des sens, au développement de notre existence intérieure. Évidemment, un système de philosophie est tenu de compter avec les résultats de l'expérience. Je ne dis pas qu'il doive s'y enfermer et s'y asservir; je dis que, de si haut qu'il les domine, il est obligé de les reconnaître et de les expliquer. Ce n'est pas tout. On ne peut faire un système avec une autre nature que la nature humaine. Or, la nature humaine a ses lois, ses limites, ses besoins, et tout philosophe est obligé de s'accommoder, bon gré mal gré, à ses conditions. S'il y a dans la nature humaine une croyance qui lui soit tellement inhérente qu'elle se retrouve à toutes les époques, dans tous les lieux, chez tous les peuples, il faut que la philosophie compte avec cette croyance. S'inscrirait-elle en faux contre la conscience du genre humain? taxerait-elle sa foi naturelle de préjugé et d'illusion? il faudrait encore qu'elle en expliquât l'origine et l'universalité.

Si tout système est assujetti à cette double condition, de rendre compte et des faits de l'expérience et des croyances universelles du genre humain, le panthéisme ne peut avoir la prétention de s'y soustraire. Et, cependant, c'est là le double écueil où il vient toujours se briser. Aussi, de tout temps, les philosophes panthéistes ont fait profession de mépriser l'expérience. Écoutez Parménide, Plotin, Bruno, Spinoza, Hegel; ils vous diront que les sens sont trompeurs; que le vulgaire, en les prenant pour guides, se condamne à repaître son intelligence de pures illusions; qu'il appartient au vrai philosophe de se dégager des sens et de tout considérer de l'œil de la raison. L'expérience, disent-ils, ne fût-elle pas trompeuse, que donne-t-elle, après tout? Les phénomènes et non les causes, les existences et non les essences, ce qui arrive, ce qui est, et non ce qui doit arriver, ce qui ne peut pas ne pas être. Or, la philosophie est essentiellement la connaissance des causes et des essences, la science du pourquoi et du comment de tout, la contemplation du nécessaire et de l'absolu. Que la raison pure soit donc le flambeau du philosophe, et le conduise, loin du vulgaire et du commerce des sens, dans les plus profonds mystères de l'origine et de la génération des êtres.

Telle est la prétention commune à tous les panthéistes, et il est fort naturel qu'ils se défient de l'expérience et du sens commun, pressentant qu'ils en seront infailliblement condamnés. Or, de toutes les prétentions la plus vaine, de toutes les entreprises la plus impuissante, de toutes les folies la plus étrange, ce serait de vouloir se passer absolument de l'expérience. Un seul homme a tenu un instant cette gageure contre l'impossible; cet homme est Parménide. Seul, ce naïf et audacieux génie osa soutenir jusqu'au bout que le philosophe doit s'enfermer dans la raison pure et dans l'idée de l'être, et tenir tout le reste pour rien. La conséquence rigoureuse, c'est que le mouvement, la nature ne sont pas, et qu'il n'y a que l'être absolu, sans attribut, sans différence et sans vie. Fidèles à leur principe, Plotin, Spinoza et Hegel devraient aboutir au même résultat, rigoureux à la fois et absurde. J'ose défier Plotin de sortir de son unité absolue; Spinoza de faire un seul pas au delà de l'affirmation de la substance; Hegel de rompre le cercle étroit de l'idée absolument indéterminée, s'ils n'empruntent à l'expérience une de ses données, s'ils ne payent tribut à la conscience et aux sens. Plotin voit dans son unité le principe d'une émanation éternelle; Spinoza déduit de la substance l'attribut, et de l'attribut le mode. Hegel explique tous les développements de l'idée par un certain *processus* intérieur, par un mouvement naturel et nécessaire, soumis à une loi très-simple et très-uniforme. C'est à merveille; mais à quelle source ces philosophes panthéistes ont-ils puisé les idées d'émanation, d'attribut, de mode, de progrès, de mouvement? De bonne foi, n'est-ce pas l'expérience qui a fourni le type de ces notions? et quel avantage peut-il y avoir pour un philosophe sincère et sérieux, après s'être emparé de ces notions indispensables, à en dissimuler l'origine?

Il faut donc que le panthéisme en prenne son parti : pas plus que les autres systèmes, il ne peut se passer et ne se passe pas en effet de l'expérience. Le panthéisme ne saurait être reçu à répudier les données des sens, les croyances réelles du genre humain. Nier les faits du haut d'un principe, ce ne serait pas seulement tenter l'impossible et se condamner à l'extravagance, ce serait se contredire misérablement, se servir de l'expérience quand elle est utile et nécessaire, pour la proscrire aussitôt qu'elle devient embarrassante. Une telle situation n'est pas tenable, et je regarde comme démontré que raisonner contre le panthéisme au nom de l'expérience, c'est user d'un droit incontestable en soi, et, qui plus est, d'un droit incontestable à tout panthéiste de bonne foi.

Ce point capital une fois établi, il nous sera permis de circonscrire beaucoup le champ de notre critique. Nous n'avons point ici à présenter une réfutation régulière et complète du panthéisme, mais seulement à indiquer une méthode générale de réfutation. Qu'il nous suffise donc de prouver, sur deux articles essentiels, que le panthéisme, par son essence et sa loi, arrive nécessairement, d'une manière ou d'une autre, à se mettre en contradiction avec les données de l'expérience et du sens commun.

Le panthéisme est dans une impuissance radicale et invincible d'expliquer à la fois ces deux vérités que le sens commun et la conscience proclament de concert, je veux dire la réalité et l'individualité des êtres finis, la réalité et l'individualité d'un Dieu providence. De ces deux grandes vérités il en est au moins une que le

panthéisme nie, selon qu'il incline au naturalisme ou au mysticisme ; et quelquefois, dans son effort ardent mais stérile pour les embrasser l'une et l'autre, il les compromet également toutes deux.

Nous avons suffisamment montré dans les pages qui précèdent qu'une des tendances du panthéisme, c'est d'affaiblir et de diminuer l'être des choses finies, au point de les réduire à de purs phénomènes et bientôt à de simples limitations, à des formes fugitives de l'être absolu. Si déjà c'est une chose si difficile à un panthéiste que d'expliquer l'existence distincte d'un brin d'herbe, l'individualité d'une plante, que sera-ce quand, nous élevant dans l'échelle des êtres, où sans cesse avec la complication des organes grandit l'individualité, nous atteindrons les animaux voisins de l'homme et enfin l'homme lui-même? Comment le panthéiste expliquera-t-il cet être merveilleux qui a une conscience distincte et réfléchie de lui-même, qui dit clairement : *moi*, qui réagit sur la nature, qui gouverne ses passions, règle ses désirs, prend possession de sa destinée, et, à travers tous les degrés d'une moralité de plus en plus pure, atteint cette indépendance sublime qu'on appelle la vertu? Mettons à cette épreuve un des génies les plus pénétrants qui aient attaché leur nom au panthéisme, Spinoza ; demandons à Spinoza de nous expliquer ces deux choses : le *moi*, la liberté.

Spinoza prétend construire le système entier de l'univers avec trois éléments : la substance, l'attribut, le mode. Voilà pour lui les trois types de toute existence possible. Or, s'il est une vérité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue. Cherchez la place du *moi* dans l'univers de Spinoza ; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le *moi* est-il une substance? Non, car la substance, c'est l'être en soi, l'être absolument infini. Le *moi* est-il un attribut de la substance? Pas davantage ; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le *moi* est donc un mode. Mais cela n'est pas soutenable ; car le *moi* a une existence propre et distincte, et, quoique parfaitement simple, il contient en soi une infinie variété d'opérations. Le *moi* serait donc tout au plus une collection de modes ; mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique, et le *moi* est une force réelle, une vivante unité. Le *moi* est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza ; c'est en vain que la conscience y réclame sa place ; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Spinoza sera-t-il plus heureux, plus d'accord avec l'expérience et le sens commun, sur l'article de la liberté? Non ; seulement il aboutira plus résolûment que personne aux tristes conséquences déjà acceptées par les panthéistes stoïciens, par les panthéistes alexandrins, et auxquelles n'ont pu se dérober de nos jours les panthéistes de l'Allemagne.

Deux chemins divers peuvent conduire un philosophe à nier le libre arbitre : ou bien on le déclare impossible *a priori*, parce qu'il est inconciliable avec certaines idées qu'on s'est formées sur la nature des choses ; ou bien on le rejette *a posteriori*, comme un fait qui n'existe réellement pas, comme une illusion du genre humain qui se dissipe à la lumière d'une observation approfondie de la conscience. Spinoza nie le libre arbitre *a priori* et *a posteriori* ; il le nie *a priori* au nom de la nature de Dieu et de l'ordre de ses développements ; il le nie *a posteriori* au nom de cette mathématique des passions qu'il a construite et qui soumet toutes les actions des hommes à des lois invariables. Mais il ne le nie pas seulement dans l'homme ; il le nie aussi en Dieu et dans toute la nature ; il le nie, en un mot, de toutes les façons dont on le peut nier.

Dieu est appelé libre, toutefois, dans ce système ; mais voici de quelle liberté : elle consiste dans l'absolue nécessité d'un éternel développement. Cette liberté toute métaphysique, si différente de la liberté morale qu'adore en Dieu le genre humain, Dieu seul la possède, suivant Spinoza : car Dieu seul agit par une nécessité parfaite immédiatement inhérente à sa nature ; tout le reste agit par la nécessité de la nature divine, c'est-à-dire par une nécessité plus ou moins imparfaite, suivant qu'elle est fondée d'une manière plus ou moins médiate sur la suprême nécessité. A ce compte, soit qu'on entende la liberté au sens de Spinoza, soit qu'on l'entende au sens de tout le monde, l'homme et tous les êtres en sont également privés.

Il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses ; car tout ce qui existe et agit est déterminé à l'existence et à l'action ; et il est aussi absurde de supposer qu'un être que Dieu ne détermine pas à l'action s'y déterminera de soi-même, que de s'imaginer qu'une fois déterminé par Dieu à l'existence et à l'action, cet être pourra se rendre indéterminé. L'action d'un individu est fondée sur son être ; l'être d'un individu est fondé sur l'être de Dieu. Supposer qu'un individu trouvera autre part qu'en Dieu le principe de son action, c'est supposer qu'il trouvera hors de l'être le principe de son être, ce qui implique contradiction.

Qu'est-ce donc qu'une chose contingente? Est-ce une chose qui puisse également être ou ne pas être, être ceci ou être cela? Ce sont là des chimères de l'imagination, qui, ne voyant que les effets, nie les causes qu'elle ne voit pas. Pour la raison, tout ce qui est doit être ; tout ce qui est de telle façon doit être de telle façon ; ce qui arrive à tel point précis du temps ne pouvait arriver une minute avant, ni une minute après, sans que l'ordre entier des choses fût troublé, sans que le hasard envahît le développement divin, sans que Dieu cessât d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être Dieu.

Dieu seul, du reste, est nécessaire de cette nécessité éternelle, absolue, toujours égale à elle-même. Les choses finies, tout en résultant nécessairement de la nature divine, ne peuvent exister dans la durée que d'une manière bornée et successive. Elles apparaissent au jour marqué dans l'éternité, mais pour disparaître bientôt et céder la place à d'autres êtres. Rien d'arbitraire, rien de désordonné dans ce mouvement perpétuel qui crée, détruit et renouvelle sans cesse toutes choses ; chaque être est déterminé à l'existence et à l'action par un être antérieur ; et ainsi à l'infini. Les mouvements produisent les mouvements, les idées enfantent les idées, suivant une loi fondée sur la nature même de la pensée et de l'étendue, et dans une correspondance parfaite qui a pour base l'identité en Dieu de l'étendue et de la pensée. Celui donc qui pourrait embrasser dans sa totalité infinie le double développement de l'étendue et de la pensée, c'est-à-dire l'ordre entier des choses, n'y verrait rien de contingent, de libre, d'accidentel, mais une suite géométrique de termes liés entre eux par une loi nécessaire. Mais nous, êtres d'un jour, atomes dans l'infini, intelligences bor-

nées dans un corps périssable, nous ne pouvons remonter la chaîne infinie des causes, et quand nous concevons l'existence d'un être sans connaître la cause qui doit le produire, nous appelons cet être *contingent*.

La contingence des choses, le libre arbitre, le désordre, le hasard, tout cela n'est donc que notre ignorance. Au fond, tout est nécessaire : en Dieu, d'une nécessité immédiate qui fait l'essence de sa liberté ; dans les choses, d'une nécessité médiate qui exclut à la fois la liberté parfaite et absolue, et cette infidèle et fantastique image de la parfaite liberté que les hommes appellent le libre arbitre.

Personne ne méconnaîtra dans cette exposition du fatalisme panthéiste un puissant enchaînement. Nous y avons insisté, pour faire toucher au doigt la force et la faiblesse du panthéisme, invincible quand il reste sur les sommets de l'abstraction, impuissant dès qu'il veut entrer en commerce avec la réalité.

Or, c'est en vain que le panthéisme voudrait se dérober à cette épreuve ; elle le sollicite et l'attire en dépit de lui. On vient de voir avec quel superbe dédain Spinoza nie le libre arbitre. Eh bien, il en reconnaît si bien l'existence, qu'il fait des efforts désespérés pour l'expliquer. A l'en croire, chacune des modifications de l'âme humaine a sa cause dans une modification antérieure, qui a elle-même sa cause dans une autre modification, et ainsi de suite à l'infini. Un acte produit un autre acte, un mouvement produit un autre mouvement, comme un flot pousserait un autre flot dans un océan sans limites. Or, les modifications de l'âme sont d'une extrême complexité, et, parmi elles, les unes apparaissent clairement à la conscience, les autres sont plus ou moins enveloppées d'obscurité. Or, qu'arrive-t-il quand je prends tel ou tel parti, quand je me lève, par exemple, pour aller à la promenade ? Diverses causes concourent pour amener cet effet : la disposition de mes organes, l'état de mon imagination, le chaud ou le froid, la sérénité du ciel, la douceur de la température, etc. Quelques-unes de ces causes sont connues de moi plus ou moins, et c'est ce que j'appelle les motifs de mon action ; d'autres agissent sourdement, et ce ne sont pas celles qui exercent l'action la moins décisive. Ignorant l'influence de ces dernières causes, ne trouvant pas dans celles que je connais l'explication suffisante de ma détermination, disposé d'ailleurs à m'exagérer ma puissance propre, ravi du sentiment de mon indépendance et de ma grandeur, je me figure que c'est moi qui me détermine par ma propre vertu, indépendamment des motifs ; et cette vertu imaginaire, cette chimère de ma faiblesse et de mon orgueil, je la salue du nom pompeux de libre arbitre.

Telle est l'idée que Spinoza se forme de la liberté humaine ; telle est l'explication à coup sûr originale et ingénieuse par laquelle il prétend rendre compte du sentiment du libre arbitre, au nom même des principes du fatalisme le plus absolu. Mais tout cet échafaudage croule devant une observation fort simple, empruntée à la conscience. Suivant Spinoza, c'est de l'ignorance où nous sommes des causes diverses qui influent sur nos déterminations que naît l'illusion du libre arbitre. Plus nous ignorons nos dispositions intérieures, plus nous agissons d'une manière irréfléchie, plus s'exalte en nous le sentiment de notre liberté. C'est ainsi que l'enfant et l'homme ivre, comme Spinoza se plaît à le dire, sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir des actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. A ce compte, plus nous descendrons au fond de nous-mêmes, plus nous nous rendrons compte des motifs de notre conduite, plus nous mettrons de sérieux et de maturité dans nos délibérations, et plus nous verrons tomber pièce à pièce le fantôme de notre liberté. Or, l'expérience donne ici à Spinoza le plus complet démenti, et il suffit d'avoir constaté une seule fois combien est ferme et lumineux, après une délibération sérieuse et calme, le sentiment de notre liberté, pour mettre à nu l'artifice de ce système.

Voilà donc le panthéisme, d'une part, forcé de reconnaître en fait la foi du genre humain dans l'existence de la liberté morale, et, d'autre part, incapable de rendre raison de cette foi. Or, il est un autre article de la foi du genre humain, non moins profondément gravé dans la conscience et non moins rebelle à toutes les explications du panthéisme : c'est la croyance universelle dans l'existence d'une intelligence infinie qui préside au gouvernement de l'univers. Ici, plus que partout ailleurs, les philosophes panthéistes, malgré leur profond mépris pour le vulgaire et pour ce qu'ils appellent l'anthropomorphisme, sont contraints de courber la tête sous l'inévitable joug des lois de l'esprit humain et des faits de la conscience. Il n'y a pas une seule grande école de panthéisme qui n'ait expressément reconnu la providence divine. Les stoïciens invoquent sans cesse ce nom sacré. Ils en parlent dans le langage tour à tour le plus expressif et le plus magnifique. Ce monde est pour eux comme une maison admirablement gouvernée, où sans cesse l'œil du maître pénètre et surveille tout. Le principe divin, circulant à travers le monde, entretient partout la plus exacte économie et l'équilibre le plus parfait :

Mutasque in cunctas dispensat fœdera partes.

Plotin a des traits admirables sur le gouvernement moral de l'univers, et on ne saurait exprimer l'harmonie divine des mondes avec plus d'enthousiasme et de poésie que Giordano Bruno. Génies plus sévères et plus précis, Spinoza et Hegel reconnaissent aussi à leur manière la providence divine. Spinoza attribue à Dieu la pensée comme une des manières d'être essentielles de sa nature ; Hegel déclare que l'esprit divin, après être sorti de soi pour se répandre dans la nature, rentre en soi, se connaît, se possède en toute plénitude. C'est le terme et la perfection de son développement.

Ne soyons pas dupes des formules, et tâchons d'en comprendre et d'en presser le vrai sens.

Est-il possible, dans un système panthéiste, d'attribuer à Dieu l'intelligence, je parle de l'intelligence distincte, de l'intelligence ayant conscience de soi? A la rigueur, cela est possible, mais à une condition : c'est de nier absolument toutes les intelligences finies, c'est-à-dire de se nier soi-même, et de faire de ses propres pensées et de toutes les pensées possibles les pensées de Dieu. La conscience, la réalité, le bon sens protestent contre cette extravagance, et des esprits comme Spinoza et Hegel devaient tout faire pour s'en préserver. Mais alors il faut renoncer à un Dieu intelligent, à une divine providence, ou bien abandonner le principe panthéiste.

En effet, l'essence du panthéisme, c'est de ne point séparer Dieu de l'univers. Dieu, considéré en soi, n'a qu'une existence virtuelle et indéterminée. Les attributs mêmes de Dieu, quoique moins indéterminés que son être, sont encore, si on les prend en eux-mêmes, des choses toutes virtuelles. Comment y aurait-il conscience, personnalité, là où règne l'indétermination absolue?

La pensée de Dieu contient en soi toutes les intelligences, mais d'une manière virtuelle. Considérée en soi, dans son éternité, dans sa virtualité, dans l'absolu de son être, elle ne peut avoir d'autre objet que l'être même de Dieu, envisagé dans son absolue indétermination. Supposez-vous que la pensée absolue contient en soi, représente en soi, d'une manière distincte et déterminée, non-seulement l'être de Dieu pris en soi, mais les attributs de Dieu et les modes de ses attributs : vous introduisez dans la pensée absolue autant de distinctions qu'en reçoit l'être même de Dieu dans tout le cours de son développement, vous déterminez à l'infini la pensée absolue, vous lui faites parcourir tous les degrés de l'échelle des êtres, vous la faites tomber dans le mouvement et dans le temps. Cela veut dire que vous ne considérez plus la pensée dans sa virtualité, dans son éternité, mais dans son actualisation successive et nécessaire à travers la durée; vous sortez de l'hypothèse : car il ne s'agit pas de savoir si la conscience existe quelque part, si elle est possible, mais si Dieu, considéré précisément en soi, abstraction faite de l'univers, a et peut avoir conscience de soi.

Dans un système où Dieu est un être déterminé, séparé de ce qui n'est pas lui, on conçoit que Dieu ait conscience de soi, conscience distincte, actuelle; qu'il dise *moi*, qu'il s'oppose au *non-moi*. Mais si le *moi* implique le *non-moi*, si Dieu est tout en un sens, s'il n'y a pas pour lui de *non-moi*, il ne peut dire *moi*, il ne peut avoir conscience de soi, il ne peut pas être une personne, une intelligence digne de ce nom.

Dieu est tout, dira-t-on; donc, tout est en Dieu; donc, il y a en Dieu conscience, intelligence, personnalité. Je réponds : Dieu, la substance, sont-ils tout en acte ou en puissance? Dieu en soi, la substance en soi sont tout, il est vrai, pour le panthéisme; mais ils sont tout en puissance, non en acte. Dien en soi est donc un être virtuel, indéterminé. Or, la conscience, la personnalité, supposent l'existence déterminée, distinguée, actuelle, appropriée, individualisée.

Il est, dit-on, de la nature de la pensée d'être objective, de représenter quelque chose. Soit; mais il y a un rapport, une analogie nécessaire entre la nature de la pensée et la nature de son objet. Or, de quelle pensée s'agit-il ici? de la pensée en puissance. Elle représente l'être en puissance. Insistera-t-on pour dire que la pensée se représente nécessairement et essentiellement elle-même? J'en conviens; mais elle se représente selon ce qu'elle est. Or, elle est la pensée indéterminée, virtuelle. La conscience absolue de la pensée absolue, ce sera la conscience virtuelle et indéterminée, ce sera la possibilité tout au plus, et non la réalité de la conscience.

Il est inutile d'insister davantage. Spinoza, lui-même, après avoir accordé à Dieu la pensée, finit par soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence; de sorte que si l'on donne un entendement à Dieu, il faut dire, selon son rude et énergique langage, que cet entendement ne ressemble pas plus au nôtre, que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention, est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer? Sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine, et que la chose causée diffère de la cause précisément en ce qu'elle en reçoit. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Éthique* est celle-ci : Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être causes l'une de l'autre. A qui persuadera-t-on, en effet, que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous alors de la pensée divine? comment la connaissez-vous? Si elle ne ressemble à la nôtre que de nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom!

Nous croyons avoir le droit de conclure en général que les efforts du panthéisme pour expliquer les faits de la conscience et pour se mettre d'accord avec les croyances et avec le langage du sens commun ne font que mieux ressortir l'égale impuissance où il se trouve de se passer de l'expérience et de s'accorder avec elle, de se tenir en dehors de la vie, sur les hauteurs de la raison pure et de l'abstraction métaphysique, et d'expliquer la vie sous ses deux formes les plus certaines et les plus sublimes, la moralité humaine et la providence de Dieu.

En résumé, nous avons déterminé l'essence du panthéisme, sa loi souveraine, son défaut radical. La loi du panthéisme, fondée sur son essence, en découvre et en démontre le vice intérieur. Sur la foi d'un amour exagéré de l'unité, le panthéisme prend pour principe la consubstantialité éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de Dieu et de la nature, se définissant et se réalisant l'un par l'autre, et n'étant au fond que le double aspect d'une seule et même existence. Partis de ce commun principe, les philosophes panthéistes se divisent en le développant. Suivant qu'ils obéissent de préférence au sentiment de l'existence finie ou à celui de l'existence absolue, suivant qu'ils donnent plus à la nature ou à Dieu, ils se séparent en deux directions contraires, dont l'une conduit au mysticisme et absorbe tous les êtres dans la vie divine, dont l'autre mène au naturalisme et réduit Dieu à une abstraction. Également contraires aux faits de l'expérience et aux inspirations les plus sûres du sens commun, les panthéistes de toutes les écoles prétendent récuser d'avance le sens commun et les faits; mais, forcés d'emprunter à l'expérience, sous peine de ne pouvoir former le réseau de leurs abstractions, sous peine de ne pouvoir avancer d'un seul pas au delà de leur premier théorème, subissant d'ailleurs l'inévitable empire de la vie réelle, les panthéistes s'efforcent d'en rendre raison; mais l'insuffisance évidente de leurs explications les condamne, et rend alors sensible à tous les yeux la vanité profonde de leur principe.

Consultez : abbé Goschler, *du Panthéisme*, Paris, 1840, in-8; — Jeannel, *des Doctrines qui tendent au panthéisme*, 1846, in-8; — Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, Paris, 1843, 2 vol. in-8; — E. Saisset, *Introduction aux Œuvres de Spinoza* et *Essai de philosophie religieuse*, Paris, 1862, 2 vol. in-12. Voy. les articles consacrés aux philosophes nommés dans cet article. EM. S.

PARACELSE (Philippe-Aurèle-Théophraste, Bombast de Hohenheim) naquit en 1493, à Einsiedlen, dans le canton de Schwitz. C'est lui-même qui ajouta aux noms qu'il portait déjà ceux de Théophraste et de Paracelse. Son père, habile dans les sciences, mit le plus grand soin à diriger son éducation, et l'inclination de Paracelse le portant à l'étude de la médecine, il s'y livra avec ardeur. Il parcourut la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, pour faire connaissance avec les plus célèbres médecins, et sans doute s'éclairer auprès d'eux. De retour en Suisse, il enseigna la médecine à Bâle; mais, ayant éprouvé quelque désagrément dans cette ville, il alla s'établir en Alsace. La singularité de ses opinions, non-seulement en médecine, mais encore en théologie, la coutume qu'il blessa en enseignant la médecine en langue vul-

gaire, lui attirèrent beaucoup d'inimitiés, surtout parmi ses confrères. Il mourut à l'âge de quarante-huit ans. Ses ennemis ont assuré que la débauche hâta la fin de ses jours ; il est sage de croire que l'envie eut beaucoup de part aux accusations dont il fut l'objet.

Nous n'avons point à l'apprécier sous le rapport de la science médicale, mais nous ferons observer, avant d'exposer les principes de sa philosophie, qu'il ne séparait la médecine ni de la philosophie, ni de la religion, et qu'il a subordonné à un véritable mysticisme toutes les branches des connaissances nécessaires à l'art de guérir.

La doctrine de Paracelse ne lui appartient pas en propre ; elle est principalement puisée à la double source de la kabbale et de la philosophie hermétique ou alchimie ; on y retrouve partout les mystères et la langue figurée de ces deux prétendues sciences. Tandis que la philosophie se contente de connaître les lois de l'intelligence et de la morale et remet sa destinée à la volonté libre de l'homme ; tandis que la science de la nature se contente aussi de rechercher les lois des phénomènes physiques et ne prétend pas pénétrer jusqu'à l'essence intime des forces soumises à ces lois, Paracelse a la prétention de connaître et d'exposer tout le système des forces mystérieuses qui agissent soit dans la nature, soit dans l'homme et qui échappent à la timidité de la philosophie et aux lenteurs de la science. Selon lui, entre Dieu, l'homme et la nature il y a certaines puissances opératrices dont l'action continuelle produit sous nos yeux les merveilles que nous contemplons : l'homme est en rapport avec toutes ces vertus secrètes de l'univers, et, selon qu'il s'unit aux unes et aux autres, ou laisse paralyser son action par la leur, il produit d'heureux résultats, ou tombe sous l'empire de forces qu'il devait au contraire dominer.

Le système de Paracelse est donc un système ontologique *a priori*, dans lequel il nous présente l'ensemble des forces vives qui constituent l'univers et de leurs rapports, d'où résultent tous les phénomènes du monde physique et intellectuel.

L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes de la morale sont des vérités implicitement admises par Paracelse, et qu'il regarde comme inutile et presque impie de vouloir prouver. Il n'y a donc dans ses ouvrages ni théodicée, ni psychologie, ni morale, ni logique proprement dites ; son système est une physique, en prenant ce mot dans un sens rapproché de celui que lui donnaient les anciens.

Paracelse divise l'ensemble de la création en *macrocosme* (grand monde), qui représente l'univers, et *microcosme* (petit monde), réalisé dans l'homme. Ces deux termes de l'œuvre divine sont parfaitement semblables, et l'un reproduit et répète ce qui existe et se passe dans l'autre. Selon notre philosophe, il ne faut pas s'arrêter à l'apparence, il faut pénétrer au delà, et ce rapport de similitude frappera l'esprit.

Au-dessus de cet ensemble s'élève Dieu, centre à la fois et circonférence de toutes choses. Unité de tout ce qu'il a produit, il réside au fond de nos cœurs ; il est la base sur laquelle l'intelligence prend son point d'appui ; tout émane de lui ; il comprend, il pénètre tout. L'homme, fait à l'image de Dieu, est comme lui le centre et la circonférence des créatures, il en forme l'unité ; tout est relatif à lui, toutes choses versent sur lui leurs propriétés. Mais, après avoir ainsi placé Dieu, dans son unité suprême, en dehors et au-dessus de toute la création, après en avoir ainsi constaté l'indépendance, Paracelse s'applique à connaître les relations, même les plus mystérieuses, les plus inattendues, des êtres entre eux ; on peut dire que ce sont celles-là surtout qu'il recherche avec le plus d'intérêt.

Incapable de trouver l'explication de tous les phénomènes dans les mouvements de la matière, il est conduit à admettre que les germes de toutes choses possèdent en eux une force immatérielle qui les constitue capables d'agir, leur imprime ensuite le mouvement, et le dirige de manière à développer les formes dont, par leur nature, ils sont dépositaires. Il admet encore que l'action de ces germes est secondée et rendue possible par l'influence correspondante d'agents extérieurs, tels que la lumière, la chaleur, l'air, etc., qui ne sont pas plus matériels que ces forces elles-mêmes. Ces germes, il les appelle *astres* ; non qu'il veuille exprimer exclusivement par là les clartés innombrables que nous contemplons à la voûte des cieux : ce sont les germes mêmes auxquels il donne ce nom, sous quelques formes qu'ils se présentent ; quant aux astres reconnus pour tels par le vulgaire, aux astres qui brillent sur nos têtes, ils sont l'expression supérieure de ces germes, la force correspondante qui agit sur eux et qui les féconde.

Le macrocosme se compose donc d'un ciel et d'une terre, mis en correspondance par le rapport des germes avec les astres, de manière que le ciel imprime et dirige le mouvement, tandis que la terre le reçoit et y obéit. Quant au microcosme, ou à l'homme, fait à l'image de Dieu et du macrocosme dont il résume en lui-même toutes les forces et toutes les propriétés, il a aussi son ciel et sa terre, ses astres et ses forces physiques correspondantes. C'est le cerveau qui est le siége de ce ciel, principe de ses pensées, de ses volontés, de ses mouvements, de ses sentiments. Par ce ciel, il est en rapport avec les astres de l'univers, dont l'influence s'étend sur ses pensées et sur ses actes. Il est facile de voir, dans cette partie des doctrines développées par Paracelse, les théories singulières auxquelles se rattachent les rêveries de l'astrologie judiciaire.

Toutefois, il est nécessaire de remarquer que cette influence des astres sur le cerveau n'incline ni ne contraint la volonté de l'homme. Ainsi, la liberté morale est respectée dans cette philosophie. Paracelse va même plus loin : car il établit que c'est l'homme qui, par l'énergie de son imagination, choisit les propriétés des astres et les identifie avec lui. Il y a ici plus que la liberté ; il y a une puissance que Paracelse, ainsi que tous ceux qui, avant ou après lui, ont enseigné ces doctrines, appelle *magique*.

Cette doctrine sur le ciel et les astres se résume dans les paroles suivantes : « Il suit que tout ce qui vit, tout ce qui croît, tout ce qui est dans la nature, est signé, possède un esprit sidéré, que j'appelle le ciel, l'astre, l'ouvrier caché, qui donne à ce qui est sa figure et sa couleur, et qui a présidé à sa formation, c'est là le germe et la vertu. »

Mais ces forces, astres ou germes, ne sont par eux-mêmes que des agents et non des corps ; ils font naître et développent les corps, fruits visibles de causes invisibles, en empruntant d'ailleurs les principes constitutifs de leur substance. Les corps, en effet, sont composés ou plutôt extraits des quatre éléments, feu, air, eau, terre ; mais il est nécessaire de faire observer que ces éléments doivent être réduits à trois, attendu que le feu est un agent donnant de sa propre substance naissance aux astres qui sont ses organes, plutôt qu'un élément entrant dans la composition des êtres matériels.

On reconnaît ici d'abord le système d'Empédocle, qui, après avoir complété, en y ajoutant la terre, la doctrine des quatre éléments, en fait ensuite une autre classification, plaçant le feu dans une catégorie à part, et lui attribuant des propriétés analogues à celles que Paracelse voit en lui. Il n'est pas, néanmoins, nécessaire de supposer que Paracelse ait connu directement ces premiers essais de la philosophie grecque. L'alchimie s'était depuis longtemps emparée de ces systèmes, ou du moins de ce langage, car il ne nous est pas démontré que le sens en fût le même chez les alchimistes du moyen âge et chez les premiers philosophes de la Grèce. C'est comme alchimiste que Paracelse substitue le plus souvent aux éléments terre, eau, air, feu, les trois principes des choses, sel, soufre et mercure, que les anciens n'ont point connus. Il voit dans le sel le fondement de la consistance des corps ; dans le soufre, celui de leur croissance et de la combustion ; dans le mercure, celui de la liquidité et de l'évaporation.

On se tromperait gravement si l'on s'obstinait à voir dans les trois principes de Paracelse et des alchimistes, ou dans les quatre éléments de la physique grecque, les substances visibles et saisissables désignées par les mots qui expriment ces principes et ces éléments. Paracelse prend soin d'avertir lui-même qu'il ne faut pas prendre, dans sa doctrine, le soufre, le sel et le mercure dans leurs propriétés terrestres, mais selon leurs propriétés astrales ; et de nombreux passages épars, principalement dans Aristote, prouvent que les Grecs entendirent par éléments des principes actifs, des propriétés portant les noms de substances dans lesquelles leur action était dominante. Ainsi, ils appelaient terre le principe qui, sans y être seul, domine dans la substance de la terre ; eau, celui qui domine dans la substance de l'eau, etc., admettant d'ailleurs, comme l'ont fait depuis Paracelse et les alchimistes, que nulle part l'élément n'est pur, et que chaque objet de la nature les contient tous dans certaines proportions.

La science moderne s'est quelquefois laissé tromper par l'apparence grossière de cette analyse des anciens, et, en effet, il ne semble pas qu'il faille une grande pénétration dans la pratique de l'expérience pour distinguer la terre de l'eau, l'eau de l'air, l'air du feu, et en faire quatre éléments irréductibles les uns aux autres. Mais si ce que nous venons de dire du vrai sens des mots *principes* et *éléments* ne peut être mis en doute, il est certain que les anciens, et les philosophes hermétiques après eux, se sont élevés à un degré d'abstraction et de généralité qu'a méconnu chez eux la science moderne. « L'ancienne doctrine de la formation de toutes choses par quatre éléments, selon Pythagore, Empédocle, Platon et Aristote, ou par trois principes, selon Paracelse, dit Hegel, n'a pas prétendu par là désigner empiriquement la pure matière primitive, mais bien plus essentiellement la détermination idéale de la force qui individualise la figure du corps ; et nous devons par là admirer avant tout l'effort par lequel ces hommes, dans les choses sensibles qu'ils choisissaient pour signes, ne connurent et ne retinrent que la détermination générale de l'idée. Au contraire, les physiciens empiriques modernes ont, de préférence, fondé leur gloire sur une tout autre manière d'envisager la question, procédant toujours à la recherche du particulier, au lieu de s'efforcer d'élever le particulier au général, et de reconnaître celui-ci dans celui-là. » (*Philosophie de la nature*, § 245.)

La matière est, en général, un composé des quatre éléments ; mais l'homme, en sa qualité de microcosme, les réunit plus particulièrement en lui. C'est à cette constitution de son corps qu'il doit d'être en rapport sympathique avec la nature entière. Chaque élément, en effet, produit des êtres plus fortement empreints de ses propriétés, quoiqu'ils aient aussi nécessairement quelque chose des propriétés des autres éléments. Ce sont ces propriétés invisibles quand on les considère en elles-mêmes, et visibles seulement par leurs produits, qui forment les astres particuliers, ou le ciel de chaque élément ; mais il a plu à la bonté du Créateur que ces astres particuliers à chaque élément se reproduisissent tous et devinssent visibles dans l'élément du feu, ce qui a donné naissance au firmament et aux étoiles, avec lesquels sont dans les rapports d'une action continuellement réciproque les astres invisibles des trois autres éléments. Il résulte de là que celui qui saurait pénétrer ces rapports, atteindrait la connaissance des choses dans le principe même de leur mouvement et de leurs révolutions ; de là, sans doute, la science de l'astrologie.

Nous avons déjà vu que Paracelse avait fait quelques emprunts aux systèmes des époques les plus reculées de la philosophie grecque ; en voici encore un dont on ne saurait douter. Selon lui, le système général des astres réalisé dans le firmament par l'élément du feu, est la source de la sagesse, de la sensibilité, des pensées ; c'est donc au feu que l'homme doit le développement de son intelligence. Or, qui ne reconnait ici la doctrine d'Héraclite, qui disait que *le monde est et sera toujours un feu vivant, s'embrasant et s'éteignant avec mesure?* Héraclite, d'ailleurs, attribuait au feu les propriétés universelles, spirituelles et matérielles tout ensemble ; c'est assez dire que, comme Paracelse après lui, il ne désignait pas par le mot πύρ le phénomène extérieur du feu, mais le principe premier, générateur de ces phénomènes.

L'homme, dans le système de Paracelse, se trouve donc placé entre deux origines, l'une éternelle, l'autre mortelle, participant de l'une et de l'autre, inspiré à la fois par l'esprit de Dieu et par celui de l'univers. Mais ce dualisme que Paracelse fait voir en lui n'est pas la seule division applicable à sa nature ; il y reconnaît encore, après d'autres, une triade que nous dépouillerons ici de la terminologie mystique ou hermétique sous laquelle elle est désignée. Elle se compose de l'esprit ou intelligence, de l'âme dans laquelle réside la sensibilité du corps qui en forme l'enveloppe. Du reste, Paracelse élève tout cet ensemble jusqu'à Dieu, et déclare qu'il n'y a rien dans l'âme qui n'ait le caractère divin. C'est dans l'âme, qu'il appelle aussi le corps sidéré, que se trouve, selon lui, l'origine du pressentiment, la source de la prophétie.

Au milieu de ces expressions singulières, il est cependant facile de voir que cette doctrine est fortement marquée de spiritualisme, et l'on ne s'étonnera pas que Paracelse établisse, dans plusieurs passages, l'antériorité du principe spirituel sur le principe matériel. Et non-seulement on peut dire qu'il le regarde comme antérieur, mais encore comme unique, au moins dans l'ordre de la pensée. Il dit, en effet, quelque part : « Nulle connaissance ne restera perpétuellement que celle qui a été infuse au dedans, et qui réside dans le sein de l'entendement. Cette connaissance essentielle n'est ni du sang ni de la chair, ni de la lecture, ni de l'instruction, ni de la raison ;... c'est un acte divin, une impression de l'être infini sur l'être fini. »

De même qu'il ne voit d'essentiel et de durable dans la pensée que ce que l'esprit divin y a déposé *a priori*, de même il place l'esprit à l'origine de toutes choses, même de la matière, car les germes, les éléments et tout ce qu'il présente comme constituant les principes générateurs des choses, est donné, sinon comme spirituel et doué de pensée, du moins comme immatériel et à l'état de forces, de forces au services de l'esprit.

Ce principe spirituel, qui, par l'intermédiaire d'autres principes immatériels, subordonnés à sa puissance, produit le corps dans lequel il manifeste ses merveilles, est appelé à lui survivre, et, ce premier corps détruit, il s'en crée un autre avec des propriétés semblables ou supérieures. A la manière dont Paracelse s'exprime sur ce point, on pourrait soupçonner qu'il croit à l'éternité du monde, puisque les principes généraux qui existent dans son sein produisent sans cesse de nouveaux corps qu'ils abandonnent successivement pour se revêtir d'enveloppes nouvelles. Nous n'affirmerions pas que telle soit l'opinion de Paracelse ; nous sommes même disposé à croire qu'il n'en est rien, en nous fondant surtout sur le caractère chrétien de sa doctrine, et sur ce que nous ne voyons pas qu'il ait supposé que l'homme fût destiné à accomplir sur la terre plusieurs existences.

On verra par les passages suivants que ce n'est pas sans raison que nous croyons que Paracelse a mêlé à ses doctrines les croyances chrétiennes.

« L'homme a possédé tous les avantages naturels et surnaturels ; mais ce caractère divin s'est obscurci par le péché. Purgez-vous du péché, et vous le recouvrerez en même proportion que vous vous purifierez.

« La notion de toutes choses nous est congénère ; tout est dans les profondeurs de l'esprit ; il faut dégager l'esprit des enveloppes du péché, et les notions s'éclairciront.

« L'esprit est revêtu de toute science, mais il est accablé sous le corps auquel il s'unit ; il recouvre ses lumières par les efforts qu'il fait contre ce poids.

« Connaissons bien notre nature et notre esprit, et ouvrons à Dieu, qui frappe à la porte de notre cœur.

« De la connaissance de soi naît la connaissance de Dieu

« Il n'y a que celui que Dieu instruira qui puisse s'élever à la vraie connaissance de l'univers. La philosophie des anciens est fausse ; tout ce qu'ils ont écrit de Dieu est vain.

« Les saintes Écritures sont la base de toute vraie philosophie ; elle part de Dieu et y retourne. La renaissance de l'homme est nécessaire à la perfection des arts (opérations chimiques, médicales, magiques, etc.). Or, il n'y a que le chrétien qui soit véritablement régénéré.

« Celui qui se connaît, connaît implicitement tout en lui : et Dieu qui est au-dessus de l'homme, et les anges qui sont à côté de Dieu, et le monde qui est au-dessous, et toutes les créatures qui le composent. »

Tels sont les points principaux de la doctrine de Paracelse. On voit qu'elle a été puisée à plusieurs sources. L'alchimie et l'astrologie judiciaire en sont comme la base principale ; mais nous y avons reconnu quelques traces des systèmes mis en avant par les plus anciens philosophes de la Grèce, et nous avons constaté en même temps que l'auteur rattachait aussi sa doctrine aux points fondamentaux du christianisme. Ce fut là, au moyen âge, le caractère distinctif de la philosophie hermétique, et c'est surtout à cette école mystérieuse qu'appartiennent les écrits de Paracelse. L'idée la plus générale qui en ressorte, c'est l'action incessante de Dieu sur la nature tout entière, par l'intermédiaire d'une multitude innombrable d'êtres, dont l'homme régénéré est le lien et le maître, dont il résume en lui et dirige la puissance. Avec une semblable doctrine, où tout semble arbitraire, qui s'annonce comme ne pouvant être connue qu'à la condition d'être révélée, et où l'originalité manque aussi bien que la méthode, toute critique est superflue : il nous aura suffi d'en décrire la physionomie générale.

Néanmoins, nous ne terminerons pas sans avoir rapporté quelques opinions singulières, dépourvues de tout lien entre elles, qui ne pouvaient trouver place dans l'exposition succincte que nous venons de présenter, et qui achèveront de caractériser l'esprit de Paracelse et l'école théosophique.

« La vraie philosophie et la médecine ne s'apprennent ni des anciens, ni par la créature ; elles viennent de Dieu ; il est seul auteur des arcanes ; c'est lui qui a signé chaque être de ses propriétés.

« Le médecin naît par les lumières de la nature et de la grâce, de l'homme interne et invisible, de l'ange qui est en nous.

« Le monde extérieur est la figure de l'homme ; l'homme est le monde occulte, car les choses qui sont visibles dans le monde sont invisibles dans l'homme.

« Il y a trinité et unité dans l'homme, ainsi que dans Dieu ; l'homme est un en personne, il est triple en essence ; il a le souffle de Dieu ou l'âme, l'esprit sidéré et le corps.

« Il n'y a point de membre dans l'homme qui ne corresponde à un élément, une planète, une intelligence, une mesure, une raison dans l'archétype.

« Le firmament est la lumière de nature qui influe naturellement sur l'homme.

« Dans le rêve, l'homme vit comme les plantes, seulement de la vie soit du corps élémentaire, soit du corps sidérique, sans l'action de son esprit particulier comme homme. Si le corps sidérique domine, alors, insensible à la vie élémentaire qui sommeille, il a commerce avec les étoiles ; dans ce cas, les rêves se composent de manifestations venues des astres, remplies de science mystérieuse et d'inspirations ; si, au contraire, le corps élémentaire domine, alors repose le corps sidérique, et les songes ont lieu selon les convoitises de la chair.

« Les hommes à imagination triste et pusillanime sont tentés et conduits par l'esprit immonde.

« L'âme purifiée par la prière tombe sur les corps comme la foudre ; elle chasse les ténèbres qui les enveloppent, et les pénètre intimement.

« L'homme se divise en corps visible et corps invisible ; le corps invisible a l'imagination pour organe.

« Il faut entendre par l'*ens* des esprits, ce qui, dans le corps vivant, est engendré continuellement, et sans matière, par nos pensées ; ce qui naît à notre mort, c'est l'âme.

« La puissance de la foi produit le bien dans les hommes justes, et le mal dans les méchants. »

Les ouvrages de Paracelse sont très-considérables ; il y en a plusieurs éditions. Les principales sont celles de Strasbourg, 3 vol. in-f°, 1616-1618, chez Zetner ; et celle de Genève, chez Antoine et Samuel de Tournes, 3 vol. in-f°, 1658 ; Ad. Franck, *Notice critique et historique sur Paracelse* dans le compte rendu de l'Académie des sciences

mor. et polit. Années 1849 et suiv. — Excepté parmi les adeptes de la théosophie, Paracelse n'a point trouvé de partisans. La philosophie rationaliste des deux derniers siècles l'a considéré comme un rêveur, et s'est peu occupée de ses écrits. H. B.

PARALOGISME. Raisonnement faux. Ce terme est employé par les logiciens comme synonyme de sophisme (voy. Aristote, *Réfut. des soph.*, ch. I, § 1, et la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, ch. XIX). La seule différence que l'on puisse établir entre le paralogisme et le sophisme, c'est que l'un résulte d'un simple défaut de lumière ou d'application, tandis que l'autre suppose de la mauvaise foi. Voy. SOPHISME.

PARKER (Samuel), évêque d'Oxford, quelquefois confondu avec Mathieu Parker, archevêque de Canterbury, et éditeur de la *Bible des évêques*, naquit en 1600, et mourut en 1688. Mêlé à tous les débats politiques et religieux, non-seulement d'Angleterre, mais du XVIIe siècle, il paraît dans l'histoire de la philosophie comme adversaire de Descartes et de Spinoza, comme panégyriste de Platon, comme partisan d'un mysticisme orthodoxe.

Parker était en possession d'une science très-variée, mais moins solide et moins précise que variée. Membre de la Société royale de Londres, il se distinguait de ses confrères par la verve d'un esprit parfois railleur et par une singulière facilité de travail. Sa véritable aptitude était cependant pour la dialectique et pour la polémique.

Les ouvrages où il discute principalement les doctrines du cartésianisme sont intitulés, le premier, *Tentamina physico-theologica de Deo* (1669, et 1673, in-8); le second, *Disputationes de Deo et providentia divina*.

Le point de vue commun à ces deux livres est celui d'un spiritualisme mystique et essentiellement religieux. L'auteur y reproche à Descartes de laisser l'existence de Dieu sans armes suffisantes contre l'athéisme. La preuve *ontologique*, celle qui est tirée de l'idée même de Dieu et de celle d'une perfection suprême, ne le satisfait point : il l'appelle même un *sophisme* (*Disputat.*, p. 24). Il y substitue des arguments téléologiques et physiques, c'est-à-dire pris dans l'ordre et l'harmonie du monde, dans ses rapports admirables de convenance qui éclatent à travers toute la création, dans les parties comme dans l'ensemble (*Tentamina*, p. 157 sqq.). Parker loue cependant le philosophe français de n'avoir pas cherché à réfuter l'athéisme par l'impossibilité de démontrer un enchaînement perpétuel de causes et d'effets dans l'univers (*Tentamina*, *v. fin.*).

Un autre reproche adressé à Descartes, c'est d'avoir proscrit, à l'exemple de Bacon et de Gassendi, les causes finales, la *téléologie* du monde physique.

Descartes, à entendre Parker, aurait eu le tort de prétendre *raisonner sur l'infini*, « prétention que ne doit avoir nul homme, si profond qu'il soit, parce que l'esprit humain n'a aucune certitude, pas même en géométrie, dès qu'il veut toucher à l'infini. » C'est sur ce point, ajoute l'évêque d'Oxford, que devait porter le doute de Descartes (*Disputat.*, p. 538 sqq.).

Parker n'est pas juste lorsqu'il assimile le doute cartésien au pyrrhonisme même (*ubi supra*, p. 553 sq.) et qu'il l'accuse de réduire la science au désespoir (p. 538).

Il n'est pas seulement partial, il est dans l'erreur, quand il soutient que déduire l'existence de Dieu de l'idée de perfection, c'est insinuer, par un *sophisme subtil*, qu'il y a plusieurs divinités (*Disputat.*, p. 21).

Il excède de même les limites du vrai en qualifiant Descartes d'esprit inconséquent, *inconstans*.

Ajoutons toutefois que Parker est beaucoup plus équitable et moins intolérant envers ce glorieux adversaire, que ne le sont tant de ses compatriotes, tels que Pitcairn et Hobbes. Ce dernier, du reste, est également combattu avec vigueur et succès, entre Vanini et Gassendi, dans les *Disputationes de Deo*.

A tous ces philosophes modernes, matérialistes ou spiritualistes, Parker préfère Platon. L'écrit destiné à recommander les doctrines de l'Académie mérite encore d'être consulté. Dans cet exposé libre et impartial de la philosophie platonique, *Free and impartial account of the platonic philosophy*, in-4, 1666, l'auteur n'est pourtant pas tout à fait indépendant. Il sait découvrir trop d'analogies entre les *Dialogues* et l'*Évangile*, il ne sait pas assez apercevoir les différences qui séparent le platonisme du christianisme. Il faut néanmoins lui savoir gré d'avoir rappelé à ses contemporains le goût des Pères pour cette philosophie, d'avoir ramené les théologiens de son pays à l'étude de cette philosophie, de l'avoir défendue contre les censures des inquisiteurs, qui n'y voyaient qu'une source impure d'abominables hérésies ; enfin, de l'avoir vantée, sans décrier Aristote et d'autres antagonistes de Platon. Son tort capital consiste à n'avoir pas voulu reconnaître les nombreuses et profondes affinités du platonisme avec le cartésianisme.

Ce qui domine dans ses divers ouvrages, c'est un certain manque de méthode, et un penchant décidé pour le mysticisme. C. Bs.

PARMÉNIDE. Selon tous les historiens, ce philosophe célèbre naquit à Élée, dans la Grande-Grèce. La date seule de sa naissance a été souvent controversée, le témoignage de Diogène Laërce paraissant contredire sous ce rapport celui de Platon. On peut néanmoins, selon les apparences les plus vraisemblables, la fixer à l'an 519 avant J. C. Il passe pour avoir été le disciple de Xénophane ; il fut du moins l'héritier direct et immédiat de ses doctrines. D'après une tradition rapportée par Speusippe et Plutarque, il aurait été le législateur de sa patrie, et tous les ans le magistrat forçait les habitants d'Élée à jurer l'observation des lois de Parménide. Mais rien ne vient appuyer cette tradition. Ce qui est plus authentique dans la biographie de ce philosophe, c'est le voyage qu'il fit à Athènes avec son disciple Zénon, et dont il est parlé dans *le Parménide* et dans *le Sophiste* de Platon. Ce voyage, qui est une date si importante dans l'histoire des idées philosophiques, eut lieu vers l'an 454 avant J. C. En le faisant, le but avoué de Parménide et de Zénon était de se mettre en rapport avec les Ioniens, dont les doctrines remplissaient tout l'orient de la Grèce, et de combattre leur système. L'histoire de cette lutte est l'histoire même de Zénon.

La vie de Parménide fut donc exclusivement consacrée à la philosophie ; et tous les écrivains qui ont eu l'occasion de prononcer son nom, l'ont fait en termes pleins de respect et d'admiration. Platon l'appelle « le respectable, le redoutable, le profond Parménide ».

Le seul écrit de Parménide dont l'antiquité nous ait conservé des fragments, et le seul aussi dont elle fasse mention, est un poëme *sur la nature*, comme presque tous les ouvrages des anciens philosophes. Ce poëme était divisé en deux parties, dont les titres séparés, *de la Vérité* et *de l'Opinion*, nous sont parvenus avec les fragments qui s'y rattachent. Dans la première partie, Parménide traitait de l'être en soi et de la

vérité absolue; dans la seconde, il s'occupait des choses sensibles et variables, des principes naturels, ce qui fait que Plutarque (*Amator.* lib. IX, c. xxxii) appelait cette partie du poëme une cosmogonie. Le style de ce poëme était fort simple, à l'exception du début, qui nous a été conservé par Sextus Empiricus, et où respire quelque chose de sombre et de solennel, conforme au génie de la race dorienne. On ne connaît d'ailleurs de Parménide aucun autre ouvrage que ce poëme, dont il reste des fragments précieux, environ cent cinquante vers.

Dans le système de Xénophane, la donnée idéaliste de Pythagore s'était déjà transformée et précisée; l'unité de l'être nécessaire se dégageait pour la première fois, au grand jour de la discussion et du raisonnement, des enveloppes un peu trop mystérieuses dont le philosophe de Samos l'avait voilée. Mais ce n'était qu'une ébauche qui devait recevoir toute son extension entre les mains puissantes de Parménide.

Il reçut de bonne heure les impressions de l'école de Pythagore et l'influence de Xénophane. Né dans la Grande-Grèce, au sein même de l'idéalisme, il en devint le représentant le plus rigoureux, et en apporta avec lui, lorsqu'il fit le voyage d'Athènes pour combattre l'empirisme ionien, la théorie complète.

Le système de Parménide avait deux faces, à chacune desquelles était consacrée dans son poëme une exposition séparée.

Il plaçait d'un côté les données de la raison, qui seules représentaient pour lui la *vérité;* de l'autre, il reléguait dans le domaine de l'*opinion* les croyances vulgaires, les perceptions des sens. Ces deux parties de sa doctrine n'avaient aucun rapport l'une avec l'autre. Autant il élevait la première, autant il rabaissait la seconde. Il les plaçait dans un antagonisme formel; et c'est là que commence l'originalité de son système. Dès le premier pas, il met l'idéalisme sur la route exclusive, étroite et hardie où le condamneront à rester, à périr, les attaques de ses adversaires, et la brillante, la subtile défense de Zénon.

Opposant l'un à l'autre le criterium de la raison et celui des sens, Parménide se prononçait formellement pour la raison seule, il avoue que les hommes croient généralement à la réalité des choses sensibles; mais il déclare que les connaissances de cet ordre sont fausses et trompeuses; qu'elles ne sont que de pures apparences, et que les conceptions de la raison atteignent seules la certitude et la vérité, l'être. Le vulgaire s'appuie sur les sens, mais il n'atteint que l'erreur. Les hommes passent ainsi leur vie à prendre un songe continuel pour la réalité. Il faut donc briser toute relation avec ces apparences trompeuses, et s'interdire toute foi dans le témoignage des sens. Il ne faut en excepter aucun. Si pour plaire au vulgaire, on cherche les caractères et les lois des phénomènes sensibles, on ne sera pas dupe de ce fantôme de science, qui n'est pas et ne peut jamais devenir la vraie science. Qu'importe que le centre de ce monde visible soit la terre ou le soleil; qu'il y ait quatre éléments ou qu'il n'y en ait qu'un; que cet élément unique soit la terre où l'eau, l'air ou le feu, le sec ou l'humide? Qu'importe que ces éléments soient mis en action par la haine et par l'amour, ou bien par la variété de forme des atomes qui les constituent? Fables pour fables, les unes valent les autres; élever sur elles l'édifice de la science, c'est chercher un point d'appui dans le vide.

Pour connaître la vérité, il faut en appeler à la raison seule.

Ce que la raison conçoit comme vrai absolument, ce qui est identique à la vérité elle-même, c'est l'être, l'être en soi, l'être nécessaire et absolu. Tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est d'une manière et n'est pas d'une autre, ou ce qui, étant, pourrait ne plus être un jour, tout cela n'étant pas d'une manière absolue, n'est pas vrai de la vérité absolue, et doit être rigoureusement relégué au nombre des pures apparences. La science ne s'occupe que de l'être, de l'être absolu, à l'exclusion de toute idée de rapports.

En effet, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien, dit Parménide, puisqu'en dehors de l'être il n'y a que le néant. Le néant n'étant conçu par la raison que comme la négation absolue de toutes choses, on n'en peut rien affirmer; on ne peut même le nier, car ce serait supposer dans l'esprit une conception positive qui serait cependant sans objet, c'est-à-dire une véritable contradiction. La parole ne peut pas plus exprimer le néant ou le non-être, que l'esprit le concevoir.

Si l'être existe seul, il est un. Comment concevoir quelque chose qui ne serait ni l'être ni le néant? L'être un est absolu; c'est-à-dire qu'il exclut toute divisibilité, toute distinction. Donc il est continu, puisqu'il n'existe rien qui le sépare d'avec lui-même. D'ailleurs, s'il n'était pas continu, il aurait des parties; il ne serait plus un, mais multiple; ce qui est impossible, puisque chaque partie étant différente des autres, et chacune étant l'être, il y aurait lieu alors de diviser l'être d'avec lui-même, et qu'il serait ainsi sa propre différence d'avec lui-même.

L'être est aussi immobile et éternel. Tout mouvement est un changement. Changer, c'est perdre quelque chose que l'on avait, ou acquérir ce qu'on n'avait pas. Or, l'être existant seul, toute adjonction, toute perte, tout mouvement lui est impossible. Le mouvement, d'ailleurs, implique l'idée de lieu ou d'espace; et l'espace n'est que ce qui contient les corps. Si les corps n'existent pas, l'espace et le mouvement qui en sont la suite n'existent pas davantage.

D'un autre côté, si l'être n'était pas éternel, c'est qu'il aurait commencé d'être, ou qu'il pourrait mourir un jour. Mais si l'être n'avait pas toujours existé, d'où, par qui et comment aurait-il pu prendre naissance? Il ne peut s'engendrer lui-même; car pourquoi se créerait-il dans un moment plutôt que dans un autre? Avant d'exister, il se confondrait avec le néant, et il est contradictoire de prétendre qu'il vienne du néant, qui, n'étant absolument rien, ne saurait être ni cause ni effet. L'être existe donc seul, et par lui-même. Il est donc éternel.

L'être n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites. Son existence n'est point une succession de changements ni de mouvements. Il est, et n'a ni commencement ni fin. Il est tout, car il n'y a rien hors de lui. Il est indivisible, et il existe en même temps tout entier, c'est-à-dire en tout égal à lui-même. Toute différence lui est étrangère, et, partant, on n'en peut affirmer aucun rapport de ressemblance ni de dissemblance, d'infériorité ni de supériorité. L'être renferme tout ce qui est et peut être: son existence est adéquate à la plus grande perfection possible.

Enfin, la pensée elle-même qui conçoit l'être, qu'est-elle, sinon l'être? L'être seul connait l'être, et la pensée qui se sait et se connait ne peut pas ne pas être. Il y a donc identité entre l'être et la pensée de l'être, entre la pensée et son objet; et tout s'abîme dans le sein de cette unité suprême et parfaite, hors de laquelle il n'est rien, et qui ne peut pas ne pas être.

Tel est en substance le système de l'unité absolue de Parménide. C'est, on le voit, l'idéalisme

sous sa plus rigoureuse et sa plus audacieuse formule. Mais ce n'est que l'idéalisme à son début. La donnée principale, l'idée de l'unité de l'être s'y trouve; mais les développements qu'il recevra plus tard, à diverses époques de l'histoire, ne sont pas même indiqués.

Ce qui fait le mérite de l'idéalisme de Parménide, c'est la remarquable puissance avec laquelle les diverses généralités qui le constituent s'enchaînent entre elles. Une fois la certitude des sens mise de côté, et la notion abstraite de l'être acceptée comme le seul fondement de la science, la formule de Parménide devient logiquement inévitable. C'est donc dans le point de départ de ce système qu'il faut chercher la source des absurdités sous lesquelles il a succombé.

Or, on reconnaît d'abord que la négation du témoignage des sens conduit Parménide à un choix arbitraire dans la connaissance humaine. Si la raison saisit l'immuable et l'infini, elle saisit aussi, à l'aide des sens, le phénoménal et le fini. Nier un de ces deux termes, sous prétexte qu'il ne peut être ramené à l'autre, c'est mutiler arbitrairement et illégitimement l'intelligence humaine; c'est se jeter dès le premier pas sur la route de l'erreur. Les faits ne sont pas toute la science; mais ils en sont le fondement et le point de départ.

Une fois la réalité observable ainsi mise de côté, la science n'a plus qu'une base: des notions générales, mais purement abstraites. C'est ce qu'exprime très-bien l'axiome éléatique que l'unité absolue existe seule, et qu'elle est identique à la pensée de l'être. Mais cette notion de l'unité absolue, excluant toute autre existence, qu'est-ce, sinon une abstraction vide?

Or, l'abstraction par elle-même n'est que la représentation nécessairement incomplète de la réalité. Loin de lui être supérieure et de l'exprimer plus complétement qu'aucune connaissance concrète, l'abstraction ne peut suffire à fonder seule une science quelconque de cette même réalité. Et cependant c'est à la science de la réalité, de sa cause et de sa fin qu'aspire tout système philosophique. Ce qui reste au fond de l'éléatisme, c'est donc l'équation mensongère de l'être réel et de la notion générale et abstraite de l'existence. La dialectique de Parménide, qui suppose ainsi l'identité des contraires, du concret, et de l'abstrait, aboutit à une flagrante contradiction sous l'apparence de la plus parfaite simplicité.

Mais la faiblesse du point de départ de l'éléatisme ne prouve nullement que le labeur philosophique de Parménide ait été stérile. Il est vrai que les sophistes tirèrent habilement parti des subtilités de la dialectique des éléates. Il est vrai que l'opposition audacieuse du système de l'unité absolue à toutes les croyances du sens commun ne contribua pas médiocrement au discrédit de la science et de la philosophie qui rendit si difficile la tâche héroïque entreprise par Socrate. Mais, malgré ces inconvénients, passagers après tout, il faut bien reconnaître que Parménide eut le mérite de dégager plus catégoriquement qu'on ne l'avait fait avant lui la notion de l'unité qui est impliquée dans la notion de tout être, et qui fait que, sous la variété des phénomènes, la raison conçoit invinciblement l'unité de la substance ou du sujet qu'ils manifestent.

Or, cette notion de l'unité de l'être, que Pythagore avait confondue avec la notion de nombre et de quantité, Parménide en montre toute la valeur logique; et après lui, Platon put facilement démontrer qu'elle n'est autre que la notion de substance impliquée dans tous nos jugements.

Ajoutons que cette notion de l'unité de l'être nécessaire, placée ainsi au sommet de la science, comme sa base et sa limite, n'était pas un mince service rendu à la réflexion, à une époque où la vie matérielle envahissait toutes les pensées, toutes les préoccupations des hommes. Platon, lui, sut tirer un magnifique parti de la dialectique éléatique; mais on ne saurait, sans injustice, nier que ce grand esprit ne dut beaucoup aux spéculations de Parménide. Celui-ci ne sut pas donner à l'être ses véritables attributs; mais c'est en approfondissant ses idées que Platon déclare dans *le Sophiste*, qu'il lui est impossible de se persuader que, « dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu; que cet être ne vit, ni ne pense; qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence.... Entre le repos absolu et le mouvement absolu de l'être et du monde, il faut, au lieu de choisir, les prendre l'un et l'autre. »

Cette conclusion de Platon, c'est aussi la nôtre. Et ce n'est pas seulement à Parménide qu'il faut l'appliquer, mais à tous les philosophes qui veulent ramener la réalité à une unité absolue, à un panthéisme quelconque, idéaliste ou matérialiste.

Mais on ne peut s'empêcher de rendre justice au philosophe dont le système, hardi et nouveau, en montrant par le fait les dangers de toute prétention exclusive, contribua plus qu'aucun autre à donner à la philosophie platonicienne cette profondeur de pensée, large à la fois et compréhensive, qui en fait un des grands monuments de l'histoire. Le système de Parménide peut être considéré comme un de ces échafaudages qui ne sont pas eux-mêmes des édifices où l'on puisse s'abriter et se reposer, mais sans lesquels toute construction vaste et élevée serait impossible. Parménide est le véritable, le grand précurseur de la dialectique et de la métaphysique platonicienne: rôle nécessairement incomplet, mais qui pourtant ne fut ni sans grandeur ni sans importance.

Consultez sur Parménide: l'édition de ses *Fragments*, par Fülleborn, in-8, Züllichau, 1795; — *Empedoclis et Parmenidis Fragmenta ex codice Taurinensis bibliothecæ restituta et illustrata ab Amadeo Peyron*, in-8, Leipzig, 1810; — *Commentationum Eleaticarum pars prima*, par M. Brandis, in-12, Altona, 1813; — *Philosophorum græcorum veterum, præsertim qui ante Platonem floruerunt, operum reliquiæ. Prima pars. Parmenides*, par M. Simon Karsten, in-8, Amsterdam, 1835; — A. Hatzfeld, *de Parmenide Platonis*, Paris, [illegible], in-8; — *Essai sur Parménide d'Élée*, suivi du texte et de la traduction des fragments, par Francis Riaux, in-8, Paris, 1840. FR. R.

PASCAL. Ce nom est plutôt celui d'un ennemi que d'un ami de la philosophie; mais, ennemis ou amis, tous ceux qui ont porté un regard sérieux sur la nature humaine, tous ceux qui, avec une âme élevée et une riche intelligence, ont scruté les profondeurs de la conscience pour y chercher les fondements de la vérité; tous ceux-là, malgré les résultats opposés de leurs efforts, ont contribué au progrès et à l'affranchissement de la raison, et ont, en définitive, rendu témoignage de sa puissance. A ce titre, l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* mérite, autant que personne, d'occuper une place distinguée dans l'histoire de la philosophie moderne.

Blaise Pascal naquit à Clermont, d'une ancienne famille d'Auvergne, le 19 juin 1623. Il était fils unique et le quatrième enfant d'Étienne Pascal, d'abord *élu*, puis second président de la cour des aides dans la capitale de sa province. Ayant perdu sa femme, qu'il aimait tendrement, Étienne se défit de sa charge, et vint s'établir à Paris, en 1631, pour veiller à l'éducation de sa famille [illegible]

fectionner lui-même dans la culture des sciences. C'était un homme très-distingué, tant par son esprit que par son instruction, surtout en physique et en mathématiques. Il se lia avec quelques-uns des savants les plus renommés de l'époque, parmi lesquels on cite le P. Mersenne, Roberval, Carcavi, Le Pailleur, et forma avec eux comme un cercle scientifique qui devint le noyau de l'Académie des sciences. On comprend combien de telles relations durent exciter l'esprit du jeune Pascal, qui, dès sa plus tendre enfance, comme nous l'apprend sa sœur, Mme Périer, *voulait savoir la raison de toutes choses.* Il avait à peine douze ans, qu'il était déjà initié à une connaissance raisonnée des langues; son père lui expliquait les principaux phénomènes de la nature, et il écrivait un petit traité sur la communication des sons, qui fut trouvé tout à fait supérieur à la raison d'un enfant. Il n'était pas plus âgé, quand il fut surpris un jour étudiant seul avec des *barres* et des *ronds*, ou plutôt inventant la géométrie. Il faut entendre Mme Périer, dans ses *Mémoires*, raconter ce prodige dans toute sa simplicité, pour partager son émotion et celle de son père. A partir de ce moment, il fut permis à Pascal, pendant les heures de récréation, de lire les *Éléments d'Euclide* et d'assister aux réunions savantes qui se tenaient dans la maison paternelle. A seize ans, il avait écrit son *Traité des sections coniques*, qui, sans enrichir la science, excita l'admiration des savants, entre autres de Descartes. Trois ans plus tard, à l'occasion des grands calculs qu'il eut à exécuter pour soulager son père dans l'intendance de Normandie, il inventait sa *machine arithmétique.* Informé d'une manière très-incomplète en 1646, des expériences de Torricelli sur le vide, il fit les siennes quelques mois après, et montra dans les sciences physiques le même génie d'invention dont il avait déjà fait preuve dans les sciences mathématiques. Ces expériences donnèrent lieu au *Traité du vide* et à celui de *l'équilibre des liqueurs*, dont le premier ne vit le jour qu'en 1651, et le second en 1663, c'est-à-dire une année après sa mort.

C'est dans cette même année de 1646 que Pascal connut pour la première fois les livres de Saint-Cyran et le discours de Jansénius, qui a pour titre: *de la Réformation de l'homme intérieur.* Son esprit en fut dès lors vivement ébranlé; car, une année après, en 1647, pendant qu'il était à Paris pour demander conseil sur sa santé, nous le voyons assister avec sa sœur Jacqueline, dans l'église de Port-Royal, aux sermons de l'abbé Singlin. Cette austère parole acheva sur tous deux ce que les écrits de la secte avaient déjà commencé. Jacqueline prit la résolution d'entrer en religion, et Pascal, loin de songer à y mettre obstacle, comme il le fit depuis, l'encouragea dans cette pensée. Cette ferveur passagère, ou, comme l'appelle un écrivain contemporain (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, ch. v), cette vue extérieure de Port-Royal, est ce que les biographes ont nommé la première conversion de Pascal. Il ne s'y arrêta qu'un an, de 1647 à 1648. Après ce court intervalle, il rentra dans le monde et parut vouloir s'y fixer, menant de front le goût du faste avec l'amour de la géométrie, la science avec les intérêts et le sentiment. C'est à cette époque de sa vie, qui embrasse à peu près six années, qu'il correspond avec Fermat, qu'il publie le *Traité du triangle arithmétique*, qu'il invente le *haquet* ou la *brouette du vinaigrier*, qu'il conçoit l'idée des *carrosses à six sous*, réalisée par nos *omnibus*; qu'il résout le *problème des partis*, écrit son admirable *discours sur les passions de l'amour*, songe à acheter une charge et même à se marier.

Mais, en 1654, une nouvelle et dernière révolution s'accomplit dans son esprit. Étant allé, selon sa coutume, un jour de fête, se promener dans un pompeux équipage au pont de Neuilly, ses chevaux s'emportèrent à un passage dangereux, et il faillit être précipité. Cet événement fit sur lui une impression extraordinaire, et réveilla une exaltation plutôt assoupie que domptée. Est-il vrai, selon une tradition très-commune, que Pascal, depuis ce moment, vit toujours un gouffre à ses côtés, et qu'une vision de son cerveau ébranlé, ou une *hallucination*, comme on l'a dit récemment, fut la cause véritable du changement qui se fit en lui? Aucun fait positif, aucun témoignage digne de foi n'autorise un tel blasphème contre le génie. Nous savons seulement que l'accident du pont de Neuilly arriva le 23 novembre 1654, et que, quelques jours après, présenté à M. de Saci par l'abbé Singlin, Pascal était un des solitaires de Port-Royal-des-Champs. Cette seconde conversion, comme on l'appelle, n'eut pas lieu sans douleur et sans combat, si l'on en juge par le petit écrit trouvé, après la mort de Pascal, dans la doublure de son vêtement, et destiné, sans aucun doute, à lui rappeler ses impressions. Nous voyons par ce document étrange que, dans la nuit même du 23 novembre, après une crise morale, un *feu* qui dura deux heures, Pascal résolut de se séparer du monde pour se donner tout entier à Dieu, « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants; » en d'autres termes, le Dieu de la révélation, non de la raison. Établi, dès les derniers jours de cette année ou les premiers de l'année suivante, dans une petite cellule de Port-Royal-des-Champs, il y passa à peu près le reste de sa vie, n'en sortant guère que par sa renommée et ses écrits. Le premier de cette époque, ce sont *les Provinciales*, publiées en 1656, par lettres détachées, dont chacune était un événement. De 1657 à 1658, tourmenté d'un mal de dents, qui lui ôtait le sommeil, il imagina, pour tromper la douleur, d'occuper son esprit de quelque problème de géométrie, et c'est alors qu'il invente, ou plutôt qu'il achève, sur les ébauches de Roberval et de Descartes, la théorie des cycloïdes. L'exposé de cette théorie, ou le *Traité de la roulette*, ne parut qu'en 1659. Il traversa encore trois ans au milieu des plus cruelles souffrances et des plus sombres austérités, portant sur lui une ceinture de fer armée de clous qu'il s'enfonçait dans la chair à la moindre satisfaction d'amour-propre. C'est dans cet intervalle qu'il préparait son grand ouvrage sur la religion, dont nous n'avons que des fragments détachés et des notes éparses sous le titre de *Pensées.* Enfin, il mourut à Paris, dans la maison de sa sœur, Mme Périer, le 19 août 1662, âgé de trente-neuf ans et deux mois. Depuis sa dix-neuvième année, disait-il lui-même, il ne passa pas un jour sans douleur.

Pascal intéresse surtout la philosophie par deux ouvrages qui n'ont pas été écrits pour elle, et dont l'un est évidemment dirigé contre elle : nous voulons parler des *Provinciales* et des *Pensées.* Mais avant de nous occuper de ces deux œuvres capitales, composées l'une et l'autre après la grande conversion de 1654, arrêtons-nous à quelques productions d'une autre époque, et émanées d'un autre esprit, afin que nous connaissions les deux hommes dans Pascal, le philosophe et le sectaire, ou, pour parler son langage, l'homme de la nature et l'homme de la grâce.

Parmi les ouvrages de cette classe, le premier qui se présente à nous, c'est la *Préface sur le traité du vide*, écrite à peu près en 1651, et dont Bossut, dans son édition de 1779, a publié

un fragment sous ce titre arbitraire : *de l'Autorité en matière de philosophie*. Là, Pascal, en véritable cartésien, sépare avec soin le domaine de l'autorité de celui de la raison. Il ne reconnaît la première qu'en matière de théologie ; mais, pour les choses de raisonnement et d'observation, il s'adresse à la seconde et veut qu'elle use d'une liberté entière, tout en consultant l'expérience des siècles passés. C'est là qu'on trouve exprimée pour la première fois, dans un admirable langage, cette idée moderne du progrès, devenue au dix-huitième siècle une véritable religion, qui, transportant dans l'antiquité la jeunesse de l'esprit humain et sa maturité dans les temps modernes, nous fait penser que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (*Pensées de Pascal*, édit. Faugère, t. I, p. 98). C'est cette propriété même qui distingue, selon Pascal, la raison de l'instinct. « La nature, dit-il (*ubi supra*, p. 97), n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement ; et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne dépassent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui, en quelque sorte, dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. »

Telle est à la fois la liberté et la puissance que Pascal reconnaît à la raison, avant qu'une sombre mélancolie en ait fait un sectaire. Dans un autre écrit, composé à l'époque de sa plus grande dissipation, c'est-à-dire de 1652 à 1654, et publié pour la première fois par M. Cousin (d'abord dans la *Revue des Deux-Mondes*, puis dans son livre des *Pensées de Pascal*), dans le *Discours sur les passions de l'amour*, il ne parle pas avec moins de justesse et de profondeur des passions. L'homme, selon lui, n'est pas seulement né pour penser. Il éprouve aussi le besoin d'agir ; et pour qu'il agisse réellement, il faut qu'il y soit poussé par des passions dont il sent les sources dans son cœur. Les deux passions qu'il juge les plus dignes de notre nature, et entre lesquelles il voudrait partager son existence, sont l'amour et l'ambition. « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en choisir une, je voudrais celle-là.... L'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable. » Les passions sont occasionnées par le corps ; mais elles appartiennent à l'esprit, ou plutôt elles ne sont que l'esprit même. Voilà pourquoi, « à mesure que l'on a plus d'esprit, les passions sont plus grandes.... Dans une grande âme tout est grand. » Après ces considérations générales, l'auteur s'attache particulièrement à l'amour, dont il comprend et définit la puissance dans ses effets les plus élevés, mais dans ses effets réels. Ce sont les idées de Platon mises à la portée de l'humanité. « Nous naissons, dit-il, avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute, après cela, si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer ? » L'objet de l'amour, c'est la beauté ; et comme l'homme est la plus belle des créatures, il faut qu'il trouve dans lui-même le modèle de cette beauté qu'il cherche au dehors. Il n'aimera donc qu'un être qui lui ressemble et qui approche de lui aussi près que possible. « La beauté est partagée en mille différentes manières. Le sujet le plus propre pour la soutenir, c'est une femme. » Pascal reconnaît comme légitime, non-seulement la passion, non-seulement l'amour, mais le plaisir, dans les limites où il s'accorde avec les principes les plus élevés de notre nature. « L'homme, dit-il (édit. de M. Cousin, 1849, p. 481), est né pour le plaisir : il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. Il suit donc la raison en se donnant au plaisir. »

Entre ces deux éléments, la raison et les passions, Pascal semble en reconnaître un troisième, qu'il appelle indifféremment du nom de jugement ou de sentiment, et dont il fait la base de la morale. « La vraie éloquence, dit-il (édit. Faugère, p. 151), se moque de l'éloquence ; la vraie morale se moque de la morale ; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. »

Si la raison et les passions, c'est-à-dire tout ce qui est dans l'homme, ou du moins tout ce qui fait mouvoir sa volonté, est également irréprochable, il n'est pas étonnant de voir Pascal, dans un autre de ses écrits, *de l'Art de persuader*, avancer cette proposition digne de J. J. Rousseau, *que la nature seule est bonne*. « Rien, dit-il (édit. Faugère, t. I, p. 171 et 172), rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée et même connues de tout le monde.... La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune. » Quoiqu'il ne s'agisse ici que des choses de l'esprit et du goût, il est cependant impossible de ne pas prendre dans leur acception la plus large et la plus évidente les derniers mots de cette citation. Or, quand on songe que le petit traité d'où ils sont tirés porte déjà plus d'une trace de jansénisme, et pourrait bien avoir été écrit peu de temps après la retraite de Pascal à Port-Royal-des-Champs, on est tenté de les considérer comme une protestation anticipée de la nature contre les exagérations de la doctrine de la grâce.

La logique de Pascal, et nous devons ajouter sa rhétorique, car, selon l'expression de Nicole (*Logique*, 3ᵉ partie, ch. XX), « il savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su ; » en un mot, les idées de Pascal sur l'art de persuader, telles qu'elles résultent de l'écrit que nous venons de citer, et de son traité *de l'Esprit géométrique*, s'accordent à merveille avec ses vues générales sur les facultés humaines, et pourraient servir de complément au *Discours de la Méthode*. Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* nous apprennent (premier *Discours*) qu'ils en ont tiré un grand parti, notamment en ce qui touche la définition (1ʳᵉ partie, ch. XII), et la méthode de composition ou des géomètres (4ᵉ partie, ch. III).

Les deux principes que Pascal reconnaît dans

l'homme, c'est-à-dire la raison et les passions, ou, comme il s'exprime lui-même avec toute l'école de Descartes, l'entendement et la volonté, sont aussi pour lui les deux sources de nos opinions, et lui apprennent à distinguer deux manières de persuader. « La plus naturelle, dit-il (*Art de persuader*, édit. Faugère, t. I, p. 155 et suiv.), est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément : » Ces deux moyens, ou si l'on peut les appeler ainsi, ces deux logiques ont chacune leurs principes. « Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie ; outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance, que les plus véritables. Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir ; outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver.... » Sur les principes de la première espèce repose l'art de convaincre ; sur ceux de la seconde, l'art d'agréer. Il existe, selon Pascal, des règles aussi sûres pour l'un que pour l'autre ; mais l'art de convaincre lui paraît le plus facile, et c'est à celui-ci qu'il s'arrête principalement, en y mêlant çà et là les préceptes les plus profonds sur l'éloquence.

Convaincre c'est la même chose que démontrer ; et comme il n'y a de preuves parfaites ou de déductions rigoureuses qu'en géométrie, tout l'art des démonstrations est renfermé, selon Pascal, dans la méthode des géomètres. « La méthode de ne point errer, dit-il (*ubi supra*, p. 170), est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et hors de leur science et de ce qui l'imite il n'y a point de véritables démonstrations. » Quant aux règles dont cet art se compose, et que Pascal a ramenées d'abord à huit, puis à cinq, elles sont littéralement reproduites dans la *Logique de Port-Royal* (4e partie, ch. III), et il n'y aurait aucune utilité à les transcrire ici. Nous ferons seulement remarquer que cette préférence donnée par Pascal à la géométrie pour la rigueur des déductions, ou, comme nous disons aujourd'hui, de la méthode synthétique, ne lui fait pas oublier l'expérience. Il en parle dans sa préface sur le *Traité du vide* (*ubi supra*, p. 100) comme un homme à qui elle est parfaitement familière, et presque dans les mêmes termes que l'auteur du *Discours de la Méthode*. « Dans toutes les matières, dit-il, dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point. » C'est au nom même de ce principe qu'il excuse chez les anciens la supposition que la nature a horreur du vide ; car ils n'ont voulu parler que des expériences qu'ils avaient vues, et non de celles qui n'étaient pas à leur connaissance.

Tel est Pascal tant qu'il s'appartient à lui-même, c'est-à-dire un véritable philosophe, et un philosophe religieux à la manière de son siècle, chez qui la science ne fait aucun tort à la foi, et que la foi n'empêche pas de rendre justice à la raison et à la nature, à toutes les facultés de l'âme humaine. Nous allons voir ce que sont devenus ce bon sens et cette impartialité du génie sous la pernicieuse influence de l'esprit de secte.

Les Provinciales, les *Petites Lettres*, comme on les appelait au moment de leur apparition, ou, pour les désigner sous leur nom véritable, les *Lettres à un Provincial*, forment comme la transition entre les écrits dont nous venons de parler et le livre des *Pensées*. On sait à quelle occasion naquit cet immortel ouvrage. Arnauld venait d'être condamné en Sorbonne pour avoir écrit qu'il avait lu exactement le livre de Jansénius et qu'il n'y avait point trouvé les cinq propositions condamnées par le dernier pape. C'est ce qu'on appelait la *question de fait*. Il allait subir encore une condamnation plus éclatante sur la *question de droit*, c'est-à-dire sur le fond même de la doctrine de la grâce, et son arrêt, provoqué principalement par l'influence des jésuites, fut rendu en effet le 29 janvier 1656. Port-Royal tout entier était engagé dans le procès, et voulant en appeler au public de la sentence de la Faculté, il confia à Pascal le soin de le défendre devant ce nouveau juge. C'est alors que parurent l'une après l'autre, publiées comme par une main invisible au milieu des poursuites les plus actives, ces dix-huit lettres, véritables pamphlets, où la verve comique de Molière s'unit à la dialectique de Platon. Qu'est-ce donc que *les Provinciales?* L'esprit laïque, c'est-à-dire le sens commun pris pour juge dans les questions de théologie ; la logique appliquée au dogme de la grâce, et l'autorité religieuse, non-seulement celle de la Sorbonne, mais celle du pape lui-même, citée devant le tribunal de la conscience publique. Tout l'esprit du livre, et, s'il faut l'appeler de son véritable nom, l'esprit du libre examen, se révèle dans des phrases comme celles-ci : « Car, en vérité, le monde devient méfiant, et ne croit les choses que quand il les voit.... Ils ont jugé plus à propos et plus facile de censurer que de répartir, parce qu'il leur est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons.... Laissons donc là leurs différends. Ce sont des disputes de théologiens et non pas de théologie. Nous, qui ne sommes pas docteurs, n'avons que faire à leurs démêlés. » On sent que le siècle n'est pas loin où l'on passera de la critique des théologiens à celle de la théologie.

Des dix-huit lettres dont se compose le livre des *Provinciales*, il n'y en a que cinq, les trois premières et les deux dernières, qui traitent de la grâce janséniste ; les autres ont pour but de porter la guerre chez l'ennemi, en livrant à la risée et à l'indignation des honnêtes gens la morale des jésuites. C'est à cette partie de son œuvre que Pascal est redevable de son plus grand succès près de ses contemporains ; c'est celle qui l'a rendu populaire même chez les libres penseurs du XVIIIe siècle, et qui a été le plus immédiatement utile en enlevant la conscience publique aux subtilités et à la corruption des casuistes, c'est-à-dire des sophistes du christianisme. Ce dernier résultat a été très-bien saisi et caractérisé avec beaucoup de justesse par l'auteur de Port-Royal (t. III, ch. XV). Nous ne pouvons rien faire de mieux que de citer ses propres paroles : « *Les Provinciales* ont tué la scolastique en morale, comme Descartes en métaphysique ; elles ont beaucoup fait pour séculariser l'esprit et la notion de l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique. »

On conçoit sans peine que pour défendre la

grâce dans le sens rigoureux où l'entendait son esprit géométrique, et pour renverser les limites, très-sages à notre avis, où l'autorité la voulait contenir, Pascal ait eu recours à la logique et à la raison. Une fois abandonné, non-seulement par le cœur, mais par l'intelligence, à cette grâce janséniste devant laquelle rien d'humain ne peut subsister, il était forcé de se retourner contre l'instrument qui l'avait servi, et devait chercher à écraser la nature et la raison. C'est précisément ce qu'il voulait faire dans une apologie de la religion chrétienne à laquelle il travaillait vers la fin de sa vie, et dont les *Pensées*, du moins celles qu'il a écrites de sa propre main pendant ses dernières années (Cousin, *des Pensées de Pascal*, 4e édition, p. 117-120), ne sont que des matériaux et des fragments. Pascal, dans un discours qui nous a été conservé (édit. Faugère, t. VII, p. 372-379), et dont l'édition de Port-Royal nous offre une fidèle analyse, exposa lui-même à ses amis le plan de cet ouvrage. Après avoir fait la peinture de l'état présent de l'homme, avec sa grandeur et sa bassesse, ses infirmités et ses avantages, et le peu de lumière qui lui reste au milieu des ténèbres, il devait montrer combien la philosophie, c'est-à-dire la raison, est impuissante à lui expliquer ces contrariétés, et combien elle est elle-même pleine de contradictions, de faiblesses et d'erreurs. La philosophie une fois écartée, il devait passer en revue les différents systèmes religieux qui ont régné sur le monde en dehors du peuple juif et de l'Église chrétienne. Les religions convaincues à leur tour ou d'imposture ou de folie, il démontrait la vérité du christianisme par l'histoire du peuple juif, les livres saints, les prophéties, les miracles, le péché originel, la promesse d'une rédemption, la vie, la personne et la doctrine de Jésus-Christ, le caractère de ses apôtres et les moyens qui ont servi à l'établissement de son Église. Pascal, dans cette œuvre magnifique, pour l'exécution de laquelle il demandait dix ans de bonne santé, ne voulait pas moins s'adresser à l'imagination et au cœur qu'à l'esprit. A la faveur de la forme épistolaire, peut-être aussi du dialogue, elle devait réunir tous les genres et tous les tons : la dialectique et la passion, l'ironie et le langage sévère de l'enseignement. Mais pour le but que nous poursuivons ici, trois points seulement nous intéressent et sont suffisamment éclaircis par les matériaux qui sont dans nos mains : 1° Ce que Pascal a pensé de la nature humaine en général quand elle est livrée à elle-même; 2° l'opinion qu'il s'est formée de la raison et de la philosophie ; 3° par quels moyens il aurait voulu conduire l'homme à la vérité et à la religion, en l'absence de toutes les facultés qu'il lui a ôtées.

Tout ce que dit Pascal de la nature de l'homme tend à une même fin : à montrer combien elle est misérable, impuissante, aveugle et dégradée; à la peindre comme un chaos d'éléments discordants, comme une machine disloquée dont tous les rouages se font obstacle les uns aux autres, comme un amas de ténèbres, de désordres et de passions contradictoires, d'où il ne peut sortir que la violence et la douleur : de là les contrastes sans nombre qu'on trouve dans les *Pensées :* « Car, enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable; également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. » (Édit. Faugère, t. II, p. 66; Cousin, p. 301.) Nos destinées sont si chétives, qu'un grain de sable qui se met dans l'uretère d'un homme décide de la fortune des États. « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé. » Mais notre grandeur n'est pas moins visible que notre misère, ou plutôt elle se tire de notre misère même. « Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? » Cette grandeur de l'homme, Pascal la fait consister dans la pensée, et non-seulement la grandeur de l'âme, mais tout son être. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici, car tout le monde le porte dans sa mémoire, ce magnifique passage où l'homme est comparé à un roseau pensant. Malheureusement Pascal ajoute aussitôt : « Mais qu'est-ce que cette pensée? Qu'elle est sotte! » Tous ces contrastes sont parfaitement résumés par Pascal lui-même, lorsqu'il dit, en parlant de l'homme : « S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un être incompréhensible. »

Mais ce qui est surtout digne de notre attention, ce sont les opinions de Pascal sur la nature morale de l'homme, sur la source de ses actions et les fondements de la société. On croirait entendre Hobbes, La Rochefoucauld et Montaigne tout ensemble. En effet, donnez à l'amour-propre le nom théologique de concupiscence, et vous verrez un grand nombre de *pensées* se confondre avec les *maximes*. « Tout ce qui est au monde, dit Pascal (édit. citée, t. I, p. 232), est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. » Gardez-vous donc de supposer qu'il y ait dans le cœur humain aucune affection noble et désintéressée. Ne croyez pas à la pitié, par exemple : car « on est bien aise d'avoir à rendre ce témoignage d'amitié et à s'attirer la réputation de tendresse sans rien donner. » Ne croyez pas à la bravoure : « Nous perdons la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. » Ne croyez pas à l'amitié : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. » (*Ubi supra*, p. 225.) Ici, La Rochefoucauld est déjà dépassé par Hobbes : car ces paroles sauvages nous rappellent la maxime du docteur du *de Cive : Homo homini lupus*, « l'homme est pour son semblable un loup. » En un mot (*ubi supra*, p. 220) : « La concupiscence et la force sont la source de toutes nos actions : la concupiscence fait les volontaires; la force les involontaires. » Voilà pour les affections, les sentiments, les habitudes; voyons maintenant les principes, c'est-à-dire ce qui fait le juste et l'injuste, le bien et le mal moral, tant dans la société que dans l'individu. Tout le monde connaît ces paroles imitées de Montaigne : « On ne voit presque rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possession, les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Mais pourquoi la justice change-t-elle ainsi? Parce que « rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi. La coutume fait toute l'équité, par cela seul qu'elle est reçue : c'est le fondement mystique de son autorité. — Montaigne a tort : la coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnable et juste. — Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés? Dans les enfants, ceux

qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux. » Pascal, à son point de vue, rend parfaitement compte de ce fait universel du genre humain : « La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature ; le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien. » (*Ubi supra*, t. II, p. 131.) Voilà la nature humaine déjà bien abaissée ; mais cela ne suffit pas à Pascal : après avoir réduit la justice à la coutume, il essaye d'expliquer la coutume par la force. « La force, dit-il (*ubi supra*, t. I, p. 213), est la reine du monde, et non pas l'opinion ; mais l'opinion est celle qui use de la force. — C'est la force qui fait l'opinion. — Pourquoi suit-on la pluralité? Est-ce à cause qu'ils ont plus de raison? Non, mais plus de force (t. II, p. 133). — Si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre les mains de la justice ; mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on a mis la justice entre les mains de la force ; et ainsi on appelle *juste* ce qu'il est force d'obéir. — Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. — De là vient le droit de l'épée, car l'épée donne un véritable droit. » De là vient aussi la propriété, qui, dans l'opinion de Pascal, n'est qu'une institution civile, c'est-à-dire fondée et maintenue par la force. « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil : voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. » Ne croirait-on pas entendre Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité des conditions?* « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Seulement Pascal, mettant le droit dans la force, se contredit en écrivant ces mots : « Sans doute, l'égalité des biens est juste ; » à moins qu'il n'admette aussi, comme certains philosophes du dernier siècle, l'égalité des forces.

Les conséquences politiques de cette doctrine sont faciles à comprendre. Si le droit réside dans la force, il ne faut jamais rien demander au nom de la justice ; il ne faut jamais changer ce qui est établi, dans la crainte de compromettre la paix, « qui est le souverain bien. — Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites ; car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr. » (*Ubi supra*, t. I, p. 199.) De là, la nécessité absolue de l'inégalité des conditions ; et afin que cette inégalité soit plus sensible, moins sujette à contestation, elle doit être fondée sur des qualités extérieures. « Qui passera de nous deux ? Qui cédera la place à l'autre? Le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un ; cela est visible ; il n'y a qu'à compter : c'est à moi à céder, et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen ; ce qui est le plus grand des biens. » Est-ce porter assez loin le mépris de l'humanité et des institutions mêmes qu'on prétend défendre ? Voici qui y met le comble : « C'est un grand avantage que la qualité qui, dès dix-huit ou vingt ans, met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans : c'est trente ans gagnés sans peine. » (T. I, p. 184.)

2° Si la nature de l'homme tout entière est corrompue, dégradée, impuissante, la raison, qui en est une partie, et la partie la plus essentielle, ne peut pas être plus saine. Pascal est donc nécessairement sceptique en philosophie, et ce fait ne peut plus être contredit devant les textes formels et surabondants qui en témoignent (Cousin, ouvrage cité, *Préface de la nouvelle édition*, p. 6 et suiv.). Mais le scepticisme professé par Pascal n'est pas le point capital, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne forme pas le premier plan de son système : il n'est qu'un corollaire de sa théorie de la nature, ou de son opinion sur l'ensemble des facultés humaines. En un mot, c'est un scepticisme qui procède d'un dogmatisme et qui tend à un dogmatisme ; qui part du péché originel, pris dans le sens rigoureux des jansénistes, pour aboutir au dogme de la grâce. Il est vrai que la conséquence finit par tourner contre le principe ; mais toutes les doctrines extrêmes, soit philosophiques, soit religieuses, sont dans ce cas ; et c'est cela même qui fait le triomphe de la vérité et du sens commun. Au reste, le scepticisme de Pascal n'est pas une machine construite à plaisir, ou une ruse de guerre, comme celui de Huet et de quelques philosophes soi-disant religieux. Pascal est convaincu des désordres de la pensée comme il est convaincu des désordres de la nature, parce qu'il a commencé par croire à la déchéance absolue de l'homme et à la seule puissance de la grâce. Il ne faut pas oublier qu'il était déjà converti depuis longtemps quand il écrivait ses *Pensées*. Voyons maintenant quels sont ses arguments particuliers contre la raison humaine.

Nous n'insisterons pas sur les objections qu'il emprunte de Montaigne, et que Montaigne lui-même tient, pour la plupart, de Sextus Empiricus : par exemple, la brièveté de la vie, la maladie, l'intérêt, la prévention, l'amour-propre, l'amour de la nouveauté, l'empire de la coutume, et par-dessus tout le prétendu conflit de nos facultés ; les sens abusant la raison, « et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, » la recevant à leur tour ; tous deux enfin séduits par l'imagination, « cette maîtresse d'erreur et de fausseté, d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible de mensonge. » Ce qui appartient en propre à Pascal, parce que cela tient intimement au fond de son système, c'est la manière dont il attaque la philosophie, et, avec la philosophie, la raison elle-même. Les philosophes, selon lui, au lieu du contraste perpétuel et des éléments opposés de la nature humaine, résultat de son origine et de sa déchéance, n'en ont vu qu'un côté : ou la grandeur ou la bassesse, ou la conscience ou les passions, ou la raison ou l'instinct. De là vient qu'à l'égard du bien comme à celui du vrai, en morale comme en logique, ils se sont divisés en deux sectes principales, ceux-ci voulant se mettre au-dessus des passions et devenir Dieu ; ceux-là voulant renoncer à la raison et se changer en brutes (t. II, p. 91 et suiv.). Mais ils n'ont pas plus réussi les uns que les autres, parce que, si leurs principes sont vrais, leurs conclusions sont fausses, les principes de la secte opposée n'ayant pas moins de vérité. Rien ne montre plus clairement le procédé de Pascal que le récit que nous avons entre les mains de sa conversation avec Saci (t. I, p. 348-367). Dans cet entretien qui remonte aux premiers jours de son entrée à Port-Royal, Pascal, comparant entre eux Épictète et Montaigne, les corrige l'un par l'autre, et les emploie tous deux à la confusion de la raison et au triomphe de la foi. Le premier, connaissant le devoir de l'homme sans connaître son impuissance, se laisse entraîner à des principes *d'une superbe diabolique*, comme de croire que l'âme est une

portion de la substance divine et que la douleur et la mort ne sont pas des maux. Le second, connaissant l'impuissance de l'homme sans connaître son devoir, efface toutes les différences qui le séparent de la brute, et le conduit par le scepticisme à l'épicurisme. De sorte que, « l'un établissant la certitude et l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme et l'autre sa faiblesse, ils ne peuvent ni subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir, à cause de la contrariété de leurs opinions, et qu'ainsi il faut qu'ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile. » On reconnaîtra cette idée sous une forme plus précise et plus absolue dans le fragment suivant des *Pensées* (t. II, p. 91) : « Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir Dieu ; les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bête brute.... Mais ils ne l'ont pu, ni les uns ni les autres ; et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions, et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent ; et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer. »

C'est exactement le même système, le même esprit d'antithèse que Pascal met en œuvre dans l'ordre logique, entre le pyrrhonisme et le dogmatisme.

Au point de vue de la pensée, les philosophes se partagent en pyrrhoniens et dogmatistes, comme au point de vue de l'action en stoïciens et épicuriens. « Voilà, dit Pascal (*ubi supra*, p. 103), la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme ; car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Mais le choix est impossible. La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatistes.... Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » Cependant, encore une fois, ne pas choisir c'est être pyrrhonien ; car « cette neutralité est l'essence de la cabale.... ils ne sont pas pour eux-mêmes. » Par conséquent, des deux systèmes en question il n'y en a qu'un seul qui puisse subsister : « Le pyrrhonisme est le vrai. » Entendons-nous pourtant : le pyrrhonisme est le vrai en philosophie, ou dans la sphère de la raison, non d'une manière absolue. Or, si telle est la condition des philosophes que le fruit le plus légitime, que le seul résultat possible de leurs recherches soit le scepticisme, il ne faut pas s'étonner de ces paroles de Pascal : « Nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.... Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

Mais dans l'homme, il n'y a pas seulement la raison, d'où procède la philosophie ; il y a aussi la nature, qui s'exprime par la voix de l'instinct, du sentiment ou du cœur. Or, c'est peu pour Pascal de faire combattre la raison contre elle-même, et la nature contre elle-même ; il faut aussi qu'il les mette aux prises l'une avec l'autre. La raison vient de nous donner le scepticisme ; eh bien, le cœur, c'est-à-dire la nature, proteste contre cette conclusion. « Nous connaissons la vérité non-seulement par la raison, mais encore par le cœur : c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre.... Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir. Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout ; mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions, au contraire, jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! » (*Ubi supra*, p. 108-109.) Ne soyons pas trop sévères pour ces expressions : *le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis* ; il est évident que le cœur exprime ici la nature, l'instinct, ou, comme nous disons aujourd'hui, la spontanéité. Mais ces principes naturels sont déjà ruinés d'avance par l'impossibilité de les distinguer de nos principes accoutumés. Puis, comment nous assurer que tous les conçoivent de même sorte ? « Nous le supposons bien gratuitement, dit Pascal (*ubi supra*, p. 107) ; car nous n'en avons aucune preuve. » Enfin, le sentiment naturel que nous avons des premiers principes de nos connaissances, n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, « puisque, n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant et à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine. » Ainsi, en résumé, la raison nous commande d'être sceptiques ; car c'est là son dernier mot et sa seule conclusion légitime ; la nature nous défend le scepticisme à tel point qu'il n'a jamais été pratiqué par aucun homme. « Je mets en fait, dit Pascal, avec un sens profond, qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Quelle conclusion faut-il donc tirer de là ? La conclusion, la voici, en termes très-énergiques : « Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile ; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez ! Écoutez Dieu. »

3° Si, après avoir prononcé cette dure sentence, Pascal nous eût remis simplement à la grâce (nous entendons la grâce janséniste, destinée, non-seulement à secourir, mais à remplacer la nature humaine), nous le trouverions parfaitement conséquent : car lorsqu'il n'y a plus rien à attendre de nos facultés, c'est Dieu seul qu'il faut laisser agir et penser en nous ; nous devons aller où son souffle nous pousse et croire ce que son esprit nous inspire ; nous appartenons au fatalisme et au fanatisme. Mais non : oubliant qu'il ne nous a rien laissé qui soit capable de l'entendre, et qu'il n'a plus devant lui, comme il dit lui-même qu'*un monstre, une chimère, un imbécile ver de terre*, il essaye de nous toucher et de nous convaincre ; il s'adresse tout à la fois à notre cœur, à notre raison, à notre intérêt, à notre volonté.

D'abord il nous renvoie à l'Écriture sainte, nous montrant qu'elle seule a compris notre véritable nature et en a expliqué l'énigme par le péché originel ; essayant de prouver l'authenticité de ses textes, et la vérité de ses miracles ; nous faisant admirer la suite de ses récits, la sublimité de son langage, l'accomplissement de ses prédictions, et, non content du sens propre,

nous découvrant dans chaque parole et dans chaque événement biblique un sens figuratif. Tout cela est-il donc moins difficile que de nous assurer si nous veillons ou si nous dormons? Tout cela peut-il avoir lieu sans le concours des sens, de la raison, du raisonnement, de toutes les facultés en un mot, qu'on prétend avoir convaincues de contradiction ou d'impuissance?

Pascal ne se contente pas d'invoquer le témoignage des Écritures; il prétend fixer d'avance les caractères qui distinguent la vraie religion des religions fausses. « Toute religion, dit-il (*ubi supra*, p. 159), est fausse, qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu comme principe de toutes choses, et qui, dans sa morale, n'aime pas un seul Dieu comme objet de toutes choses. » Mais qui lui a enseigné cette vérité, sinon cette raison même qu'il rejette avec tant de mépris? La raison nous apprend donc qu'il y a un premier principe. La raison nous apprend qu'il y a un bien suprême, fin dernière de toutes nos actions, et seul véritablement digne de notre amour. Alors pourquoi condamner toutes les preuves naturelles de l'existence de Dieu, tant les preuves physiques que les preuves métaphysiques, quoique les auteurs sacrés eux-mêmes invoquent très-souvent les premières? Si Dieu, ainsi que l'affirme Pascal, est *infiniment incompréhensible* pour nous, à tel point que nous ne puissions connaître ni ce qu'il est, ni s'il est, comment se fera-t-il comprendre? comment saurons-nous distinguer sa voix et sa présence dans l'Écriture? Perdra-t-il son infinitude, ou cesserons-nous d'être finis? Ni l'une ni l'autre de ces deux suppositions n'étant admissible, il faut qu'il y ait, même dans l'état naturel, une certaine relation entre le Créateur et la créature.

Cette relation, que, par la force des choses, il vient de placer dans la raison, Pascal la met plus souvent dans le sentiment ou dans le cœur, ainsi qu'il a coutume de s'exprimer. « Le cœur, dit-il (*ubi supra*, p. 172), a ses raisons que la raison ne connaît point : on le sait en mille choses. Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne, et il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix.... C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Mais Pascal oublie ici les objections qu'il a élevées lui-même contre les inspirations du cœur; nous ne savons pas si elles sont les mêmes pour tous les hommes, et si elles viennent de la nature ou de la conscience. Il ne se rappelle pas cette vive apostrophe : « Taisez-vous, nature imbécile! »

Après avoir essayé des trois moyens que nous avons vus successivement échapper de ses mains, la tradition, le raisonnement, le sentiment, Pascal a recours à un quatrième argument dont personne encore ne s'était avisé avant lui : c'est le calcul des probabilités, ou, comme il le dit lui-même, la *règle des partis* appliquée à l'intérêt personnel; c'est notre bonheur dans ce monde et notre béatitude dans l'autre joués à pile ou croix. « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. » Pascal insiste sur ce raisonnement avec une vivacité singulière, et le fragment qui le contient est sans contredit un des plus étendus et des plus achevés dont se compose le livre des *Pensées*. Mais ce parti même suppose que la vérité nous échappe; parier pour l'existence de Dieu, ce n'est pas en être certain. Pascal le reconnaît et ne cherche en aucune manière à atténuer la conséquence de ses prémisses. « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, dit-il (*ubi supra*, p. 173), on ne devrait rien faire pour la religion; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain! les voyages sur mer! les batailles! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain; et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas que nous voyions le jour de demain : car il n'est pas certain que nous voyions demain; mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit; mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas? »

En l'absence de la certitude, que la religion, selon Pascal, ne peut pas plus donner que la philosophie; en l'absence du sentiment, que la coutume peut aliéner ou détruire, quel moyen nous reste-t-il encore pour arriver à la foi? Pascal va nous le dire : c'est de nous réduire à l'état d'automate, de substituer le mécanisme de l'habitude à l'intelligence; en un mot, de nous *abêtir*. « Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin; vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes! Apprenez-les de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien.... Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. » Pascal insiste sur ce point, comme sur le précédent; il y revient en différents termes et à plusieurs reprises. « La coutume, dit-il ((*ubi supra*, p. 175), fait nos preuves les plus fortes et les plus crues : elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense.... C'est elle qui fait tant de chrétiens; c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Pascal, il est vrai, ajoute aussitôt qu'il ne faut recourir à elle que *quand une fois l'esprit a vu où est la vérité;* mais nous savons maintenant ce qu'est pour lui la vérité : c'est *la règle des partis*.

Malgré tout cela, la dernière, la seule conviction qui reste à Pascal, c'est que la foi est un don de Dieu, un effet de la grâce, une inspiration étrangère à la nature et à la volonté de l'homme. « Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur; et on croira dès qu'il l'inclinera. » (P. 177.) « La foi n'est pas en notre puissance comme les œuvres de la loi, et elle nous est donnée d'une autre manière. » — « La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement. »

C'est ainsi que Pascal, après avoir ruiné toutes les facultés de la nature humaine, afin d'établir le dogme de la chute, essaye de les relever l'une après l'autre pour nous montrer à leur clarté l'œuvre de la rédemption; mais, poursuivi par le scepticisme comme le laboureur de la fable par le serpent auquel il rend la vie, il se voit forcé de fuir du raisonnement (nous entendons parler du raisonnement appliqué à l'Écriture) dans le sentiment, du sentiment à l'intérêt, de l'intérêt à l'empire encore plus aveugle de l'habitude, et de descendre un à un tous les degrés de l'abîme qu'il a lui-même creusé sous ses pas, jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus que la grâce, par où il aurait dû commencer. Or, quelle est cette grâce janséniste invoquée par Pascal? Pas autre chose que le fatalisme, quoiqu'il parle

souvent de consolation et d'amour. En effet, en l'absence de la raison et de l'idée de la justice, qui n'est qu'une forme de la raison, il n'y a de place que pour l'arbitraire, ou cette grâce irrésistible qui, selon l'expression de Bœhm, frappe au hasard comme l'éclair. En l'absence de la raison, dit un philosophe chrétien contemporain de Pascal (voy. More), l'erreur et la vérité ne se distinguent plus l'une de l'autre, comme en l'absence de la lumière tous les objets se confondent dans les ténèbres. Néanmoins le système de Pascal a rendu un immense service à la philosophie, en montrant où conduit la prétention de servir la religion aux dépens de la raison, et en entraînant dans sa ruine tous ceux qui ont suivi ses pas, sans avoir pour excuse sa conviction ardente et son inflexible logique, réfléchies dans un style inimitable.

Les Provinciales furent réunies pour la première fois en 1657 et réimprimées à Cologne en 1684 par Nicole, sous le pseudonyme de Wendrock, avec des traductions latine, espagnole et italienne. Un grand nombre d'éditions en ont été données depuis.

Les principales éditions des *Pensées* sont les suivantes : — 1670. Édition publiée par la famille et les amis de Pascal, Paris, in-12. — 1687. Édition précédée d'une *Vie de Pascal*, par Marguerite Périer sa sœur, Paris, 2 vol. in-12. — 1728. Le P. Desmolets, dans ses *Mémoires de littérature et d'histoire*, publie quelques fragments inédits. — 1776. *Éloge et pensées de Pascal*, par Condorcet, édition réimprimée en 1778 avec des notes de Voltaire, Paris, in-8. — 1779. *Œuvres complètes de Bl. Pascal*, publiées par Bossut, Paris, 5 vol. in-8. — 1844. *Pensées*, fragments et lettres de Bl. Pascal, publiées par M. Pr. Faugère, 2 vol. in-8. — 1866. *Pensées de Pascal avec un commentaire et une étude littéraire*, par M. E. Havet, 1 vol. in-8; 2e édition, 1866, 2 vol. in-8.

Les principaux ouvrages à consulter sur Pascal sont : Voltaire, *Remarques sur les pensées de Pascal*, dans le tome XXXVIIe de l'édition Beuchot ; — Villemain, *Discours et Mélanges*. Étude placée en tête de quelques éditions des *Provinciales;* — V. Cousin, *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal*, 1842, dans le volume intitulé : *Blaise Pascal*, Paris, 1849, in-12; *Jacqueline Pascal*, Paris, 1849, in-12; — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1842-3, 3 vol. in-8; — Nisard, *Histoire de la littérature française*, t. II ; — Pr. Faugère, *Lettres, opuscules et mémoires* de Mme Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer, sa nièce, Paris, 1845, in-8; — Lélut, *de l'Amulette de Pascal*, Paris, 1846, in-8 ; — abbé Flottes, *Études sur Pascal*, Montpellier, 1843-45, in-8; — Vinet, *Études sur Bl. Pascal*, Paris, 1844-47, in-8; — Prévost-Paradol, *Études sur les moralistes français*, Paris, 1865, in-12; — E. Saisset, *le Scepticisme, Œnésidème, Pascal, Kant*, Paris, 1865, in-8; — l'abbé Maynard, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie*, Paris, 1850, 2 vol. in-8.

PASSIONS (en grec πάθη, de πάσχειν, souffrir, d'où le latin *passio;* en allemand le mot *Leidenschaft*, dérivé du verbe *leiden*, a la même signification). Si l'on consulte l'étymologie de ce mot, la passion n'est pas autre chose que le contraire de l'action, c'est-à-dire un fait indépendant de la volonté ou de la puissance de celui qui le subit, une manière d'être dont le sujet est purement passif. C'est, en effet, dans ce sens métaphysique que les philosophes l'ont entendue quelquefois, et qu'ils ont soutenu que tous les êtres, Dieu seul excepté, ont leurs passions : car Dieu, c'est l'énergie pure qui agit toujours, ou l'Être immuable qui ne change jamais ; tandis que tout le reste est soumis à sa puissance et à la puissance réciproque des différents éléments de la nature. D'autres, se renfermant dans une acception plus restreinte, acception purement psychologique, ont désigné sous le nom de passions tous les mouvements de la sensibilité en général, quelles qu'en soient la nature, l'origine, la cause, la faiblesse ou la violence. C'est ainsi, par exemple, que s'exprime Descartes et la plupart de ses disciples. Enfin, dans le langage ordinaire, les passions ne sont plus que des mouvements de sensibilité ou des affections et des émotions d'une certaine espèce : celles qui ont assez de force pour troubler notre jugement et paralyser notre liberté, celles qui, nous ôtant la faculté de disposer de nous-mêmes, c'est-à-dire de réfléchir et de choisir le meilleur, nous entraînent loin du but que la raison, le devoir, notre intérêt bien entendu, et même les simples instincts ou les lois générales de la nature nous proposent. Nous nous arrêterons à cette dernière signification, qui, supposant la sensibilité soumise à des règles, et lui marquant un terme qu'il ne lui est point permis de dépasser, se rattache plus particulièrement à l'ordre moral.

Dans tous les temps, les poëtes, les romanciers et ce qu'on appelle à proprement parler les moralistes, se sont attachés à peindre les effets des passions, et à les représenter, chacune séparément, dans des tableaux plus ou moins fidèles. Le philosophe a une autre tâche à remplir : il doit faire connaître les caractères essentiels ou les principes et les éléments constitutifs, non de telle ou telle passion en particulier, mais de tous les mouvements et de toutes les situations de l'âme auxquels ce nom peut être justement appliqué. Ces principes une fois mis au jour, il doit s'efforcer d'arriver, sinon à une énumération complète, du moins à une classification légitime et raisonnée des passions. Enfin, dans leur nature découvrant leur usage, il doit montrer quelle place il faut leur laisser dans la vie, quelle influence elles exercent sur le bonheur et la moralité des hommes, dans quelle mesure elles secondent ou contrarient le développement régulier de leurs facultés. Nous examinerons successivement ces trois problèmes, et quand nous croirons les avoir suffisamment éclaircis, nous jetterons un coup d'œil sur les principales théories dont les passions ont été l'objet chez les philosophes anciens et modernes.

1° Pour savoir quelle est la nature de la passion et les principes dont elle est formée, il faut la distinguer attentivement de plusieurs phénomènes avec lesquels on est exposé à la confondre, et qui n'en sont que l'occasion ou, si l'on peut ainsi parler, la matière première. Ces phénomènes sont les besoins généraux de notre espèce, au nombre desquels les appétits sont les plus irrésistibles ; les penchants et les inclinations particulières, qui, sous l'empire de ces besoins communs, nous distinguent les uns des autres ; enfin les désirs.

L'espèce humaine, comme tout ce qui fait partie de l'univers et comme l'univers lui-même, considérée dans son ensemble, est soumise à des lois sans lesquelles elle ne pourrait subsister. Ces lois, pour l'exécution desquelles le concours de notre volonté est nécessaire, se font sentir à tous par des besoins semblables : besoins des sens ou appétits, besoins du cœur ou affections, besoins de l'imagination et de la raison ; car il n'est point de condition si abjecte et si misérable

où l'homme n'ait certaines idées sur le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, et, par conséquent, ne se révèle comme une intelligence. Ce sont autant d'instincts préposés, non seulement à la conservation, mais au perfectionnement de notre nature, et qui ne nous permettent le repos et le bonheur que dans l'usage complet de nos facultés.

Indépendamment de ces besoins généraux, conséquences de nos facultés générales et lois essentielles de notre espèce, il y a dans chacun de nous, ou dans les groupes que nous formons sous les noms de races, de nations, de familles, des penchants, des goûts, ou, comme on voudra les appeler, des besoins particuliers qui naissent de nos affections ou de nos qualités particulières. Ainsi, suivant la manière dont nos facultés générales seront combinées entre elles, suivant la prédominance des unes sur les autres, suivant l'impulsion qu'elles recevront d'une multitude de circonstances indépendantes de notre volonté, l'un se sentira né pour la poésie, l'autre pour les arts, un troisième pour les sciences, celui-ci pour la guerre, celui-là pour l'industrie, le commerce, les voyages, etc. Il est à peine besoin de dire que chacune de ces dispositions se divise et se subdivise en une infinité d'autres, comme les occupations mêmes, comme les travaux de l'esprit et du corps vers lesquels elles nous entraînent : de sorte que le poëte ne diffère pas moins du poëte, l'artiste de l'artiste, le savant du savant, l'industriel de l'industriel, que tous ensemble ne diffèrent entre eux. Nous ne chercherons pas à dissimuler que l'éducation, l'intérêt, les circonstances extérieures, n'aient une très-grande part dans ce fait ; mais aucune de ces influences ne peut créer l'aptitude, et l'aptitude, dès qu'elle existe dans une certaine mesure, apporte toujours avec elle le penchant.

Tous les objets vers lesquels nous sommes entraînés, soit par nos besoins généraux, soit par nos penchants particuliers, font nécessairement partie de notre bonheur, et nous apportent avec eux quelque jouissance. Si maintenant nous considérons ces choses, non comme utiles ou comme nécessaires selon les lois de notre nature, mais comme agréables, comme sources de plaisir, alors le mouvement de l'âme qui nous porte à les rechercher en cette seule qualité prend le nom de désir. Le désir est primitivement confondu avec nos appétits, avec nos penchants naturels, parce que l'homme est un être intelligent chez qui la pensée accompagne toujours l'instinct, et qui, à côté de la nécessité, ou dans la nécessité satisfaite, aperçoit le bien-être. Mais combien de fois n'arrive-t-il pas que ces deux faits se séparent, et qu'uniquement attentifs au plaisir, de quelque nature qu'il puisse être, nous oublions, nous combattons même nos besoins, nos inclinations véritables, nos penchants naturels. C'est ainsi que, dans la sphère des sens, nous mangeons au delà de notre faim, nous buvons au delà de notre soif, nous poursuivons la volupté au delà des forces, au delà des vœux et contre les vœux de la nature. On peut faire la même observation sur la vie morale. Un homme qui n'a aucune aptitude, aucun penchant, aucune vocation sérieuse pour la carrière des lettres, ou celle des arts, ou celle des affaires publiques, s'y précipitera cependant avec la plus vive ardeur, et s'y arrêtera avec une inébranlable constance, séduit par le désir de l'honneur, de la fortune ou du pouvoir. Il est aisé de se convaincre que ce qui excite nos désirs les plus ardents, dans l'ordre moral ou dans l'ordre physique, ce n'est pas tant le plaisir réel, que nous connaissons, que nous avons éprouvé, que celui qui nous est promis par notre imagination. C'est un motif de plus de ne pas confondre le désir avec nos instincts et nos penchants naturels. L'animal, qui est sans imagination, est aussi sans désirs : il n'éprouve que des besoins, qui, une fois satisfaits, le laissent en repos.

Maintenant faisons un pas de plus : supposons que le désir, au lieu d'être dirigé ou réprimé par la raison, et contenu dans des bornes légitimes, soit, au contraire, exalté par l'imagination et nourri par l'habitude, il ne connaîtra bientôt plus ni règle, ni mesure, pas même celle du possible ; il se précipitera comme un torrent qui a rompu ses digues, entraînant à sa suite toutes nos facultés et, pour ainsi dire, tout notre être : en un mot, il se changera en passion. La passion n'est, en effet, que le plus haut degré d'excitation et de persistance où puisse arriver le désir. C'est le désir changé en habitude et monté au point de faire violence à la raison et à la liberté, ou de n'en pouvoir être vaincu que par un effort non moins violent. Par conséquent, les passions, loin d'être, comme on le répète sans cesse, l'expression fidèle des lois de la nature, sont précisément le contraire et ne doivent pas être tenues pour moins dangereuses dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. Les lois de la nature et les instincts, les penchants primitifs, par lesquels elles se font connaître aux êtres sensibles, ont un but parfaitement arrêté, une mesure précise et une fin invariable : tels sont, par exemple, les appétits qui dirigent la vie de l'animal. Les passions, non moins étrangères à l'animal que les désirs, n'admettent, encore une fois, ni fin, ni trêve, ni obstacle ; elles nous emportent dans leurs mouvements furieux jusqu'à ce qu'elles nous brisent. Ainsi que le feu, sous l'image duquel on les a représentées souvent, elles n'abandonnent leur proie qu'après l'avoir consumée. Leurs désastreux effets, constatés par la médecine, l'histoire, l'économie politique, aussi bien que par la morale, ne donnent que trop de force à cette observation.

Si les passions, parvenues au degré où elles méritent leur nom, ne peuvent pas être considérées comme la voix de la nature, elles sont donc notre propre ouvrage. En effet, deux facultés concourent principalement à leur formation, en poussant hors de leurs bornes légitimes les penchants primitifs que nous apportons avec nous. L'une est le pouvoir que nous avons de nous replier sur nous-mêmes, d'arrêter notre âme à une impression, à une émotion particulière, devenue, pour ainsi dire, son aliment exclusif et recherchée pour elle-même, indépendamment de la loi générale, ou de la nécessité dont elle était d'abord le signe : c'est la réflexion. L'autre est cette puissance par laquelle nous donnons aux biens fugitifs et périssables de ce monde, surtout quand ils échappent à nos désirs, les proportions immenses du bien idéal qui existe au fond de notre conscience : en un mot, l'imagination. Ainsi, pour que le penchant général qui entraîne un sexe vers un autre se change dans notre cœur en amour passionné, exclusif, il faut d'abord que notre pensée se fixe sans interruption sur les traits qui nous ont charmés, et en alimentant cette image, alimente aussi le désir qui l'accompagne ; car, on le sait, dans une pareille situation, la distraction c'est la délivrance. Une fois que notre admiration et nos désirs se sont ainsi arrêtés à un seul objet, nous sommes naturellement portés à voir dans celui-ci les attraits divers que nous pourrions rechercher dans les autres, nous le parons de toutes les perfections que nous pouvons concevoir, nous transformons en beautés les défauts mêmes qui le défigurent, et nous finissons par ne plus rien

aimer, par ne plus rien comprendre, par ne plus rien sentir hors de lui. Ce que nous disons de l'amour, ou de cette espèce particulière d'amour qui a sa source dans l'imagination et dans les sens plus que dans le sentiment et dans la raison, s'applique tout aussi bien à l'ambition, à la sensualité, à l'avarice et à toute autre passion : car, si votre esprit n'est pas attaché opiniâtrément à l'objet qui vous tente; si vous ne regardez pas cet objet comme votre seul bien, ou ne l'estimez pas au-dessus de tous les autres biens ensemble, vous pourrez avoir des préférences, des prédilections, des désirs; vous serez étranger à la passion. Vous la reconnaîtrez, au contraire, dès que ces deux conditions seront remplies. Aussi la passion est-elle regardée avec raison comme le dernier terme de l'égoïsme : car elle envahit non-seulement le cœur, mais la pensée, et tout au rebours du sentiment qui pousse à l'oubli de soi-même, à l'abnégation et au sacrifice, elle ne laisse subsister à côté d'elle que ce qui peut la servir. Or, ces deux conditions principales de la passion, la réflexion et l'imagination, ne sont-elles pas en notre pouvoir; ne sont-elles pas l'exercice même de la faculté que nous avons de diriger et de combiner nos pensées au gré de nos vœux, par conséquent n'est-on pas forcé de dire que les passions sont l'œuvre de l'homme? Oui, l'homme a la puissance d'exalter et de corrompre tous ses penchants et de se faire une autre nature que celle qu'il apporte en naissant. L'attribut qui le distingue, la liberté, le place dans une telle condition, que s'il ne la consacre pas à l'accomplissement des lois de la raison, c'est-à-dire de ses devoirs, il la fera servir à corrompre les instincts de sa nature; que s'il ne s'élève pas à la hauteur de sa propre destinée, il tombe au-dessous de la brute.

Jusqu'ici nous avons été occupés principalement des passions qui naissent à la suite d'un désir excessif, attisé avec soin et exalté au delà de toutes les bornes légitimes; mais il en est d'autres qui ont leur origine dans un désir ou dans un penchant comprimé, heurté, et qui placent notre âme dans un état de réaction ou de répulsion contre le principe de cette résistance. Telles sont, par exemple, la haine et la colère. Il est évident, en effet, que quand nous haïssons nos semblables, ou que nous les poursuivons de notre emportement, c'est que nous voyons en eux un obstacle à ce que nous désirons, à ce que nous voulons; c'est que leurs actions, leurs paroles, ou leur seule présence gênent le libre essor et la pleine jouissance de notre personnalité. Il nous est facile de reconnaître dans les passions de cette espèce les mêmes éléments qui caractérisent les autres, c'est-à-dire la réflexion et l'imagination : car la haine, l'envie, la vengeance et toutes les passions malveillantes se nourrissent, en quelque façon, de leur propre substance et sont pour notre esprit tout aussi envahissantes que l'ambition ou l'amour. Ce n'est qu'à cette condition qu'elles méritent leur nom, ou qu'elles cessent d'être des impressions pour devenir des passions. Cette condition n'est pas la seule. Une fois enfermés dans ce cercle magique, ou plutôt dans cet antre lugubre que les poëtes nous ont peint sous les traits de l'enfer, nous ne jugeons plus des objets d'après leurs véritables rapports, mais d'après la place qu'ils occupent en nous, d'après les proportions qu'ils ont prises dans notre cœur et dans notre pensée. Ainsi le haineux, le vindicatif, ne conçoit pas de plus grand coupable que son ennemi; le jaloux, de plus cruel malheur que le triomphe d'un rival, et l'orgueilleux, d'injure plus sanglante que celle de ne pas reconnaître le culte qu'il se rend à lui-même. L'imagination rassemble ici dans une seule image toutes les difformités du mal, comme nous l'avons vu tout à l'heure réunir toutes les perfections du bien. On pourrait, il est vrai, nous objecter la colère qui, par la violence et la rapidité de ses mouvements, ne semble laisser prise à aucune des deux facultés dont nous parlons; mais on remarquera facilement qu'il y a deux colères très-différentes : l'une en quelque sorte physique ou animale, qui n'est qu'une réaction fugitive des forces de l'organisme contre tout ce qui semble menacer notre existence; l'autre, réfléchie, contenue, dont l'énergie s'accroît par la résistance, et qui attend pour éclater le moment favorable. La première est un instinct que nous partageons avec la brute; la seconde n'appartient qu'à l'homme et mérite seule d'être comprise dans la liste des passions.

2° Nous sommes ainsi conduits à distinguer deux ordres de passions : les unes qui nous précipitent sur la pente de nos désirs et de nos penchants, en leur donnant un développement disproportionné à leurs objets; les autres, par lesquelles nous sommes excités à réagir contre tout ce qui les froisse ou les gêne; les unes qui exercent sur nous une force d'attraction, et les autres une force de répulsion. Ce sont ces deux caractères opposés que les philosophes de l'antiquité et, après eux, les moralistes chrétiens, les docteurs du moyen âge, ont désignés sous les noms de *colère* (θυμός) et de *concupiscence* (ἐπιθύμια), d'où la distinction des passions *irascibles* et des passions *concupiscibles*. Mais si ce premier point paraît être hors de doute, il n'en est pas de même du nombre et de la nature des passions qui sont comprises sous chacun de ces deux titres. La raison en est que les philosophes et les moralistes ne se sont pas encore mis d'accord sur le sens du mot *passion*, et que les passions elles-mêmes, d'après l'analyse que nous venons d'en donner, n'ayant pas, comme nos instincts, nos appétits, nos penchants naturels, un but déterminé et invariable, suivent nécessairement le cours de l'imagination, et changent de forme, de caractère, de nom, selon les objets auxquels elles s'attachent, selon les circonstances dans lesquelles elles prennent naissance. Ainsi, nous avons tous les mêmes instincts, les mêmes appétits et les mêmes facultés, mais non les mêmes passions. Sans tenir compte des différences des âges et des sexes, toujours faciles à expliquer par des causes physiques, on remarquera facilement qu'il y a des passions qui n'appartiennent qu'à une certaine époque, à un certain degré de culture, à une certaine forme de la civilisation, à une certaine condition sociale. Nous comprenons avec quelque peine aujourd'hui l'enthousiasme religieux qui a produit les croisades, ou le culte chevaleresque qui unissait autrefois le vassal à son seigneur, le sujet à la personne royale. De même nos pères, s'ils pouvaient renaître entièrement semblables à eux-mêmes, ne comprendraient pas mieux, sans doute, les discussions ardentes qui divisent et qui agitent notre siècle. Il ne faut donc point prétendre, comme nous l'avons déjà dit, à une énumération complète des passions humaines : il suffit qu'on en fasse connaître les types généraux et les principes essentiels; car les formes ont beau changer, le fond de notre nature reste toujours le même, et ce que Vico disait de l'imagination n'est pas moins vrai du cœur : il a ses universaux comme la raison.

La question étant réduite à ces termes, nous placerons, avec les philosophes et tous les moralistes, au premier rang de nos passions l'amour et la haine : l'amour égoïste et insatiable, non l'amour désintéressé; l'amour considéré comme le plus haut degré, en même temps que la forme la plus générale du désir, et la haine, tenant la

[illegible] ère. L'amour et la haine changent de nom et de caractère suivant les objets qui les excitent, et ces objets eux-mêmes se divisent en un certain nombre de classes auxquelles correspondent autant de passions différentes. En effet, ou nous nous aimons nous-mêmes dans un autre, dont la possession nous paraît être l'unique condition de notre bonheur : [illegible] l'empire de l'amour proprement dit; ou nous aimons les plaisirs des sens, sans égard pour les personnes : alors nous sommes les esclaves de la sensualité, qui s'appelle de différents noms, luxure, gourmandise, ivrognerie, etc., suivant la nature des jouissances que nous lui demandons; ou, au lieu du plaisir, c'est l'intérêt qui nous poursuit sous sa forme la plus étroite et la plus sordide, c'est-à-dire la crainte de n'avoir pas assez, et nous employons toutes nos forces, toute notre intelligence, tout notre courage, non pas à conquérir la fortune, ce qui est le propre d'une autre passion, mais à disputer aux besoins d'aujourd'hui de quoi satisfaire ceux de demain : alors nous sommes livrés à l'avarice; ou, cherchant le bonheur dans une carrière plus vaste et plus élevée, nous aimons le pouvoir pour lui-même, non comme un instrument du bien, et, comme moyen d'y atteindre, la richesse : alors nous subissons le joug de l'ambition; ou, enfin, mettant notre félicité et notre existence même dans l'admiration de nos semblables, nous sacrifions tous les biens réels à ce bien imaginaire, et nous n'attendons la vie que longtemps après notre mort. Ce ressort particulier de l'âme humaine est celui qu'on appelle l'amour de la gloire.

On distingue également plusieurs passions qui ne sont que des manières différentes de haïr : la haine proprement dite, la vengeance, l'envie, l'orgueil, l'intolérance. La haine, nous l'avons définie précédemment, c'est une colère méditée et, pour ainsi dire, de longue haleine, qui, se nourrissant de sa propre substance, ne reconnaît bientôt ni limite ni mesure, et survit encore quelquefois à la destruction de l'être détesté. La vengeance, c'est la haine qui se fait illusion par une apparence de justice; la haine qui s'attache à l'acte plutôt qu'à la personne, et s'apaise quand elle a rendu le mal pour le mal. C'est pour cette raison que les idées de vengeance et de justice sont si souvent mêlées dans le langage et dans la pensée des hommes. De là la loi du talion; de là l'opinion des anciens que la vertu ne consiste pas moins à faire du mal à ses ennemis qu'à faire du bien à ses amis; de là cette expression, encore en vigueur de nos jours, la *vindicte* publique, *venger* la société et les lois. L'envie, c'est la haine de l'égoïsme impuissant contre tout ce qui est heureux; c'est l'irritation que nous inspirent, non tel acte qui nous a blessé, ou telle personne qui est sur notre chemin, mais les avantages dont nous sommes privés, même par notre faute, et tous les êtres mieux partagés que nous en apparence. En effet, le désir d'augmenter son propre bonheur tient beaucoup moins de place dans le cœur de l'envieux, que la souffrance que lui cause le bonheur d'autrui. N'ayant pas le courage ni le talent de conquérir les biens qui lui manquent, il ne supporte pas que les autres en jouissent; leur prospérité lui pèse tout à la fois comme une injustice et comme un remords. Aussi, de toutes les manières de haïr celle-là est-elle la plus honteuse et la plus digne de pitié; car la haine, la vengeance, la colère, poursuivent un but qui leur est propre; elles peuvent espérer une satisfaction qui est le fruit de leurs œuvres. N'a-t-on pas dit que la vengeance est le plaisir des dieux? L'envie, au contraire, ne porte avec elle que le témoignage de son impuissance, elle ne peut jamais s'avouer, et c'est contre elle-même que se tourne sa fureur. Mais il est une autre passion qu'on peut regarder comme une des sources les plus ordinaires de la haine et de l'envie tout à la fois : c'est l'orgueil. L'orgueilleux, ne voyant que lui dans le monde, et rapportant tout à lui, est exposé à rencontrer à chaque instant d'humiliantes résistances, et les froissements continuels d'un sentiment aussi irritable que l'amour-propre ne manqueront pas de se traduire en haine. D'un autre côté, lorsqu'on trouve en soi tous les talents et toutes les vertus, en un mot, quand on se croit propre à tout, comment ne pas se persuader que l'on a droit à tout; par conséquent, que tout ce qui ne nous appartient pas nous a été dérobé, qu'il n'y a pas un avantage, accordé aux autres par la fortune ou par les hommes, qui ne soit un tort fait à nous-mêmes? L'orgueil, dans les choses qui relèvent de la conscience et de la pensée, reçoit le nom d'intolérance. Il n'est pas question ici de cette intolérance intellectuelle, qui n'est que la conviction et qui consiste à poursuivre, par toutes les armes de la raison, par toutes les puissances de la parole, les opinions contraires à la nôtre. L'intolérance dont nous parlons, et que quelques sophistes de nos jours ont entrepris de réhabiliter, est celle qui a allumé les bûchers et versé par torrents le sang humain. Or, malgré la hauteur où elle aime à se placer et les noms sacrés qu'elle invoque, tantôt celui de Dieu, tantôt celui de la liberté, cette passion prend sa source dans les régions les plus basses du cœur humain, dans l'orgueil et dans la haine. Le fanatique ne peut souffrir que l'on parle ni qu'on pense autrement que lui, et la cause de Dieu à défendre lui offre un trop beau prétexte pour qu'il néglige de s'en couvrir; car s'il était pénétré véritablement par un sentiment religieux, par une foi vive et désintéressée, ne se dirait-il pas que celui qui est privé d'un tel bien a tout perdu, et, par conséquent, au lieu de le persécuter, de l'écraser, de lui infliger mille tortures, ne chercherait-il pas à le ramener par toutes les voies de la persuasion?

Nous ne compterons parmi les passions du cœur humain ni la joie, ni la tristesse, ni la crainte, ni l'espérance, ni l'admiration, qui, dans l'opinion de Descartes, constituent, avec l'amour et la haine, la liste complète des passions. En effet, on se réjouit ou l'on s'afflige, on craint ou l'on espère, parce qu'on éprouve quelque autre affection de l'âme, et en raison de cette affection. Celui qui pourrait vivre sans désir, sans aversion, sans amour, sans haine, celui-là serait certainement au-dessus de la joie et de la tristesse, de l'espérance et de la crainte. Par conséquent, ces différents mouvements de l'âme, quelque place qu'ils tiennent dans notre existence, doivent être regardés, non comme des passions distinctes, mais comme des éléments nécessaires et comme des conséquences inséparables de nos passions. Nous en dirons autant de l'admiration, qui entre nécessairement dans l'amour, et qui, lorsqu'elle en est indépendante, c'est-à-dire calme et désintéressée, appartient à un autre ordre de sentiments.

C'est précisément à cause du mouvement qu'elles renferment, à cause des émotions et de l'agitation qui les accompagnent, que les passions, indépendamment de tout autre attrait, sont recherchées, sont désirées pour elles-mêmes, comme un aliment dont notre âme ne peut se passer. « Il lui faut, comme dit Pascal, du remuement et de l'action. » De là une troisième

classe de passions, qui ne sont, pour ainsi dire, qu'une contrefaçon des autres, et ont pour seul but de satisfaire au besoin dont nous parlons. Dans ce nombre nous comprenons le jeu, la chasse, le goût des voyages difficiles et des aventures de toute espèce. Que demande, en effet, le joueur, le chasseur, le coureur d'aventures (nous entendons celui qui joue ou qui chasse par passion et non par profession)? Est-ce l'argent qu'il peut gagner? le lièvre qu'il court? le profit qui l'attend au bout d'une intrigue ou d'une expédition périlleuse? Non assurément, et tout le monde dira avec Pascal : « On n'en voudrait pas s'il était offert. » Ce qu'ils demandent, ce qu'ils achètent au prix de leur repos, de leur sécurité, de leur honneur et de leur fortune quelquefois, ce sont ces alternatives de crainte et d'espérance, de joie et de tristesse, de mouvements opposés qui constituent l'essence et la vie des passions. Aussi est-il à remarquer que les passions de cette espèce, particulièrement l'amour du jeu et le démon de l'intrigue, s'attaquent habituellement à ceux qui ont épuisé ou qui n'ont pu écouter les autres. Parmi celles-ci il y en a deux surtout qui font peser sur nous leur empire, et qui, en s'emparant, l'une de notre jeunesse, l'autre de notre âge mûr, semblent s'être partagé la vie humaine. Ces deux passions sont l'ambition et l'amour. « Les hommes, dit La Bruyère, commencent par l'amour, finissent par l'ambition, et ne se trouvent dans une assiette plus tranquille que lorsqu'ils meurent. » C'est la même pensée que Pascal, dans son *Discours sur les passions de l'amour*, a exprimée sous une forme plus animée et plus jeune : « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition! Si j'avais à en choisir une, je voudrais celle-là.... L'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable. »

3° Nous arrivons à présent au côté moral et pratique de la question, c'est-à-dire à l'usage qu'on peut faire de ces passions dont nous avons essayé de définir la nature et le principe, à l'action qu'elles doivent exercer sur nous, au rôle qui leur appartient dans le développement général des facultés humaines. Cette conclusion, si elle est juste, devra confirmer les prémisses; car la morale est la véritable épreuve de toutes les théories psychologiques et métaphysiques.

Si, comme nous le fait penser la puissance qu'elles ont sur nous lorsqu'elles sont parvenues à leur entier développement, et comme aussi il nous est commode de le croire pour notre justification, les passions sont un fait étranger à notre volonté, une production spontanée, une conséquence fatale et inévitable de notre organisation, il faut nécessairement faire un choix entre ces deux suppositions contraires : ou c'est la saine nature qui nous parle par leur voix, c'est-à-dire l'ordre universel, la raison qui préside au mouvement de ce monde et à la marche de tous les êtres, ou elles sont le résultat d'une nature déchue et corrompue, d'un principe maudit, violemment associé à la partie divine de notre être, et qui l'empêche de prendre son essor. Ces deux opinions apportent chacune avec elle une morale toute différente. Si nos passions sont l'expression fidèle des lois de la nature, de l'ordre ou de la raison qui conduit l'univers, alors tout ce qu'elles demandent est légitime, tout ce qu'elles ordonnent doit être exécuté, à moins d'un obstacle insurmontable; elles sont la seule mesure, la règle infaillible du bien et du mal; l'intelligence et la liberté, au lieu d'être appelées à leur commander, ne sont plus que des instruments à leur usage. Elles serviront à les entretenir, à les développer et à perfectionner les moyens de les satisfaire. Bien plus : si, en partant de ce principe, vous reconnaissez un Dieu au-dessus de la nature, les passions seront sa loi, la révélation de sa volonté, et, par un singulier renversement des idées, se placeront sous l'invocation même de la religion. Si, au contraire, nos passions viennent d'un principe mauvais, placé en quelque sorte hors de nous, étranger et hostile à notre âme, quoique fatalement lié à sa substance; dans ce cas il faut, par une guerre acharnée et sans trêve, nous efforcer de les détruire, non dans elles-mêmes, puisqu'elles ne sont que des effets ou des conséquences, mais dans le principe d'où elles émanent. Ces deux systèmes de morale se sont produits à toutes les époques de l'histoire, en changeant souvent de formes, mais jamais de principes : l'un est la morale du plaisir et l'autre la morale ascétique.

En théorie, la morale du plaisir est différente de celle de l'intérêt; car, tandis que la première sacrifie tout aux passions, la seconde ne voudrait tenir compte que des besoins, ou des lois essentielles et permanentes de notre nature révélées par les mouvements de notre sensibilité; mais, en fait, ces deux points de vue se confondent : car, comme une sensation n'est ni plus ni moins légitime qu'une autre, en l'absence d'une faculté supérieure à la sensibilité, la limite qui sépare la passion du besoin est purement illusoire. La doctrine d'Épicure a fourni, dans la pratique, les mêmes résultats que celle d'Aristippe; les disciples du premier ne se distinguaient pas par leur conduite de ceux du dernier. Et ne voyons-nous pas le même spectacle se produire de nos jours sur une plus vaste échelle? La morale de l'intérêt bien entendu, comme on appelait au dernier siècle la restauration du système épicurien, n'a-t-elle pas abouti à ces monstrueuses utopies qui proclament en principe la réhabilitation de la chair, la légitimité de toutes les passions, l'identité des appétits avec les droits, et qui, divisés sur les moyens de réaliser cette chimère, ne s'accordent qu'en un point, la nécessité de détruire la société actuelle pour la refaire de fond en comble?

De même que, par la morale du plaisir, nous entendons également celle de l'intérêt et celle de la passion, ainsi, dans la morale ascétique, nous comprenons tout à la fois le stoïcisme et le mysticisme. Sans doute, le stoïcisme et le mysticisme reposent sur deux principes complétement différents : l'un invoque la raison, l'autre le sentiment; l'un s'appuie sur la liberté, à laquelle il croit que rien n'est impossible; l'autre n'attend rien que de la grâce. Cependant leurs conséquences pratiques sont tout à fait les mêmes. Le stoïcien, afin d'assurer le triomphe de la raison et de la liberté; afin que rien d'étranger ne se mêle à l'action de ces deux facultés, se croit obligé de mutiler la nature humaine et de détruire en elle, non-seulement les passions, mais le sentiment de ses mouvements les plus élevés et les plus purs; non-seulement les désirs déréglés nés de l'exaltation des sens, mais les sens eux-mêmes dans leurs légitimes exigences et les liens inévitables qui unissent l'âme au corps. Ainsi fait aussi le mystique, comme nous l'atteste l'histoire de toutes les sectes de ce genre, et particulièrement celle du jansénisme. Pour offrir, en quelque sorte, un champ libre à la grâce ou à l'action immédiate de Dieu, le mystique n'imagine rien de plus efficace que de tuer et de déraciner en lui la nature, c'est-à-dire tous les liens et toutes les affections qui l'attachent à

ce monde, toutes les facultés sur lesquelles repose son existence personnelle, la volonté aussi bien que la raison, la raison aussi bien que la sensibilité. La nature n'est-elle pas maudite et corrompue jusque dans son essence? Alors, pourquoi la laisser subsister et, à plus forte raison, la propager, la développer? Le mystique arrive donc nécessairement au mépris, non-seulement de lui-même, mais de la famille, de la société, des intérêts les plus réels et les plus élevés de l'espèce humaine. L'un et l'autre, le mystique et le stoïcien tout ensemble, semblent avoir pour but, non de régler la vie, mais de l'étouffer sous une mort anticipée.

Si l'on veut éviter ces deux systèmes également funestes, et qui nous entraînent, chacun par un chemin différent, à un véritable suicide, il faut abandonner le principe sur lequel ils reposent; il faut regarder les passions, non comme un fait spontané de la nature, mais comme une œuvre de l'homme, comme une exaltation et, par conséquent, comme une corruption volontaire de nos instincts et de nos penchants primitifs. Dès lors, il est en notre pouvoir de veiller sur nous et d'empêcher les passions de naître, en contenant nos inclinations et nos désirs dans les limites de la raison, ou de les vaincre quand elles n'ont pas encore atteint leur dernier degré de violence. Avec cette idée, l'on comprend facilement la tâche de l'éducation et le devoir, si difficile qu'il puisse être, de se gouverner soi-même. Avec l'idée contraire, c'est-à-dire que les passions, au lieu d'avoir en nous leurs germes, également propres à une bonne et à une mauvaise culture, nous sont données telles que nous les éprouvons, il n'y a qu'à nous abandonner à la pente qui nous entraîne ou à attendre notre salut d'un miracle de la grâce, d'une intervention expresse de la Divinité. Dans les deux cas c'en est fait de la liberté et de la dignité humaine.

Les passions sont naturelles, dans ce sens que nous avons reçu de la nature la faculté de les produire en nous, et que par la réflexion et l'imagination elle nous a placés au-dessus des lois de l'instinct, comme par la sensibilité elle a voulu venir au secours de notre raison. Il y a plus : les passions aux prises avec la nécessité ou le devoir excitent au plus haut point notre intérêt, nous font trouver plus de prix à la vie, plus de grandeur à l'histoire, et forment un des traits les plus puissants de la poésie. Mais, de ce que les passions sont naturelles, de ce qu'elles plaisent à notre imagination et sont d'une grande ressource pour l'artiste et le poëte, en résulte-t-il qu'elles soient nécessaires et que la morale soit obligée de les absoudre ou de transiger avec elles? Non, tout ce que nous obtenons par leur concours, nous l'obtiendrions bien plus sûrement et plus promptement de la raison unie aux sentiments légitimes du cœur humain. Les passions sont dans l'ordre moral ce que les systèmes sont dans l'ordre intellectuel, c'est-à-dire des mouvements extrêmes, exclusifs, opposés, qui s'appellent réciproquement, et dont aucun ne peut subsister. Ainsi, l'excès de la domination amène celui de la licence, l'excès de l'orgueil celui de la servilité, et il faut qu'après avoir parcouru ces points contraires, tous également impossibles à garder, les hommes arrivent toujours à celui que la raison leur indique, à celui où leurs vrais intérêts se rencontrent avec leurs devoirs. Quelques lignes éloquentes, tracées par Mme de Staël dans son ouvrage *de l'Influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (Introduction, p. 10 et 11), achèveront d'éclairer et serviront à résumer notre pensée. « Si l'âme doit être considérée seulement comme une impulsion, cette impulsion est plus vive quand la passion l'excite; s'il faut aux hommes sans passions l'intérêt d'un grand spectacle; s'ils veulent que les gladiateurs s'entre-détruisent à leurs yeux, tandis qu'ils ne seront que les témoins de ces affreux combats, sans doute il faut enflammer de toutes les manières ces êtres infortunés dont les sentiments impétueux animent ou renversent le théâtre du monde; mais quel bien en résultera-t-il pour eux? quel bonheur général peut-on obtenir par ces encouragements donnés aux passions de l'âme? Tout ce qu'il faut de mouvement à la vie sociale, tout l'élan nécessaire à la vertu existerait sans ce mobile destructeur. Mais, dira-t-on, c'est à diriger les passions et non à les vaincre qu'il faut consacrer ses efforts. Je n'entends pas comment on dirige ce qui n'existe qu'en dominant. Il n'y a que deux états pour l'homme : ou il est certain d'être le maître au dedans de lui, et alors il n'a point de passions, ou il sent qu'il règne en lui-même une puissance plus forte que lui, et alors il dépend entièrement d'elle. Tous ces traités, avec la passion, sont purement imaginaires : elle est, comme les vrais tyrans, sur le trône ou dans les fers. »

4° Les opinions que nous venons d'examiner ne concernent que l'usage et la valeur morale des passions; mais quelques philosophes ont aussi essayé d'expliquer leur nature et leur origine. Les théories les plus remarquables qui ont été proposées dans ce but sont, dans l'antiquité, celles de Platon et d'Aristote; dans les temps modernes, celles de Descartes et de Malebranche; et, dans le demi-siècle où nous vivons, celle du patriarche de la secte phalanstérienne, de Charles Fourier.

Selon Platon, qui paraît avoir puisé cette doctrine à l'école de Pythagore, il y a deux espèces de passions, qu'il désigne sous les noms de désir (ἐπιθυμία) et de colère (θυμός). Le désir a son siége et son origine dans un principe distinct de l'âme, qui, étroitement uni au corps, est destiné à périr avec lui. C'est ce principe, ou cette partie déraisonnable de nous-mêmes, qui a faim, qui a soif, qui est exposée à tous les excès et entraînée à toutes les voluptés. La colère réside dans une autre partie de l'âme ou dans un autre principe, qui a pour attribut distinctif de résister au désir, quand celui-ci nous emporte hors des bornes légitimes, et de s'irriter contre lui pour mieux le contenir. C'est, à proprement parler, la volonté poussée par l'aversion du mal, ou l'indignation naturelle que nous inspire toute action honteuse et injuste. C'est aussi la faculté de supporter les épreuves et les douleurs que nous croyons nécessaires ou méritées. Dans le premier cas, il produit la colère, dans le second le courage. Au-dessus de ces deux principes est la raison, la partie divine et vraiment immortelle de notre être, à laquelle ils doivent obéir tous deux : la colère, en exécutant tous ses ordres et en prenant partie pour elle contre l'élément inférieur : le désir, en restant dans les limites qu'elle lui prescrit (*République*, liv. IV, et *Phèdre*). Ainsi, selon Platon, nous avons des désirs qui naissent de nos besoins, nous avons des sentiments qui secondent l'action de la raison; mais les passions ne sont point inhérentes à notre nature; elles naissent de l'abandon volontaire de nous-mêmes, quand la raison et la liberté abdiquent devant les appétits du corps.

Aristote a conservé les trois principes et, par conséquent, les deux ordres de passions reconnus par Platon, tout en cherchant à les rattacher à une faculté unique qu'il appelle du nom d'*appétit* (ὄρεξις ὀρεκτικόν). L'appétit, considéré en

général, c'est le mouvement par lequel tous les êtres sensibles sont portés à rechercher ce qui leur est bon ou agréable, et à fuir ce qui leur est nuisible ou désagréable. Mais il y a trois espèces d'appétits : l'appétit rationnel, la colère et le désir, ou, comme disent les philosophes scolastiques, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. L'appétit rationnel n'est pas autre chose que la volonté même (βούλησις), la volonté éclairée, réfléchie, d'accord avec la raison. Au contraire, la colère et le désir dépendent de la sensation et ont leur origine dans les sens : voilà pourquoi, au lieu de les placer, comme Platon, dans deux parties distinctes de l'âme humaine, ou d'en faire deux facultés séparées, il faut plutôt les considérer comme deux formes d'une faculté unique, à laquelle on donnera le nom d'appétit sensitif. En effet, le même principe par lequel nous sommes entraînés vers ce qui nous plaît, nous détourne aussi de ce qui nous déplaît. C'est ce principe qui donne naissance, non-seulement au désir et à la colère, mais à l'amour et à la haine, à la crainte et à l'audace, à l'émulation et à l'envie, à l'indignation, à la pitié, à la joie, en un mot, à tout ce que nous appelons du nom de passion. Toutes les passions appartiennent donc à notre nature sensible et animale; toutes sont étroitement liées avec le corps et ont pour effet de troubler le jugement, à tel point qu'on peut se demander si c'est réellement l'âme qui les éprouve. La vérité est qu'elles appartiennent à la fois à l'âme et au corps, et ce n'est qu'en les considérant sous ces deux points de vue que l'on en pourra donner une définition complète. Cette théorie, qui fait de nos passions l'œuvre de la nature, parce qu'elle ne sait pas les distinguer de nos besoins, et qui les soustrait, par conséquent, à l'empire de la volonté, confondue elle-même avec l'appétit, est très-inférieure par l'exactitude et l'élévation morale à celle de Platon. Cependant elle a traversé tout le moyen âge, associée, on ne sait comment, à la morale chrétienne; l'un des esprits les plus sceptiques du XVIe siècle, Charron (*de la Sagesse*, liv. I, ch. XX et XXI), l'a prise pour base de ses observations sur le cœur humain, et nous la voyons régner à peu près sans partage jusqu'à Descartes et à Malebranche.

Descartes, n'admettant point de milieu entre la pensée et l'étendue, ou l'intelligence pure et la matière, est obligé de repousser tout d'abord la distinction reconnue par Platon et par Aristote d'une partie supérieure et d'une partie inférieure de notre être, d'un principe raisonnable et d'un principe sensitif. « Il n'y a, dit-il (*des Passions de l'âme*, art. 47); il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même partie qui est sensitive est raisonnable, et tous les appétits sont des volontés. » La conséquence rigoureuse de ce principe, c'est que les passions sont étrangères à l'âme et ne doivent être considérées que comme des mouvements ou des phénomènes du corps. Mais cette conséquence, Descartes ne l'accepte pas et ne peut pas l'accepter, puisqu'elle est contraire à l'évidence. Il se contente de dire que les passions ont leur origine hors de nous, qu'elles sont des sentiments ou des émotions de l'âme causées, entretenues et fortifiées par le même principe qui meut tout l'organisme. Placé sur ce terrain, il avait deux questions à résoudre : 1° Quel est le fait ou l'agent matériel, capable de nous expliquer la naissance et le mouvement des passions? 2° Comment les passions, ayant leur principe et, pour ainsi dire, leur essence dans le corps, sont-elles connues de l'âme et peuvent-elles la soumettre à leur influence? C'est, en effet, à l'examen de ces deux problèmes qu'il a consacré son curieux traité *des Passions de l'âme*.

Descartes explique les passions comme il explique les mouvements des êtres vivants et la vie elle-même, par des phénomènes purement mécaniques. Les esprits animaux, c'est-à-dire les parties les plus subtiles du sang, dégagées par la chaleur et la dilatation du cœur, affluent sans cesse vers les cavités du cerveau, d'où ils se rendent par le canal des nerfs dans toutes les parties du corps. En se portant dans un muscle, ils le contractent; en l'abandonnant, ils le relâchent, et c'est ainsi qu'ils produisent le mouvement : car les muscles sont opposés deux à deux, de manière que l'un ne puisse se contracter sans que l'autre éprouve l'effet contraire. C'est à peu près de la même manière que se forment nos sensations et nos appétits. L'impression produite sur nos organes par les objets extérieurs est aussitôt portée au cerveau par les esprits animaux toujours répandus en quantité dans les nerfs et que la moindre impulsion du dehors suffit pour mettre en mouvement. Alors les esprits animaux du cerveau, refoulés dans les muscles, exécutent les mouvements qui correspondent à ces différentes manières d'être. Jusqu'ici tout se passe dans le corps par les seules lois de la mécanique, « en même façon, dit Descartes (art. 16), que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues. » Maintenant voici de quelle manière l'âme et le corps sont mis en communication l'un avec l'autre. De même que le cerveau est le centre de tout le corps, ainsi il y a un organe, la glande pinéale, qui peut être regardé comme le centre du cerveau. C'est ce point que l'âme a choisi, en quelque sorte, pour sa capitale, bien que sa présence se fasse sentir partout. C'est là qu'elle peut prendre connaissance des diverses impressions que les esprits animaux y apportent du dehors; c'est de là aussi que, par l'intermédiaire des mêmes agents, elle rayonne dans toutes les parties de la machine. Ainsi, par exemple, quelque animal se présente devant nous; aussitôt une image se forme dans nos yeux, qui est portée au cerveau et de là dans la glande pinéale où l'âme en prend connaissance. Si cette image est telle qu'elle nous offre l'animal dont elle est l'expression dans une attitude terrible, elle excitera dans l'âme la passion du courage ou de la crainte et provoquera dans le corps un mouvement des esprits qui nous disposera à fuir ou à résister.

Le même mécanisme sert à expliquer chacune des six passions principales auxquelles Descartes, comme nous en avons déjà fait la remarque, cherche à ramener toutes les autres, c'est-à-dire l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. L'admiration est une surprise de l'âme causée par une impression du cerveau, ou une image de la glande pinéale, qui lui représente certains objets comme rares et extraordinaires, par conséquent comme dignes d'être considérés. Or, en même temps que cette image attire sur elle l'attention de l'âme, elle fait refluer vers elle les esprits animaux propres à la fixer et à la fortifier, et elle pousse dans les muscles une autre partie de ces subtils agents, de manière à donner à notre corps l'attitude de la contemplation. L'amour a sa source dans une impression qui nous montre les objets comme convenables, et qui porte notre âme à s'y joindre de volonté, en même temps qu'elle pousse notre corps, par le mouvement des esprits, à s'y joindre effectivement. Les effets opposés constituent la haine. Le désir ne diffère de l'amour qu'en un

seul point : c'est que le premier se rapporte à l'avenir et le second au présent. Ce que les impressions du cerveau nous représentent comme un bien, et comme un bien dont nous avons la possession, produit dans l'âme cette émotion agréable qu'on désigne sous le nom de joie. Enfin la tristesse est définie « une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant ». Mais, indépendamment de cette joie et de cette tristesse qui viennent du corps et auxquelles s'applique à juste titre le nom de passions, Descartes reconnaît une joie et une tristesse intellectuelles, excitées dans l'âme par l'âme elle-même et relatives aux choses que l'entendement seul nous représente comme notre bien ou notre mal.

Il est évident, d'après cela, que ce n'est point dans l'âme qu'est la cause des passions, non plus que celle des mouvements qui les accompagnent. La seule faculté qui appartienne à l'âme, c'est de les suivre ou d'y résister intérieurement, en associant ou en opposant ses jugements, ses volontés, aux impressions purement matérielles du cerveau et aux fonctions automatiques des autres organes. Ce qu'on a appelé la lutte de la partie inférieure contre la partie supérieure de l'âme, ou de l'appétit contre la raison, n'est pas autre chose, selon Descartes, que le désaccord qui se manifeste quelquefois entre ces deux ordres de phénomènes, entre le cours de la pensée et celui des esprits animaux. On croira, sans doute, qu'en conformité de ces principes Descartes va nous refuser toute autorité sur nos passions, puisqu'il faudrait, pour les réprimer, changer notre organisation, c'est-à-dire, d'après lui, un mécanisme indépendant de notre volonté. Il n'en est rien : appelant l'expérience au secours de la morale, contre les conséquences de son propre système, il adopte l'opinion diamétralement opposée. « Puisqu'on peut, dit-il (art. 50), avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très-absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire. » Grâce à cette faculté que nous avons de les diriger, les passions peuvent nous être utiles, et ne sont blâmables que dans leurs excès. « Les hommes, dit Descartes (art. 212), qu'elles peuvent le plus émouvoir, sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. » La sagesse consistera à éviter les maux qui les suivent en appréciant les objets à leur juste valeur.

Malgré les hypothèses dont cette théorie est remplie, elle ne résout aucune des difficultés contre lesquelles on vient se heurter quand on veut chercher la cause réelle des passions, non-seulement hors de la volonté, mais hors de l'âme. Car si elles n'ont pas d'autre principe que le jeu [illegible] sous l'action fortuite des objets extérieurs, comment peuvent-elles ébranler l'âme, dont l'essence consiste dans la seule pensée, et qui ne peut rien faire ni rien exprimer que de raisonnable? D'un autre côté, comment cette substance pensante qui n'a d'action que sur elle-même, peut-elle contenir et diriger cette machine et, pour entrer complétement dans les idées de Descartes, changer les mouvements du cerveau?

Ces difficultés ne paraissent pas avoir échappé à Malebranche, et c'est afin d'y remédier, sans doute, que, sur les principes mêmes de Descartes, il a édifié un autre système où, grâce à l'hypothèse des causes occasionnelles, l'action de Dieu et la volonté de l'âme sont admises à concourir avec le mécanisme du corps au jeu de nos passions. Selon l'auteur de la *Recherche de la vérité*, il n'y a dans l'âme humaine que deux facultés véritablement distinctes : l'entendement et la volonté. Chacune de ces deux facultés a, pour ainsi dire, deux faces : l'une tournée vers Dieu, l'autre vers le corps et le monde matériel. Ainsi, qu'est-ce que la raison ou l'entendement pur? l'entendement en rapport avec l'infini, l'absolu, c'est-à-dire Dieu. Qu'est-ce que l'imagination et les sens? l'entendement en rapport avec notre corps et tout ce qui lui ressemble. Il y a exactement les mêmes parts à faire dans la volonté. La volonté regardant le ciel, c'est l'*amour* ou les *inclinations naturelles* par lesquelles nous sommes portés à aimer Dieu comme notre souverain bien et l'homme comme son image. La volonté regardant la terre et occupée de notre enveloppe terrestre, c'est ce que nous appelons les *passions* (*Recherche de la vérité*, liv. V, ch. I). Les passions, selon Malebranche, sont des émotions de l'âme que l'auteur de la nature fait naître en nous, à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang, afin de nous incliner à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation. Elles ne sont donc plus simplement le résultat fortuit du mécanisme de nos organes ; c'est Dieu lui-même qui les allume en nous, ou qui en est la cause efficiente : le mouvement des esprits animaux n'en est que la cause occasionnelle ; enfin, elles ont aussi une cause finale, ou une raison d'être, qui est de nous intéresser à cette vie, de nous exciter à en remplir toutes les conditions et de nous avertir des dangers dont elle est menacée. Quant à l'âme, elle n'y a point d'autre rôle (nous entendons de rôle actif et libre) que de donner ou de refuser son consentement ; mais qu'elle le donne ou le refuse, les passions n'en vont pas moins leur train : car, selon l'expression de Malebranche (*ubi supra*, c. IV), « elles sont en nous sans nous. » Au reste, voici comment elles sont formées, ou l'énumération exacte des phénomènes dont elles se composent : le premier est le jugement qui nous fait regarder comme un bien ou comme un mal les objets avec lesquels nous sommes en rapport ; le second est la détermination qui suit ce jugement, et qui tend à nous rapprocher ou à nous éloigner de objets, bien qu'elle n'exerce aucune influence sur nos mouvements ; le troisième est le sentiment qui se joint aux deux phénomènes précédents : sentiment d'amour ou d'aversion, de joie, de désir ou de tristesse ; le quatrième est le mouvement qui précipite les esprits animaux dans les muscles des bras, des jambes, du visage et des organes de la voix, pour les mettre en conformité avec nos dispositions intérieures ; le cinquième est une émotion de l'âme proportionnée à cette agitation du corps, et qui fait qu'elle s'y associe, qu'elle en prend sa part, comme le corps s'est associé au sentiment intellectuel dont elle était remplie auparavant ; le sixième, c'est la passion proprement dite, ayant un objet déterminé et formée tout à la fois de l'émotion de l'âme et de l'ébranlement des sens. Enfin, après avoir été subjugués par la force, nous sommes retenus dans notre esclavage par la douceur, ou ce sentiment de joie et de volupté secrète qui accompagne toutes nos passions, quel qu'en soit l'objet. C'est ce sentiment qui en forme le septième et dernier élément (*ubi supra*, c. IV).

La division, comme l'explication des passions, a plus de rigueur dans Malebranche que dans Descartes. Nous avons déjà dit que toutes les passions, selon Malebranche, dérivent d'une même source, l'amour du bien. Mais par cela seul que nous recherchons notre bien, nous fuyons notre mal : de là deux passions primitives, dont toutes les autres tirent, pour ainsi dire, leur substance, ou, comme Malebranche les appelle, deux passions *mères* : l'amour et l'aversion. Chacune de ces deux passions se fait sentir en nous de trois manières : ou par la joie, ou par le désir, ou par la tristesse. Il y a un amour de joie, produit par l'idée du bien que l'on possède ; un amour de désir, produit par l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère ou qu'on juge pouvoir posséder; enfin, « l'idée d'un bien que l'on ne possède pas et que l'on n'espère pas de posséder, ou, ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espère pas de posséder sans la perte de quelque autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on le possède, produit un amour de tristesse. » (*Ubi supra*, c. IX.) On distingue de la même manière une aversion de tristesse, causée par le sentiment actuel de la douleur ; une aversion de désir, née de la seule crainte et ayant pour objet l'éloignement de la douleur ; une aversion de joie causée par l'idée qu'on est délivré de la douleur ou qu'on n'a rien à craindre de ses atteintes. C'est ainsi qu'au-dessous des deux passions radicales ou mères, on est forcé d'admettre trois passions générales. Enfin, celles-ci, à leur tour, modifiées par les jugements que nous portons sur les objets ou par leurs propres combinaisons, donnent naissance à des passions particulières tellement nombreuses et tellement variées, que le philosophe doit renoncer à les classer.

A tous ces degrés de la hiérarchie des passions, l'âme est condamnée à la même impuissance, et ne possède rien en propre que son consentement intérieur. Du moins ce consentement est-il véritablement libre ? l'âme a-t-elle la même force pour le refuser que pour le donner, pour se détacher du corps que pour le suivre ? Si cela était, il faudrait qu'une force égale à celle des passions et de l'impulsion physique qui les accompagne, l'entraînât dans un sens opposé, c'est-à-dire vers Dieu, vers le souverain bien. Or, cette force, Malebranche ne l'aperçoit pas en nous. « Dieu, dit-il (*ubi supra*, c. IV), s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par la grâce.... Le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé et, par conséquent, l'âme le sent, l'imagine d'une manière plus touchante. Les esprits animaux en sont agités avec plus de violence et, par conséquent, la volonté l'aime avec plus d'ardeur et plus de plaisir. » A une nature aussi corrompue et aussi rebelle, il n'y a pas d'autre remède qu'une intervention surnaturelle, « parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce qui, pour ainsi dire, se puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vengeur de la désobéissance d'Adam. » Rien de plus logique. Si les passions ne sont pas notre œuvre, mais celle de la nature, et si en même temps elles nous poussent à mal faire, alors la nature est dégradée, il faut un miracle pour la soutenir, et la liberté humaine se trouve étouffée entre le péché originel et la grâce. Voilà où l'on arrive avec l'idéalisme de Descartes et de Malebranche ; voyons maintenant où nous conduit le système opposé, celui qui met l'âme, non dans la pensée, mais dans les sens.

A toutes les époques de l'histoire, depuis Démocrite jusqu'à Epicure, et depuis Épicure jusqu'à Helvétius, il s'est rencontré des esprits qui, confondant dans l'ordre intellectuel la raison avec la sensation, sont arrivés dans l'ordre moral à confondre le devoir avec le plaisir ou l'intérêt, et à considérer les passions comme la règle suprême du bien et du mal ; mais jamais ce principe ne s'est produit avec plus d'éclat que depuis le commencement de ce siècle ; et dans ce siècle même, témoin de tant de folies, personne ne lui a donné une expression plus audacieuse et plus complète que Charles Fourier. Bien entendu qu'il ne sera pas question ici du système social de ce célèbre chef de secte, mais seulement de son système moral, ou, pour parler plus exactement, de sa théorie des passions.

Ce que nous appelons le désir, l'instinct, l'appétit, la passion, le besoin, en un mot, toutes les impulsions diverses de la sensibilité, sont réunies par Fourier sous un seul nom et confondues en un seul fait, l'attraction. L'attraction, c'est l'unique ressort dont la Providence se sert pour ébranler et diriger l'univers, pour lui donner la vie, le mouvement et l'ordre. C'est le même principe que Newton a découvert dans le monde matériel, mais qui s'applique aussi au monde moral, aux esprits comme aux corps, à l'homme comme aux astres, à toute la nature enfin. Dieu, selon Fourier, se devait à lui-même de donner à l'attraction cet usage universel ; autrement il se serait contredit, il aurait manqué à l'unité, qui est sa première loi, il aurait négligé le seul interprète qui puisse traduire exactement sa volonté, et le moyen le plus sûr, le plus prompt de se faire obéir de ses créatures (*Théorie de l'unité universelle*, t. II et III).

L'attraction, dans ses rapports avec la nature humaine, se manifeste par les passions, et reçoit le nom d'*attraction passionnelle*. A l'attraction passionnelle trois fins sont proposées, hors desquelles on n'en peut concevoir aucune autre : 1° elle nous porte à rechercher ce qui, directement ou indirectement, peut contribuer à notre bien-être, à notre conservation, à l'accroissement de nos richesses, de notre santé ou de nos forces, toutes choses que Fourier a réunies sous le nom de *luxe*; 2° elle nous porte à nous unir avec tous ceux de nos semblables qui ont avec nous certains rapports de consanguinité ou d'intérêt, certaines affinités de goût ou de caractère, à former de petites corporations, premiers germes de la société que Fourier désigne sous le nom de *groupes*; 3° elle développe entre les groupes eux-mêmes des rivalités ou des sympathies, des conformités ou des contrastes qui mettent en jeu toutes nos facultés, et d'où naît cette combinaison plus vaste, plus vivante, que, sous le nom de *série*, Fourier nous représente comme le principal levier de l'ordre social. De là trois espèces de passions : les passions *sensitives*, les passions *affectives* et les passions *distributives* ou *mécanisantes*. Les premières, au nombre de cinq, nous excitent à développer et à exercer autant qu'il dépend de nous nos cinq sens et à recueillir tous les divers plaisirs dont ils peuvent être la source. Elles ne vont pas au delà de l'individu. Les secondes nous font sortir en quelque façon de nous-mêmes pour nous lier à nos semblables, et nous montrent notre bonheur, non plus dans les choses, mais dans les personnes. Il n'y en a pas moins de quatre, qui donnent naissance à autant de groupes différents : l'ambition, l'amitié, l'amour et les affections de famille (le *familisme*), ou, pour parler

plus exactement, l'instinct paternel. Enfin, les passions distributives ou mécanisantes, ainsi nommées parce qu'elles servent tout à la fois à coordonner les autres passions et à les mettre en activité, à entretenir dans la société le mouvement et l'harmonie, sont au nombre de trois : la *cabaliste*, ou l'esprit d'émulation, de rivalité et d'intrigue ; la *papillonne*, ou l'amour du changement, de la variété, des contrastes ; et la *composite*, ou l'exaltation enivrante, l'aveugle transport que fait naître en nous l'assemblage de plusieurs plaisirs de l'esprit et des sens. Ces douze passions radicales, comme Fourier les nomme, de même qu'elles sortent d'un même principe, l'attraction universelle, vont aboutir à un même résultat, l'amour universel, la passion de l'unité, autrement appelée l'*unitéisme*.

Le secret de la politique est de fonder un état social où ces différentes espèces de passions, s'agençant entre elles comme les rouages d'une mécanique, tantôt se balançant et tantôt s'excitant les unes les autres, puissent concourir ensemble à la vie et au bonheur de la communauté ; mais le moraliste n'a rien à y blâmer, rien à y retrancher : car elles sont la loi authentique de notre nature ou l'expression de la volonté divine, l'ordre universel manifesté à la conscience humaine. Tous les maux dont nous souffrons ont pour cause les entraves que leur ont opposées jusqu'ici une fausse morale, une fausse religion, une fausse organisation de la société, où les différents principes de l'activité humaine, au lieu d'être unis ensemble pour leur commun développement, ont été divisés et étouffés. L'homme, par conséquent, n'a pas d'autre destination, nous ne dirons pas que le bonheur, mais que le plaisir ; le plaisir sans frein et sans relâche, sans autre mesure que la variété et les forces de la nature (*Théorie de l'unité universelle*, t. II, p. 30 ; t. III, p. 403). Ce n'est pas que Fourier nie en principe l'existence de la raison ; mais le seul usage de cette faculté consiste, selon lui, à seconder et non à modérer les passions, à raffiner et à multiplier nos plaisirs ; en un mot, à servir d'instrument à l'attraction, seul moyen de communication entre Dieu et l'homme. « La raison, dit-il (*ubi supra*, t. II, p. 279-280), qu'on veut opposer à l'attraction est impuissante, même chez les distributeurs de raison ; elle est toujours nulle quand il s'agit de réprimer nos penchants. Les enfants ne sont contenus que par la crainte, les jeunes gens par le manque d'argent, le peuple par l'appareil des supplices, le vieillard par des calculs cauteleux qui absorbent les passions fougueuses du jeune âge.... Plus on observe l'homme, plus on voit qu'il est tout à l'attraction ; qu'il n'écoute la raison qu'autant qu'elle enseigne à raffiner les plaisirs et mieux satisfaire l'attraction. »

Cette doctrine, non moins hideuse dans ses conséquences que dans ses principes, et qui, par une singulière aberration, tend à matérialiser le dogme même de l'immortalité (voy. MÉTEMPSYCHOSE), peut être considérée, avec la précédente, comme une justification historique de l'analyse que nous avons donnée des passions.

Les auteurs qu'on pourra consulter avec le plus de fruit, outre ceux que nous avons cités, sont : Platon, *Phèdre* et *République*. — Aristote, *Rhétorique*, *Traité de l'Ame*, *Parva naturalia*; — Descartes, *Traité des Passions*; — Malebranche, *Recherche de la vérité*; — Spinoza, *Éthique*; — Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*.

PATRIZZI ou **PATRICIUS** fut un des plus savants et des plus violents adversaires d'Aristote, en même temps qu'un des plus enthousiastes disciples de Platon. Il naquit à Clissa en Dalmatie, en 1529. Enfant, il annonçait la plus vive et la plus précoce intelligence ; mais les revers de fortune de sa famille le privèrent bientôt de toutes les ressources et de tous les loisirs nécessaires pour l'étude. Lui-même il raconte que, depuis l'âge de neuf ans, il fut en proie à la plus affreuse misère, obligé de servir les autres, de changer de maîtres, de les suivre dans les plus pénibles voyages sur terre et sur mer. C'est ainsi qu'il visita les îles de l'Archipel, la Grèce, l'Asie, l'Espagne et la France. Au retour de ces voyages, il passa sept années, pauvre et misérable, dans l'île de Chypre. On a peine à comprendre comment dans de telles circonstances Patricius a pu s'élever à un si remarquable degré d'érudition. Heureusement il rencontra un protecteur dans le savant évêque de Chypre, Philippe Mocenigo, qui l'amena avec lui à Venise. Dès lors, délivré de la servitude et de la misère, il put se livrer tout entier à l'étude. A Padoue, il suivit les leçons de Lazarus Bonamicus et donna des leçons particulières. Bientôt, sur la recommandation du péripatéticien Montecatinus, il obtint du duc de Ferrare une chaire de philosophie où il professa pendant dix-sept ans. Ce sont des péripatéticiens qui avaient fait la fortune de Patricius ; sans doute ils s'en repentirent amèrement quand ils reconnurent en lui le plus redoutable adversaire du péripatétisme. Il est vrai que d'abord Patricius avait feint de n'avoir d'autre but que de concilier Aristote et Platon ; mais bientôt il fut évident qu'il voulait immoler le premier au second. Dans son enseignement de Ferrare, il s'était acquis la plus grande réputation. Le pape Clément VIII l'appela à Rome, et lui donna une chaire de philosophie richement rétribuée. Grâce à cette protection, plus heureux que beaucoup d'autres philosophes de la même époque, il put impunément faire la guerre à Aristote. Il mourut à Rome en 1597.

Il possédait une connaissance approfondie du grec et du latin ; ses ouvrages témoignent d'une érudition remarquable ; mais, aveuglé par la passion et par un amour-propre excessif, il est, en général, comme la plupart des savants de cette époque, dépourvu de l'impartialité sans laquelle il n'y a pas de saine critique. Ce qui l'aveugle surtout, c'est sa haine contre Aristote, sa passion pour le néo-platonisme, pour la philosophie hermétique, égyptienne ou chaldéenne, dont il avait la prétention de tirer une philosophie destinée à remplacer le péripatétisme dans les écoles. Dans ses efforts pour le détruire, il fit preuve d'érudition et d'habileté. Il ne manqua pas de mettre en avant l'intérêt de la religion, et de faire valoir cette incompatibilité des principes d'Aristote avec ceux du christianisme que Pomponat avait pris à tâche de démontrer. En outre, pour discréditer Aristote et ruiner sa philosophie, soit en elle-même, soit dans ses sources, il accumule les injures, les calomnies et toutes les ressources de l'érudition la plus subtile et la plus passionnée dans un ouvrage intitulé *Discussionum peripateticarum libri quatuor*. Ces quatre livres n'ont paru que successivement ; d'abord Patricius, dissimulant son véritable but, s'annonçait non pas comme voulant ruiner Aristote, mais seulement le concilier avec Platon. Dans le premier livre, il traite de la vie et des mœurs d'Aristote, de l'histoire et de l'authenticité de ses ouvrages. Il rassemble toutes les accusations portées contre Aristote ; il les prend partout où il les trouve ; il accueille ou même imagine les plus absurdes. Il ne se contente pas de lui reprocher de l'ingratitude à l'égard de Platon, ou bien un amour effréné de la débauche, il va jusqu'à l'accuser d'avoir fourni à Antipater le poison par lequel Alexandre aurait été empoisonné. La partie la plus intéressante et la plus originale est la discussion de l'authenticité des

ouvrages d'Aristote. Nulle question de ce genre, si ce n'est celle de l'authenticité de l'*Iliade*, n'a suscité de plus vives et de plus longues controverses. Elles prirent naissance dans le XVe siècle au milieu des luttes du platonisme et du péripatétisme. C'est la passion qui alors engendre la critique. François Pic de la Mirandole avait le premier élevé des doutes sur l'authenticité de tous les écrits d'Aristote. La discussion s'anima, mais sans faire de progrès, entre Nizzoli et Majoraggio. Patrizzi fut le premier qui réunit et discuta les principaux textes en déterminant certaines règles de critique. Il aboutit à cette conclusion, que de tous les ouvrages d'Aristote aucun n'est authentique, sauf trois des moins importants. Quelle que soit la partialité de cette première partie, elle se recommande par une grande richesse de matériaux et de recherches.

Dans les livres suivants, il attaque la philosophie d'Aristote en elle-même. Aristote est-il en accord avec ses devanciers et surtout avec Platon, il l'accuse de les avoir pillés. Est-il au contraire en désaccord avec eux, il l'accuse de combattre par amour-propre tous ses prédécesseurs sans en réfuter aucun, et d'être un censeur sophistique, égaré par la jalousie. Le quatrième livre est consacré à une critique directe des principes d'Aristote. A en croire Patrizzi, pour la politique, il aurait été de beaucoup surpassé par les épicuriens, par Platon et Pythagore, pour la théologie, par Platon, par les pythagoriciens, les Égyptiens et les Chaldéens. Quant à la dialectique, il a été abandonné même par Théophraste, son élève chéri, et blâmé par les stoïciens. La philosophie de la nature a été sa principale gloire, et c'est là où il l'attaque avec le plus de force, prétendant montrer qu'il n'y a rien de vrai et de solide dans tout ce qui lui appartient et que toute sa doctrine est contradictoire. Il faut convenir qu'à part la passion, il y a du vrai dans quelques-unes de ses critiques, et qu'il fait au moins très-bien justice de certaines rêveries introduites par les scolastiques, telles que les formes substantielles. Il a encore attaqué Aristote dans un libelle intitulé : *Aristoteles exotericus*. Il le compare à Platon : Aristote est en opposition, tandis que Platon est en conformité avec le christianisme. Il extrait de Platon quarante-trois thèses qu'il apporte en témoignage de cette conformité, parmi lesquelles il place la Trinité et la création *ex nihilo*. Il attribue même à Platon d'avoir prédit le christianisme; en conséquence, il adjure tous les théologiens d'ouvrir enfin les yeux sur les dangers que fait courir à la religion la philosophie d'Aristote, et de la bannir de toutes les écoles de la chrétienté.

Patrizzi ne se contenta pas de détruire, il voulut opposer une philosophie nouvelle à celle d'Aristote. Cette philosophie est un amalgame d'idées platoniciennes, de doctrines faussement attribuées par les alexandrins à Hermès, à Zoroastre et à Orphée, et de quelques idées empruntées à Telesio qui venait de ressusciter la physique de Parménide. Il l'a exposée dans un grand ouvrage intitulé *Nova de universis philosophia*. Il emprunte à d'anciennes doctrines de l'Orient cette idée que la lumière est le plus haut élément de l'être. Il considère la lumière du soleil et des étoiles comme la matière de tout ce qui existe, comme l'image et l'effet d'une essence spirituelle supérieure, comme l'émanation de la Divinité et, en conséquence, comme le guide qu'il faut suivre pour s'élever jusqu'à elle, pour arriver à la contempler et pour en déduire toutes les choses réelles. Il divise la philosophie en quatre parties qu'il désigne sous les noms de panaugie, panarchie, pampsychie, pancosmie. Toute lumière découle d'une lumière primitive qui est Dieu; Dieu à la fois un et triple, est le principe le plus élevé de toutes choses; tout est animé; c'est l'espace et la lumière qui constituent l'unité et l'harmonie du monde : telles sont les quatre thèses fondamentales développées dans chacune de ces parties. Pour toutes preuves Patrizzi ne produit que les autorités des néo-platoniciens et de Philon, les oracles chaldéens ou égyptiens et de prétendues révélations divines. Dans le deuxième livre, il veut démontrer comment toutes choses, par certains degrés, dérivent de Dieu; mais dans cette démonstration il n'y a de sérieux que l'idée de la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu, tout le reste n'est qu'un jeu de combinaisons logiques et d'abstractions réalisées. Il fait de l'espace un être substantiel antérieur au monde qui subsiste par lui-même sans avoir besoin d'aucune autre chose, tandis qu'aucune autre chose ne peut subsister sans lui. Il n'est ni corporel, parce qu'il n'offre pas de résistance, ni incorporel, parce qu'il a trois dimensions : aussi le définit-il tantôt *corpus incorporeum*, et tantôt *non corpus corporeum*. L'espace, la lumière, la chaleur, le fluor, tels sont, suivant lui, les quatre éléments des corps. Le fluor est le fondement et le principe de la résistance des corps. Nous ne pousserons pas plus avant l'exposition de tous ces rêves de Patricius. A la suite de la *Nova de universis philosophia* est un appendice où sont réunis les fragments attribués à Hermès Trismégiste et à Zoroastre, et les oracles de la sagesse chaldéenne et égyptienne. La réunion de tous ces fragments est en elle-même un travail d'érudition curieux et utile; mais autant il s'est montré difficile à l'égard de l'authenticité des ouvrages d'Aristote, autant il se montre ici crédule. Il croit, d'après Bérose, que Noé possédant toutes les sciences au sortir de l'Arche, les aurait enseignées aux prêtres de l'Arménie et de la Chaldée; il fait de Zoroastre un petit-fils de Noé, et d'Abraham un descendant de Zoroastre. C'est Abraham qui aurait transporté sa sagesse en Égypte, d'où l'auraient ensuite transportée en Grèce, Orphée, Thalès, Pythagore, Démocrite. D'un autre côté, il fait d'Hermès le père de la philosophie platonicienne pour la morale et la théologie, et de la philosophie d'Aristote et de Zénon pour la physique et la médecine. Nous citerons encore, à la suite de ces fragments, un petit ouvrage publié par Patrizzi, et intitulé *Mystica Ægyptiorum et Chaldæorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta philosophia, ingens divinæ sapientiæ thesaurus*. C'est un *compendium* de la philosophie de Platon, qu'il suppose recueillie de sa bouche même par Aristote. Le caractère apocryphe de cet ouvrage est évident. Néanmoins, il croit à son authenticité, et, pour expliquer comment Aristote qui combat toujours Platon, le loue ici sans réserve et sans mesure, il imagine la fable suivante. Il suppose qu'Aristote a loué Platon tant qu'il a été admis à ses leçons particulières, puis qu'il l'a attaqué après avoir été exclu, à cause de ses mœurs, du nombre de ses disciples. Devenu plus équitable à l'égard de son ancien maître, il aurait publié ces cahiers de sa jeunesse dans un âge avancé.

Dans la préface de la *Nova de universis* adressée à Grégoire XIV, Patrizzi protestait noblement contre l'emploi de la force à l'égard de l'erreur : la raison humaine, disait-il, ne peut être conduite que par la raison, et les hommes ne doivent être menés à Dieu que par la raison. Mais, entraîné par la passion, il se donna bientôt un solennel démenti en adressant une requête solennelle au pape pour le conjurer d'extirper au plus tôt la philosophie d'Aristote de tous les

cloîtres et de toutes les universités, et d'y substi- [illegible] propre. Heureusement le pape [illegible] que le [illegible] il ne déclara pas la guerre au péripatétisme, et il laissa Patrizzi combattre librement Aristote au profit de Platon.

Quoique Patrizzi n'ait pas atteint son but, et quoique sa nouvelle philosophie n'eût certainement pas été un progrès sur l'ancienne, tous ses efforts ne furent cependant pas perdus. Il éveilla de plus en plus l'esprit critique à l'égard de la philosophie d'Aristote et de ses sources, il ébranla l'autorité d'Aristote déjà compromise par les péripatéticiens purs qui l'avaient mise en opposition avec l'autorité de l'Église, et ainsi il provoqua l'esprit humain à rechercher la vérité en lui-même et par lui-même.

Voici les titres complets des deux principaux ouvrages de Patricius : *Francisci Patricii Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicæ philosophiæ universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata [illegible]*, [illegible] Bâle, 1571 ; — *[illegible] philosophia, libris L comprehensa, in qua Aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde nova quadam ac [illegible] methodo Platonica rerum universitas a Deo deducitur, auctore Francisco Patricio, philosopho [illegible] et in [illegible] Romano [illegible] philosophiam publice interpretante*, in-8, Bâle, 1591. Ce dernier ouvrage est extrêmement rare.

Consultez sur Patricius les principaux historiens de la philosophie, et particulièrement Tennemann. F. B.

PAUL DE PERGOLA (*Paulus Pergulensis*) professait la philosophie à Venise dans les premières années du XVe siècle. On l'a confondu souvent avec Paul de Venise, et cette confusion s'explique d'elle-même : ils ont porté le même nom, enseigné dans le même temps, dans la même province, suivant la même méthode, et publié, sous le même titre, des livres entre lesquels on peut signaler beaucoup moins de dissemblances que de conformités. Le plus célèbre des écrits de Paul de Pergola a pour titre : *Compendium logicæ*, in-4, Venise, 1480, 1486, 1488, 1491, 1495, 1501 ; in-f°, Venise, 1498. On a du même auteur : *Expositio de sensu composito et diviso*, in-4, Venise, 1500. Plusieurs bibliographes lui attribuent encore un petit volume in-4, publié à Padoue, en 1477, sous le titre de *Dubia* ; mais nous avons lieu de croire qu'ils se trompent : ce titre, employé rarement en scolastique, appartient à un ouvrage qui porte le nom de Paul de Venise, dans toutes les éditions que [illegible] Jacopo Riccio, distingue parfaitement les deux professeurs : le Vénitien qui professait à Padoue, et le [illegible] qui [illegible] à Venise [illegible] *potentiis*) ; quand il cite les *Dubia*, ce qui lui arrive fréquemment, c'est toujours à Paul de Venise qu'il les attribue.

Nous n'avons pas à rendre compte des opuscules logiques de Paul de [illegible] il [illegible] d'une grande réputation, et ils ont dû cette vogue à ce qui nous les rend insupportables. Ils se composent d'une [illegible] figures algébriques qui réclament, mais n'encouragent pas [illegible] B.

PAUL DE VENISE (*Paulus Venetus*), né dans la seconde moitié du XIVe siècle, fit profession de suivre la règle de Saint-Augustin, et [illegible] bien peu durables. Paul de Venise était appelé, de son temps, le docteur des docteurs, le prince des philosophes, le monarque de l'école, *excellentissimus philosophorum monorcha*. Ses contemporains nous rapportent que, dans l'Italie tout entière, personne n'osait lui disputer cette primauté, et, peu de temps après sa mort, quand l'imprimerie vint répandre en tous lieux les ouvrages réputés les plus utiles, ceux dont on était le plus impatient de posséder de nombreux exemplaires, les écrits de Paul de Venise sortirent à la fois de toutes les presses italiennes. C'est alors que commença la confusion des langues et que finit la période scolastique. La jeunesse courut vers de nouveaux maîtres, et bientôt on oublia même le nom de ceux qui, parmi les anciens, avaient été salués par les applaudissements les plus enthousiastes. Aujourd'hui, quel historien de la philosophie nous parle de Paul de Venise ? Si nous interrogeons les biographes italiens, ils ne savent nous dire avec certitude quel fut le lieu natal de cet illustre docteur, les uns nommant Venise, d'autres Udine, quelques autres enfin le confondant avec Paul de Crète : on ne sait pas même s'il enseignait à Venise ou à Padoue. Si ce n'est pas là ce qui nous importe le plus, nous voulons, du moins, dresser un catalogue exact de ses ouvrages philosophiques, et rendre compte de son enseignement. Ainsi, nous réparerons l'injure du temps, et, puisque Paul de Venise jouissait d'une si grande renommée, nous ferons connaître quelle était, à la fin du XIVe siècle, la méthode dominante dans les écoles de la haute Italie.

Il a laissé deux traités de logique, dont l'un est l'abrégé de l'autre. Le plus considérable, qui a pour titre *Logica magna*, fut publié à Venise, en 1499, in-f°, aux frais d'Octavien Scot, par les soins de François Macerata et de Jacques de Fossano. Les éditions de la *Petite Logique*, *Logicula*, *Summulæ logicæ*, furent bien plus nombreuses. Hain (*Repertorium bibliogr.*) n'en désigne pas moins de huit, qui furent publiées avant l'année 1496 ; on en trouvera l'exacte description dans son *Répertoire*. A ces deux traités il faut joindre un opuscule sur les universaux, *Super universalia Porphyrii*, et sur les *Catégories* d'Aristote, imprimé à Venise, en 1494, in-f°, et un commentaire sur les *Derniers Analytiques*, six fois édité jusqu'à l'année 1494, [illegible] C'est [illegible] section, à la logique, qu'appartiennent les *Sophismata aurea* de Paul de Venise, publiés, pour la première fois, à Pavie, en 1483, in-f°, puis à Venise, en 1493, in-f°, et réimprimés avec un autre ouvrage, *Dubia circa philosophiam*, à Venise en 1493 et en 1499, et à Paris, par Jean Barbier, en 1514, in-f°, sous le titre de *Quadratura magistri Pauli Veneti logici ac sophisti [illegible] complectens*. La logique est, suivant Paul de Venise, le grand art : il n'a pas, toutefois, négligé les autres parties de la science philosophique. [illegible] *Phy-* [illegible] Venise [illegible] *[illegible] tione et de mundi compositione*, in-f°, Venise, [illegible] *anima*, in-f°, Venise, 1481 ; enfin, il a présenté le résumé de ses commentaires sur les diverses parties de la physique péripatéticienne dans un ouvrage qui a pour titre : *Summa philosophiæ naturalis*, imprimé à Venise, en 1491, et en 1502, in-f° ; à Paris, chez Grandjon, en 1512 ; chez [illegible] en 1521, même format. Tel est le catalogue des œuvres philosophiques de Paul de Venise. Il faut, avec

Casimir Oudin, restituer à Paul de Crète, ou à quelque autre docteur du même temps, les sermons et les opuscules théologiques attribués à notre philosophe, par Fabricius et par Possevin; il faut, en outre, ne pas confondre, comme on l'a fait trop souvent, la *Petite Logique* de Paul de Venise avec celle de Paul de Pergola : l'une a été manifestement écrite sous l'inspiration de l'autre ; ce sont, néanmoins, deux ouvrages différents.

La méthode de Paul de Venise est très-simple : elle consiste à développer le texte d'Aristote ; c'est une paraphrase continue. On sait qu'au moyen âge, l'usage des commentateurs était de prendre le texte d'Aristote pour la matière d'une interprétation excessivement libre : Averroès avait donné cet exemple, et il avait été suivi. Les commentaires d'Albert le Grand sont une suite de digressions; Duns-Scot ne s'étudie qu'à falsifier le texte : aux mots qui l'embarrassent, il en substitue d'équivalents, et il interprète ensuite ceux-ci pour en proposer d'autres, qui s'éloignent davantage du texte primitif; de telle sorte qu'après une seconde, une troisième, une quatrième substitution, Aristote dit le contraire de ce qu'au premier abord il semblait dire. Paul de Venise procède tout autrement : il suit le texte sans y chercher la matière d'aucune amplification et se contente de l'expliquer; mais les explications qu'il donne sont tellement subtiles, qu'on a souvent beaucoup de peine à les comprendre. C'est le plus délié des logiciens de la Renaissance.

Il ne faut pas trop mépriser les gloses de Paul de Venise : on peut les lire avec quelque profit; ce qu'il n'y faut pas chercher, c'est une doctrine originale. S'il appartient à l'école péripatéticienne, il offre quelquefois des arguments aux adversaires de cette école.

Ce reproche lui a été fait par Jacopo Riccio d'Arezzo, dans un petit livre qui a pour titre : *Quaedam objectiones et annotationes super Logica Pauli Veneti*, in-4, Venise, 1488. B. H.

PENCHANTS. On nomme ainsi certaines dispositions naturelles différentes à la fois des appétits et des passions.

L'appétit, né du corps et relatif au corps, n'a rien que de sensuel. Les penchants viennent la plupart du cœur et appartiennent à la vie morale. D'ailleurs, les appétits, excités et assouvis tour à tour, intermittents et périodiques de leur nature, représentent mal l'action plus égale, plus lente, mais continue de nos penchants.

D'un autre côté, les penchants peuvent devenir des passions, mais les passions ne sont pas les penchants. Nulle de nos passions ne date de notre naissance, toutes s'allument et s'éteignent durant le cours de la vie, tandis que nos penchants sont primitifs, et l'on pourrait dire que, dès le premier jour, notre nature est inclinée du côté où, sans l'action décisive de la volonté, se porterait la vie tout entière. Vives et impétueuses, ces passions nous précipitent et nous entraînent, souvent elles nous brisent. Les penchants nous font mollement descendre une pente douce et facile au bout de laquelle nous nous endormons dans la volupté, quelquefois dans l'infamie.

C'est une vérité reconnue, que les hommes diffèrent par leurs penchants. Cette différence, qui en produit tant d'autres, n'est-elle que de degré, ou implique-t-elle que chaque homme n'a qu'un certain nombre des penchants de la nature humaine, dont la somme serait dans l'espèce entière? Non; la nature humaine est complète en chaque individu. Le penchant le plus décidé à l'indifférence, à la crédulité, ne produit ni une incrédulité ni une indifférence perpétuelle, ni même une prédominance continue de l'un ou de l'autre de ces penchants. Oubliez ces caractères idéaux que l'artiste expose sur sa scène, consultez l'expérience : l'indifférent se passionne, l'esprit crédule a douté peut-être de l'évidence ; tel ami de la nouveauté se dément un jour en faveur d'un vieil abus. Dans une même âme il y a donc place pour des penchants contraires, et l'on peut dire que l'histoire bien faite d'un seul homme serait en abrégé l'histoire entière de l'humanité.

Non-seulement tous les penchants humains sont en chacun de nous, mais tous sont bons de leur nature, et il n'en est pas un seul qui, sagement dirigé, ne donne de bons résultats.

Il en est de nos penchants comme de la sensibilité tout entière. Il s'agit de les gouverner, non de les abolir; mais tout est perdu si nous ne les dirigeons pas. Aveugles et tyranniques de leur nature, ils grandissent et se fortifient de chacune de nos faiblesses, entament et détruisent par degrés notre liberté, et nous réduisent avec le temps à cet état machinal dans lequel périssent toute énergie, toute dignité personnelle, tout sentiment comme tout amour du bien, et jusqu'au désir même d'un état meilleur.

Que dire de certains phrénologues, pour qui les circonvolutions de la masse encéphalique, siéges et organes de nos penchants, sont la suprême raison de toute la conduite humaine? Oracles infaillibles qui ne s'exposent pas à prédire l'avenir ; mais qui absolvent, après coup, comme autant de victimes d'une fatalité invincible, les assassins et les parricides! On trouvera ailleurs (voy. Gall) ce qu'il faut penser des hypothèses phrénologiques ; contentons-nous de rappeler ici que nul penchant primitif n'est invincible. Au début de tous les criminels que trouve-t-on? Une première faiblesse, un funeste engagement que l'on pouvait éviter et qui a tout perdu. Socrate, le plus vertueux des hommes, était né avec les penchants les plus vicieux, et lorsque, au sortir d'une expiation salutaire, quelqu'une de ces prétendues victimes de la fatalité se réhabilite par une conduite honorable, ne dément-elle pas la théorie qui l'absout, et ne prouve-t-elle pas qu'une volonté énergique triomphe des penchants les plus impérieux?

Pourtant ce fatalisme phrénologique nous semble moins révoltant qu'une autre doctrine contemporaine qui prétend établir la légitimité de tous nos penchants : « La morale est un piége, dit Charles Fourier ; suivez l'attrait du plaisir, obéissez au penchant qui vous mène, le devoir vient des hommes, nos penchants viennent de Dieu. » Rien de plus connu que cette morale phalanstérienne : voilà plus de vingt-deux siècles qu'Aristippe, le courtisan décrié des tyrans de Sicile, l'annonçait à la Grèce païenne qui la répudia. Voy. Cyrénaïques, Saint-simonisme.

On trouvera dans les ouvrages de Platon et principalement dans *le Phèdre* et dans *la République*, des vues profondes sur la nature de nos penchants, et sur leurs rapports avec nos facultés intellectuelles et morales. On consultera encore avec fruit la *Recherche de la vérité* de Malebranche. Les Écossais ont connu les penchants sans les énumérer, sans les classer. Les médecins de l'école phrénologique en ont donné des classifications arbitraires ou hypothétiques, qui sont à refaire en grande partie. D. H.

PENSÉE, voy. Intelligence.

PERCEPTION, voy. Sens.

PERFECTIBILITÉ, voy. Destinée humaine.

PERFECTION. Être parfait, c'est ne manquer de rien. Telle est la signification la plus générale

de ce mot. Mais il y a deux sortes de perfection : l'une est relative, l'autre est absolue.

L'être doué de la perfection relative réunit en lui toutes les qualités de son espèce et les possède au plus haut degré possible. Platon imagine un juste qui surpasse en justice Aristide et Socrate ; Cicéron trace le portrait d'un orateur plus accompli que Démosthène et que lui-même. L'orateur de Cicéron est le parfait orateur, le juste de Platon est le juste parfait. Sous un autre nom, qu'est-ce que cette perfection? L'idéal d'un genre. Or, cet idéal n'implique qu'une perfection relative, autrement dit, une perfection bornée, qui équivaut à l'absence de la vraie perfection.

Pour vous faire une idée de l'absolue perfection, examinez ce que la raison vous oblige de concevoir à propos de chacune de vos perceptions. La conscience vous révèle votre existence fugitive et empruntée ; aussitôt vous concevez l'idée d'un être absolu et éternel. La conscience vous apprend que vous êtes une cause, limitée dans sa puissance ; la raison vous élève jusqu'à une cause première et toute-puissante qui a produit toutes choses. Il en est de même de l'intelligence infinie. Maintenant, accumulez en un seul être ces suprêmes attributs dont la nature humaine vous a suggéré l'idée, ce n'est pas encore là l'être absolument parfait. Ajoutez à tout ce qui précède, non des milliers d'attributs, non pas même des milliers d'attributs infinis, mais, ce qui accable la raison contrainte de l'avouer, une infinité d'attributs infinis, voilà l'être à qui rien ne manque, voilà l'être absolument parfait.

Cet être parfait, qu'est-il, sinon Dieu? Descartes est le premier qui appelle Dieu de son vrai nom, l'être parfait, et c'est sur l'idée de l'absolue perfection qu'il fonde ses plus belles preuves de l'existence divine. Voy. IDÉAL et INFINI. D. H.

PÉRIANDRE, tyran de Corinthe et fils de Cypselus, succéda à son père dans l'exercice du pouvoir absolu, en 585, selon quelques chronologistes, et selon quelques autres en 533 avant notre ère. On voit difficilement pourquoi il est compté quelquefois parmi les sept sages de la Grèce, si ce n'est à cause de la protection qu'il a accordée aux arts et aux sciences : car rien n'est plus éloigné de la sagesse que sa conduite et ses maximes. A part les premières années qui suivirent son avénement au trône, et pendant lesquelles il gouverna avec assez de justice et de modération, son règne ne nous offre qu'un tissu de crimes et d'horreurs. Ayant reçu, dit-on, de Thrasybule, tyran de Milet, le même conseil que Tarquin donna à son fils, et sous une forme tout à fait semblable, il se défit par l'exil ou par la mort des citoyens les plus considérables de Corinthe. Dans une autre occasion il dépouille de leurs bijoux et de leurs ornements les femmes de ses sujets pour s'acquitter du vœu qu'il avait fait d'élever à Jupiter une statue d'or. Il avait épousé une femme qu'il adorait, et fille d'un roi comme lui ; il la tue d'un coup de pied dans un accès de colère, puis il chasse de son palais son fils indigné du meurtre de sa mère, et défend, sous les peines les plus sévères, qu'on lui offre un asile. Non content d'étendre sa colère sur le fils de sa victime et le sien, il poursuit aussi son père, il chasse Proclès du trône d'Épidaure. Ce fils, objet de ses persécutions, ayant trouvé la mort dans l'île de Corcyre, au lieu de l'hospitalité qu'il y cherchait, Périandre se vengea d'une manière atroce, sur cette malheureuse île, d'un crime qu'il avait en quelque sorte encouragé. Enfin, après quarante-huit ans de règne (Aristote, *Politique*, liv. V, ch. XII) et parvenu à un âge très avancé, il périt, à ce qu'assure Diogène Laërce, dans un guet-apens qu'il avait dressé contre un de ses ennemis. Les maximes de ce prétendu sage ne valent pas mieux que ses actions. Il disait que la prudence ne se découvre pas moins dans la prospérité que dans le malheur. Il pensait qu'on ne doit pas se faire scrupule de manquer à sa parole quand on a promis quelque chose de contraire à ses intérêts. Quelqu'un lui ayant demandé pourquoi il n'abdiquait pas la tyrannie : C'est, répondit-il, parce qu'il est moins dangereux de la garder. On lui attribue un recueil de deux mille sentences dont le temps n'a rien épargné. Quant aux deux lettres que Diogène Laërce nous a conservées sous son nom, elles sont évidemment apocryphes.

On peut consulter sur Périandre, outre les passages de Diogène Laërce que nous avons cités, la *Chronologie d'Hérodote* de Larcher, dans la 2e édition de sa traduction d'Hérodote, et les *Recherches sur les années de Périandre*, par La Nauze, dans le tome XIV des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*. Voy. les sept SAGES.

PÉRION (Joachim), né à Cormery, en Touraine, fit profession, en 1517, de suivre la règle de Saint-Benoît. Il vint ensuite à Paris achever ses études, et devint bientôt très-habile dans l'interprétation des écritures et des archives de la philosophie grecque. Hilarion de Coste prétend qu'il obtint le titre de professeur royal pour la philosophie grecque dans l'université de Paris ; mais, suivant le P. Niceron, c'est une qualité qu'il n'a jamais eue. De Thou enregistre sa mort à l'année 1559.

Ce qui n'est pas contesté, c'est que J. Périon jouissait d'une grande faveur dans l'université de Paris au moment où elle fut troublée par les nouveautés de Ramus. Il s'agissait de défendre l'autorité d'Aristote, compromise, d'un côté, par les excès de quelques-uns de ses partisans, et, de l'autre, par les déclamations de ses adversaires, l'inventeur et les prôneurs de la nouvelle dialectique. Périon fut chargé de répondre aux uns et aux autres, et de rétablir le bon ordre dans l'université, c'est-à-dire de réconcilier les esprits avec les traditions péripatéticiennes. Il s'acquitta de cette mission difficile avec autant de succès que de zèle. Puisqu'il ne nous est pas permis d'aborder ici les détails de cette controverse, nous nous efforcerons, du moins, de dresser un catalogue à peu près exact des ouvrages que Joachim Périon publia pour la défense d'Aristote. Les principaux de ces ouvrages, ceux qu'on peut considérer comme les manifestes de notre docteur, sont : *Pro Aristotele contra Ramum oratio ad cardinalem Bellaium*, in-8, Paris, 1543 ; — *Pro Ciceronis Oratore contra Petrum Ramum oratio*, in-8, Paris, 1547 ; — *de Dialectica libri tres*, in-8, Paris, Tiletan, 1544. C'est dans ce dernier traité qu'il attaque en règle la doctrine de Pierre Ramus. On en connaît un abrégé : *Epitome Dialecticæ J. Perionii a Cælio Secundo Curione artificiose collecta*, in-8, Bâle, Oporinus, 1551. Une des prétentions de Ramus était de faciliter, par une méthode plus simple et plus claire, l'étude, la logique, et il reprochait, à bon droit, aux interprètes d'Aristote un langage obscur, hérissé de mots barbares. Périon crut devoir rendre l'étude d'Aristote plus attrayante au moyen de traductions nouvelles, et, comme il s'exprimait d'une manière très-remarquable dans la langue de Cicéron, il entreprit de donner à la phrase courte et nerveuse du philosophe grec l'ampleur et l'harmonie de la diction latine. Nous donnerons le titre et la date de ces traductions ; elles furent tellement goûtées au XVIe siècle, qu'on les réimprima souvent : aussi nous épargnera-t-on de rechercher curieusement toutes les éditions qui en ont été faites. Les pre-

miers travaux de Périon eurent pour objet la morale d'Aristote ; il traduisit vers le même temps les deux traités qu'on appelait alors la *Petite* et la *Grande Morale*. Il nous suffira de citer : *Aristotelis de Moribus, quæ Ethica nominantur*, in-4, Paris, 1540 ; in-8, Bâle, 1542 ; in-4, Paris, 1548. Ensuite il s'occupa de la *Politique : Aristotelis de Republica, qui Politicorum dicuntur libri VIII*, in-8, Paris, Tiletan, 1543 ; in-8, Bâle, 1549. A la suite de cette traduction se placent deux opuscules qui ne sont pas sans intérêt : *Quid non conveniat inter L. Strobæum et J. Perionium in interpretatione Politicorum Aristotelis*, in-4, Paris, 1543 ; — *Joachimi Perionii Oratio in Lod. Strobœum qua ejus calumniis et convitiis respondit*, in-4, Paris, 1551. Après la *Morale* d'Aristote, Périon entreprit de traduire les principaux traités qui composent l'*Organon : Porphyrii institutiones quinque vocum ; — Aristotelis Categoriarum liber unus et de Interpretatione liber*, etc., in-8, Bâle, 1543. C'était un travail incomplet. Il y en eut des éditions nombreuses : nous désignerons celles de Paris, in-4, Buon, 1564 ; de Paris, Jean de Bordeaux, in-4, 1578 ; de Paris, Denis Dupré, in-4, 1536 ; de Paris, J. Dupuis, in-4, 1590. Il prit ensuite la *Physique : Aristotelis de natura libri VIII*, in-4, Paris, 1550, 1552, 1556, 1557, 1586 ; — *De ortu et interitu libri II*, in-4, Bâle, 1553 ; in-4, Paris, 1555, 1577 ; — *Aristotelis de Cœlo, Meteorologicorum, de Anima, Parva Naturalia*, in-8, Cologne, 1568 ; in-4, Paris, 1577. Il y avait eu déjà des éditions antérieures des divers traités qui composent ce dernier recueil. Enfin, il traduisit encore la *Métaphysique* et les *Topiques* d'Aristote : *Metaphysicorum libri*, in-4, Paris, 1558, 1568 ; — *Topicorum libri VIII*, in-4, Paris, 1559, 1564. Il faut reconnaître dans les traductions de Périon le mérite d'une latinité presque irréprochable ; mais il faut, d'autre part, accorder aux critiques qu'elles sont plus élégantes qu'exactes. La recherche de l'élégance, tel était le système pratiqué et recommandé par le nouveau traducteur d'Aristote.

Nous n'aurions pas bientôt achevé cette notice, si nous avions à citer tous les ouvrages publiés par Joachim Périon. Ce fut un des écrivains les plus laborieux et les plus féconds du XVIe siècle. Il s'occupa non pas seulement d'Aristote, mais de Platon, d'Aratus, des Pères grecs, et prit, en outre, une part très-active à la controverse théologique. Le plus célèbre de ses traités contre les protestants a pour titre : *Topicorum theologicorum libri II*, in-8, Paris, Richard, 1549 ; in-8, Cologne, Birckmann, 1559. C'est une apologie des dogmes catholiques contre les calvinistes, présentée sous une forme qui n'a rien de scolastique. B. H.

PÉRIPATÉTICIENNE (Philosophie). La philosophie péripatéticienne est la doctrine d'Aristote considérée dans sa méthode, dans ses principes essentiels, dans les conséquences tirées de ces principes au moyen de cette méthode par rapport à la nature, à l'homme et à Dieu, et enfin dans l'influence que cette grande et puissante doctrine a exercée sur les écoles et sur les systèmes qui en ont reçu l'empreinte.

L'aristotélisme est un système dont les parties sont groupées autour d'une double théorie, la théorie de la science et de l'être, qui est comme la clef de voûte de l'édifice. Nous exposerons d'abord cette double théorie sans l'intelligence de laquelle le reste du système ne saurait être bien compris. C'est pour n'avoir pas assez étudié et approfondi les conceptions fondamentales d'Aristote et le rapport de ses doctrines particulières avec ces conceptions, que l'on a souvent donné des expositions inexactes et d'injustes appréciations de sa philosophie.

La double théorie de la science et de l'être se rencontre tantôt développée, tantôt seulement rappelée dans la plupart des ouvrages d'Aristote. Cependant il faut surtout la chercher dans les *Derniers Analytiques*, dans le *Traité de l'Ame* et dans la *Métaphysique*.

Aristote s'est appliqué avec une rare insistance à déterminer l'essence, la méthode, l'objet tant de la science en général que des sciences particulières. Il a aussi tenté — entreprise très-difficile à son époque — de classer les sciences en marquant les caractères qui les distinguent de la science du général ou philosophie première. Il a sans doute quelquefois varié sur chacun de ces points ; mais quand on l'étudie de près, on découvre des vues constantes qui fixent et concilient plus ou moins les incertitudes et les apparentes contradictions.

D'après lui, le premier caractère de la science, c'est qu'elle diffère profondément de la simple expérience. A celle-ci la sensation, l'imagination et la mémoire suffisent. Tout le monde en est capable ; les ouvriers, les manœuvres l'acquièrent et la possèdent. Mais l'expérience reste toujours au-dessous de l'art et de la science. Que sait-elle, en effet ? Elle sait que tel remède, par exemple, a guéri Callias : elle ignore si ce remède guérira toujours le même mal ; elle ignore le pourquoi de la guérison ; elle est impuissante à démontrer ce qu'elle affirme. De là vient l'infériorité des ouvriers et des manœuvres. La supériorité de l'art et encore plus celle de la science consiste à pouvoir tout ce qui est interdit à l'expérience. La science sait que tel remède guérira toutes les maladies semblables, — pourquoi il les guérira et enfin elle est en mesure de démontrer ce pourquoi. Ainsi la science connaît le général, la cause et la preuve, tandis que l'expérience ne connaît que le particulier et ne saisit ni la cause ni la preuve.

Malgré la netteté de cette doctrine, on a cru longtemps que la philosophie d'Aristote était surtout expérimentale et s'opposait par là à la philosophie essentiellement rationnelle de son maître Platon. On change d'opinion quand on recherche avec soin quels sont, dans le péripatétisme, le rôle de la sensation d'un côté, celui du raisonnement et de la raison de l'autre.

On ne peut nier qu'Aristote n'attribue à la sensation une part considérable dans l'acquisition de la science. A ses yeux, toute connaissance commence par la sensation. Sans la sensation, sans la connaissance du particulier, aucune expérience n'est fondée, aucune science n'est possible. Il va bien plus loin encore : il dit qu'avec un sens de moins, on aurait une science de moins. Enfin, on connaît cette phrase célèbre qu'avant la sensation, l'âme est comme une tablette de cire sur laquelle il n'y aurait aucun caractère de tracé. Mais ce n'est là qu'une face de la pensée d'Aristote. Il y en a une autre qui est le complément nécessaire de ces propositions, et en atténue la portée en apparence exclusive. Notre philosophe soutient que la sensation n'est qu'un rapport entre l'objet sentant et l'objet senti. Elle dépend tellement du sujet et de ses organes que le sujet n'existant plus, la sensation disparaît. Il est curieux de noter dans la psychologie aristotélique des expressions comme celle-ci : pas d'organe olfactif, pas d'odeur. Ce qui est affirmé si fortement de l'odeur, l'est aussi, quoique d'une façon moins explicite, des autres sens. Le sensible, dit Aristote, n'est pas connu ; il ne peut l'être. En un mot, la sensation n'est pas

objet de science ; elle n'est pas scientifique. — C'est presque le langage de l'idéaliste Berkeley et de son récent disciple Huxley.

Ce rôle tantôt négatif, tantôt positif de la sensation s'explique par les idées d'Aristote sur la démonstration et sur la raison.

La science se distingue de la simple connaissance expérimentale en ceci qu'elle fournit la preuve de ce qu'elle avance. La preuve se fait par la démonstration, c'est-à-dire par le raisonnement dont la forme est le syllogisme. Il y a deux sortes de raisonnement, le déductif qui va du général au particulier, et l'inductif qui réunit tous les cas particuliers et en compose un principe général. Or ces faits particuliers que rassemble l'induction, c'est la sensation qui les recueille ; puis la mémoire les retient, aidée de l'imagination qui les représente. D'où il résulte que c'est la sensation qui donne les éléments des principes, de ces principes sur lesquels s'appuie la déduction dans toutes les sciences.

Mais ces éléments ne sont que la matière des principes. Reçus par la raison passive, ils resteraient à l'état de simple possibilité et demeureraient inféconds si une raison supérieure, la raison active, ne leur imprimait le caractère général, la forme qui les rend scientifiques. En réalité donc, les principes quoiqu'ils supposent la sensation et en tirent l'élément particulier qui leur sert de matière, les principes sont l'œuvre de la raison active.

Ce n'est pas tout. Chaque science particulière a ses principes d'où elle déduit des conséquences. Mais il y a des principes qui dominent toutes les sciences et les principes de toutes les sciences. On les nomme axiomes, et Aristote leur donne expressément ce nom. Ces axiomes sont supposés par les principes des sciences particulières, lesquels sont par là hypothétiques. Au contraire, les axiomes ne supposent rien au-dessus d'eux : comme Platon, Aristote les nomme *anhypothétiques*. Il ajoute qu'on y arrive sans syllogisme ni déductif ni inductif. C'est ce que nous appelons les vérités évidentes ou *a priori*. Aristote en établit l'existence dans plusieurs textes très-importants des *Analytiques*, de la *Métaphysique*, de la *Morale à Nicomaque*, etc. Il est regrettable qu'il n'ait pas essayé d'en dresser la liste. Mais il en est un auquel il attache la plus haute importance et qui lui paraît avec raison être la condition fondamentale de toute science et le terme de toute démonstration, puisqu'il est impossible de tout démontrer : c'est le principe de contradiction qu'il exprime ainsi : on ne peut pas affirmer les deux qualités contraires d'un même sujet, au même instant et au même point de vue. C'est le plus certain des principes, c'est à lui que se ramènent toutes les démonstrations ; il est le principe de tous les autres axiomes. (*Métaph.*, III, 2, et IV, 3.) En s'appuyant sur ce principe, Aristote a victorieusement réfuté les sophistes et les philosophies qui les avaient préparés, notamment la doctrine d'Héraclite et de Cratyle.

On le voit, les principes suprêmes et les principes inférieurs particuliers à chaque science sont la base même de la science. Les uns et les autres sont, quoique différemment, l'œuvre de la raison active.

Qu'est-ce donc que cette raison qui donne la forme aux sensations et, avec cette matière, constitue des principes supérieurs à toute matière et à toute sensation?

Aristote n'admet ni la réminiscence platonicienne ni l'idée innée des modernes, même en comprenant celle-ci comme le fruit de la raison excitée par la sensation. L'homme, pour lui, ne naît pas doué de raison. La raison naît dans l'homme ultérieurement, dans un âge assez avancé. D'abord, la sensation seule a lieu ; il en résulte l'état sensible, et une représentation sensible fixée par le souvenir ; par le souvenir se produisent les distinctions entre les représentations, et de la répétition fréquente du souvenir se forme l'expérience. Cette expérience, condition de la science, n'est pas encore la science, c'est-à-dire la pensée du général. Pourquoi ? Parce que la sensation est le résultat d'une excitation corporelle, tandis que la pensée du général est en quelque façon dans l'âme. Or, dans l'âme même, il y a une partie sensible et une partie rationnelle. Le sensible qui pénètre dans l'âme y demeure passif. En tant que le sensible est dans l'âme — comme matière future du général — il y reste à l'état de pure possibilité, du moins dans l'individu. C'est déjà plus que l'expérience et que la sensation, mais ce n'est encore qu'une raison virtuelle et passive, une raison qui sera mais qui n'est pas. Quand sera-t-elle réellement? Quand passera-t-elle à l'acte? Lorsque la raison active viendra l'éclairer. La sensation naît, répétons-le, d'une excitation subie par le corps ; la science du général naît d'une action produite sur l'âme, sur la raison passive de l'âme par la survenue plus ou moins tardive de la raison active. Celle-ci séparée de l'âme, immuable, impassible, sans mélange, éternellement en acte, n'est autre chose que la raison divine elle-même, immortelle, éternelle. Elle ne participe en rien de l'activité du corps ; elle vient dans l'homme du dehors, et comme par la fenêtre (θύραθεν). C'est elle qui meut en nous la raison passive, lui donne la réalité, l'action ; or cette action c'est la science du général, des principes, des causes. En Dieu, cette raison est toujours en acte ; elle pense sans le secours de la sensation, sans matière, sans expérience, sans intermittences, sans défaillance. Dans l'homme, elle suppose la sensation, la matière, l'expérience ; elle n'agit que par intervalles, par éclairs.

Cette théorie de la raison constitue, chez Aristote, une logique générale qu'il n'a pas didactiquement séparée de la logique démonstrative et syllogistique, mais qui, en fait, s'en distingue par des traits profonds.

La raison active est l'instrument de la philosophie première. Celle-ci est la science de l'être en tant qu'être. Elle est, par excellence, la science théorétique ; elle se confond avec la théologie ou science de l'être immuable ; elle fournit aux sciences théorétiques inférieures ou secondes, la physique et l'éthique, la connaissance des principes et celle des causes. Mais Dieu passe pour être la cause et le principe de toutes choses. Dieu seul donc, Dieu surtout du moins, possède une telle science. Ainsi la philosophie première est à la fois la science la plus scientifique et la science la plus divine.

La science de l'être en tant qu'être ou philosophie première est donc la science des premiers principes et des premières causes ; car il est évident qu'il n'y a qu'une seule science pour l'étude des axiomes et pour celle de l'être ou de l'essence, et que cette science est celle du philosophe. C'est à elle qu'a été donné sinon par Aristote lui-même, du moins sans doute par un de ses disciples immédiats, le nom de *métaphysique*, qu'elle a depuis conservé.

Mais la métaphysique étudie surtout les causes de l'être en tant qu'être. Quelles sont ces causes et combien y en a-t-il? Ces questions sont les plus hautes qu'Aristote se soit posées. Les réponses qu'il y a faites composent la partie essentielle de toute sa philosophie.

En présence d'un être, l'expérience dit : cela est; mais la science seule, instruite par la raison, dit quelles sont les causes de cet être. Et, dans la recherche des causes, il est impossible d'aller à l'infini; il faut s'arrêter (c'est là pour Aristote un axiome), sans quoi on ne saisirait jamais la cause, et il n'y aurait ni science, ni démonstration.

Par rapport à tout être, la science compte quatre causes :

D'abord, la matière ou le sujet. C'est ce dans quoi se fait la production; c'est ce qui, dans le changement, passe d'un contraire à l'autre. L'airain devient la statue; devenu statue, c'est encore de l'airain. Voilà la matière. — Au fond, Aristote établit l'existence d'une matière, support des qualités, par une application du principe des substances; mais il ne pose pas expressément ce principe comme une des lois de la raison.

La seconde cause, selon Aristote, c'est la forme. La forme est la manière d'être du sujet. La statue est la forme de l'airain. La forme est telle ou telle qualité; elle est bien plus l'ensemble des qualités qui font qu'un être est ce qu'il est et constituent son essence, sa nature. Quand on veut exprimer la nature d'un être on ne dit pas qu'il est blanc ou chaud; on dit que c'est un homme ou un Dieu. — Aristote s'appuie ici sur le principe de l'essence, en vertu duquel tout être est caractérisé et défini par l'ensemble de ses qualités essentielles.

La troisième cause est la cause motrice, le principe du mouvement qui fait passer la matière ou le sujet d'un état à un autre, d'une qualité à une autre. Quand l'airain devient statue, l'artiste est la cause motrice de ce changement. — C'est évidemment par application du principe de causalité qu'Aristote pose l'existence nécessaire de la cause motrice.

La quatrième cause est la fin ou le but du changement, et cette fin, c'est toujours, au point de vue particulier, le bien de l'être que l'on considère, et au point de vue général, le bien lui-même, le bien en soi, éternel, immuable. — C'est ici une application, l'application la plus haute du principe des causes finales, transmis à Aristote par Socrate et Platon et revêtu par Aristote de sa forme scientifique : Rien ne se fait en vain; tout est en vue du bien.

Selon sa méthode, Aristote fonde sa théorie des quatre causes non-seulement sur la raison et sur l'évidence, mais encore sur l'examen approfondi de toutes les doctrines de ses prédécesseurs. Il constate que ceux-ci ont tous admis soit une, soit plusieurs de ces quatre causes; et que s'ils se sont trompés, c'est surtout pour en avoir méconnu une ou plusieurs.

Mais, d'après lui, on ne comprend bien chacune des quatre causes qu'en les étudiant d'abord en elles-mêmes, puis dans leurs rapports réciproques.

La matière prise en soi, isolément, n'est ni ceci ni cela; elle n'est aucun corps percevable; elle n'est qu'un non-être, un rien qui ne peut être connu et qui n'est le contraire de rien. Bref, elle n'a aucune réalité. — Cela est vrai, et en langage moderne cela signifie que ce qui n'a aucune qualité, aucune détermination, n'existe pas. La matière abstraite n'a donc que des caractères négatifs.

Mais tout être réel a une matière et, dans la réalité, la matière a des caractères positifs. La matière sensible, percevable aux sens est déjà déterminée et prédisposée à de nouvelles déterminations. Le bois, l'airain, sont déjà du bois et de l'airain et susceptibles, par le mouvement, de devenir lit ou statue. La matière est donc une possibilité de devenir ceci ou cela : elle est en puissance ceci ou cela, l'étoffe de la forme future. En tant que possibilité de devenir ceci ou cela, elle est puissance simplement, tandis que la forme est l'être réalisé, l'être en acte. — Cette opposition de la puissance et de l'acte est le dernier fond métaphysique du péripatétisme.

La matière est donc quelque chose de positif en tant qu'elle est un sujet déjà revêtu d'une forme et pouvant en revêtir une autre. Elle est, en second lieu, quelque chose de positif en tant que principe de multiplicité et chose numérable. Chaque être, en effet, a sa matière à lui : autant d'êtres, autant de matières individuelles. Enfin, elle est principe de diversité, même à ne la considérer que dans un seul être. Par exemple : l'homme sera musicien, mais il ne l'est pas encore. En ce moment, il est le non-musicien. Le non-musicien n'est pas une matière sans forme, puisque c'est déjà un homme. Mais cet homme non-musicien est une matière encore *privée* de la qualité de musicien. Cette matière est donc la *privation* de la qualité de musicien. A ce point de vue, la matière est non-seulement possibilité, elle est encore *privation*. Aussi Aristote compte-t-il en certains endroits trois principes, la matière, la privation et la forme. Mais c'est surtout à la matière qu'il rapporte la privation.

L'idée de matière s'éclaircit davantage si l'on rapproche plus étroitement la matière de la forme.

La forme c'est l'essence même de l'être. Cependant, sans matière, point d'être. Mais le mot être a plusieurs sens. Or parmi les nombreuses conceptions de l'être, la principale est la conception de l'être premier. La substance doit être le sujet premier. Les autres choses ne sont appelées des êtres que parce qu'elles sont ou des qualités ou des quantités de l'être premier, ou des modifications de cet être, ou quelque autre attribut de ce genre. Et ces choses n'ont le caractère de l'être que parce qu'il y a sous chacune d'elles un être, un sujet déterminé. C'est ce sujet déterminé qui est la substance.

Mais, en dernière analyse, qu'est-ce donc que la substance ou sujet premier? En un sens, c'est la matière; en un autre sens, c'est la forme ou l'essence; en un troisième sens, c'est l'ensemble de la matière et de la forme. Cependant, comme la matière est ce qui n'a aucun attribut; comme la forme suppose la matière, la substance paraît être l'ensemble de la matière et de la forme.

Aristote ne s'en tient pas à cette définition de la substance qui est la vraie. En certains endroits, il affirme que la substance est surtout la forme ou l'essence. Bien plus, il y a, dans sa doctrine, au moins un être, Dieu, qui est une forme, une essence sans matière, une pensée sous laquelle on ne trouve pas de sujet pensant.

Chaque être tend à réaliser toute sa forme essentielle, qui est sa fin et son bien; il y tend par l'action qui réalise ses caractères propres et les fait passer à l'acte (ἐνέργεια). L'être passé à l'acte tout entier est une entéléchie (ἐντελέχεια). L'entéléchie, c'est la forme achevée, le bien et la fin de l'être.

Les êtres imparfaits passent à l'acte par le changement, qui suppose une matière passant de tel état en puissance à tel état en acte. Mais l'être parfait n'a point à passer à l'acte : parfait, il est toujours réalisé tout entier, toujours tout entier en acte, possédant toujours sa forme tout entière. Ainsi il ne change pas, car ce serait aller du meilleur au pire. Il n'y a donc pas en lui de matière, puisque la matière n'est que le sujet du changement. Étant toujours en acte, il n'est jamais rien en puissance; il n'y a donc en lui aucune possibilité, par conséquent aucune

matière, puisque la possibilité n'est que la matière. Tel est Dieu : Dieu est donc sans matière.

Est-ce à dire qu'il soit sans substance? Dieu est vivant, dit Aristote ; c'est un animal éternel et parfait. Aristote ne dit pas, comme Platon, que Dieu a une âme, parce que selon lui l'âme ne va pas sans un corps dont elle est l'entéléchie première. N'ayant pas de corps, Dieu n'a pas d'âme. Mais c'est un esprit, une intelligence (νοῦς). Dans sa fameuse formule : « la pensée est la pensée de la pensée, » Aristote efface trop la substance : on la verrait mieux s'il avait dit : Dieu est un esprit qui pense sa pensée. On ne peut dire cependant que ce Dieu soit un attribut sans substance, puisque c'est un animal vivant. Il faut reconnaître que, chez Aristote, la forme parfaite, l'essence en acte est à la fois substance et forme. On regrette toutefois qu'il n'ait pas assez insisté sur la substance en Dieu.

Tout être tend à la perfection de l'acte ; il tend donc à ressembler autant que possible à Dieu. Dieu est ainsi le bien et la fin de l'univers. C'est comme cause finale qu'il meut le monde. A Dieu sont suspendus, par le désir du bien, le ciel et toute la nature. Cause finale, Dieu est aussi cause motrice. Ainsi la théorie métaphysique des quatre causes aboutit à Dieu. La science de l'être se confond avec la théologie ; l'une et l'autre tiennent à la physique dont elles sont l'explication et le fond.

La physique est la science des êtres soumis au changement par le mouvement ; elle s'oppose ainsi à la théologie ou philosophie première qui est la science de l'être immuable et immobile.

Mais la physique est générale ou particulière. En tant que générale, elle relève surtout de la raison et de la philosophie première ; en tant que particulière, elle a pour instrument de connaissance l'incertaine opinion et traite non de ce qui arrive toujours, mais de ce qui arrive ordinairement. Cependant, générale ou particulière, elle est gouvernée jusque dans les détails par la théorie des quatre principes, comme le montrent les deux théories principales qu'elle comprend : celle du mouvement et celle de la nature que nous allons esquisser et auxquelles nous joindrons l'explication du monde chez Aristote par le rôle des éléments.

Le mouvement a lieu de quatre manières : 1° quant à la substance, c'est la génération ; 2° quant à la qualité, c'est l'altération ; 3° quant à la quantité, c'est l'accroissement ou le décroissement ; 4° quant au lieu, c'est la translation. Dans chacun de ces cas, le changement s'opère toujours d'un contraire à son contraire, et de ce qui est possible à ce qui va être actuel, en acte. Pendant que le mouvement s'accomplit, le mobile n'étant pas encore arrivé à l'acte, reste possible ; cependant puisqu'il s'approche de l'acte, il est jusqu'à un certain point réalisé, actualisé. La maison en construction, est une maison possible, point encore réalisée, mais de plus en plus actuelle. De là cette définition du mouvement, claire et vraie quand on la comprend : « le mouvement est l'actualité du possible en tant que (encore) possible. »

On voit déjà que cette conception profonde du mouvement se rattache étroitement à la théorie de la puissance et de l'acte et, par conséquent, à celle de la matière, de la forme, de la fin et du moteur. Ce lien devient plus évident dès qu'on étudie l'idée qu'Aristote s'est formée de la nature.

La nature en général n'est rien, n'existe pas ; l'universel n'existe que logiquement ; c'est là un principe fondamental du péripatétisme. Or, la nature est avant tout une cause de mouvement dans un être qui est ce qu'il est en lui-même et non accidentellement. D'où il suit que la nature est, premièrement, la cause motrice individuelle dans chaque être.

Maintenant, est-elle matière ou forme ? La nature est d'abord cette matière brute, impuissante par elle-même à changer dont sont faits les êtres naturels. A un autre point de vue, la nature est la réalisation de la forme et de la matière, la matière n'étant rien sans la forme, ni la forme sans la matière. Cependant, dans cette union, c'est la forme qui détermine la nature de l'être, car la nature d'un être se définit par sa forme, par son essence.

Enfin, la nature est le but, la fin des êtres, ce qu'est un être quand, par son entier développement, il est devenu une substance en acte, une entéléchie, par exemple un cheval, un homme.

Ainsi la nature de chaque être est l'ensemble des quatre principes.

Tout corps composé a pour éléments : 1° la matière indéterminée, qui n'est tel corps qu'en puissance ; 2° les modes contraires de la qualité ; 3° le feu, l'eau, l'air et la terre, corps simples et premiers. Les contraires qui, en s'imposant comme forme à la matière indéterminée, constituent les corps simples, sont le chaud et le froid d'une part, le sec et l'humide de l'autre. Leur union deux à deux forme quatre combinaisons : le chaud et le sec produisent le feu ; le chaud et l'humide, l'air ; le froid et l'humide, l'eau ; le froid et le sec, la terre.

Le feu, l'air, l'eau et la terre ne proviennent pas d'un élément antérieur. Ce sont des êtres naturels qui ont en eux-mêmes le principe de leur existence. Ils ne naissent pas ; ils sont. Mais ils se tranforment les uns dans les autres. Comment ? Les uns sont actifs, les autres passifs. Le chaud et le froid sont actifs : ils donnent la forme au sec et à l'humide qui jouent le rôle de matière. Actifs, le chaud et le froid sont principes de mouvement, et cela en vertu de leur nature. Ils altèrent et ils transforment.

Cette même nature active est aussi un principe de translation dans l'espace. Les corps simples tendent par eux-mêmes, sans que rien les porte, pourvu seulement que rien ne les arrête, vers le lieu qui leur est propre. La terre, devenue feu, monte ; le feu, devenu terre, descend.

Ainsi la nature des corps simples est en eux forme et cause de mouvement. Cette nature est essence ; elle n'est pas digne du nom d'âme. La forme qui est moteur et âme n'appartient qu'aux êtres animés.

Chez ceux-ci, la grande théorie péripatéticienne apparaît plus profonde et plus précise encore. La physiologie d'Aristote n'est qu'un prolongement de sa physique : il ne l'en distingue pas, de même qu'il ne distingue pas sa psychologie de sa physiologie.

L'être animé se distingue de l'être inanimé parce qu'il vit. Pour qu'un être vive, il suffit qu'il ait une seule des choses suivantes : l'intelligence, la sensibilité, le mouvement de locomotion, et le mouvement de nutrition et de reproduction.

Les plantes sont vivantes par cela qu'elles semblent avoir une force d'accroissement et de reproduction. Elles ne sentent pas : partout, n'ayant ni crainte ni désir, elles sont immobiles dans l'espace. Les plantes se nourrissent. Le feu contribue avec les éléments à leur accroissement ; mais la cause de la nutrition est en elles une âme, l'âme végétative : elles n'ont que celle-là.

La nutrition a pour fin la reproduction. Les sexes se montrent dans le règne végétal et sont réunis sur la même tige : chaque plante suffit à sa graine. Cependant, quoique la plante ait une âme, sa forme ne possède pas l'unité parfaite. Elle vit quand on l'a divisée, comme si elle avait plusieurs âmes, au moins en puissance. Quelquefois les plantes naissent de la boue, ou du limon, ou sur une autre plante, comme la glu. La nature fait naître une plante en acte d'une plante en puissance. Mais elle n'a pas commencé un certain jour à les créer ; le monde est éternel et sera toujours tel qu'il est. — Ainsi Aristote professe non-seulement la fixité des espèces végétales, mais même, ce qui est contraire à toute science, leur éternité.

Sa doctrine sur les animaux répète, en la prolongeant, sa théorie des plantes.

La cause de tout corps vivant, c'est l'âme qui donne au corps la forme, l'essence, l'unité, la vie. Elle est l'entéléchie d'un corps naturel capable de vivre. Elle est la fin du corps qui tend vers elle comme le mobile vers le terme du mouvement.

L'animal a l'âme végétative qui est la cause de la nutrition et de la reproduction. L'âme végétative est en puissance dans le germe : le mâle, en s'unissant à la femelle, fait faire au germe un premier pas vers l'acte. Cependant le fœtus, que nourrit l'âme de la mère, n'est encore qu'en puissance. L'animal n'a la vie en acte que quand il vit séparé, de sa vie propre. Tel animal particulier naît toujours d'un animal particulier, le cheval d'un cheval, un homme d'un homme. — Ce qui produit appartient bien au genre et à l'espèce ; mais c'est en tant qu'espèce qu'il produit. — Ainsi Aristote professe la fixité des genres et des espèces dans le règne animal : il en affirme même l'éternité, parce que, dit-il, pour produire un cheval, il faut un cheval préexistant en acte.

Tout animal, avec la nutrition, a la sensibilité : sentir, c'est être en acte ; mais c'est en même temps pâtir et être mû. Le moteur, c'est l'objet senti sans lequel la sensibilité reste en puissance. L'objet senti est agent et moteur par rapport au sujet sensible : il le meut par un intermédiaire, la chair pour le toucher, l'air et l'eau pour les autres sens. L'être sensible tient la sensibilité de l'être qui l'engendre. L'imagination, la mémoire, le plaisir et la peine, l'appétit, le désir, la passion, appartiennent à l'âme sensitive.

La cause du mouvement et du repos dans les êtres qui se déplacent, c'est l'âme. L'âme est donc le principe de la locomotion. Mais c'est à la fois dans l'intelligence et dans l'appétit qu'il faut chercher le principe moteur de l'animal, si toutefois l'on admet que l'imagination soit une sorte de pensée intellectuelle ; car dans les animaux inférieurs à l'homme, c'est l'imagination qui remplace l'intelligence et le raisonnement.

Ainsi l'animal a trois puissances, ou trois âmes formant une seule essence : la nutrition, la sensibilité et la locomotion.

L'âme de l'homme comprend ces trois puissances : mais, de plus, elle est l'âme raisonnable. L'âme raisonnable a deux puissances : la puissance scientifique dont l'objet existe nécessairement ; la puissance délibérative ou logistique dont l'objet est contingent.

Dans la partie scientifique de l'âme sont l'intellect pur et la science qui ont un commun objet : l'éternel. L'intellect pur contemple son objet directement ; la science ne l'atteint que par la démonstration.

La partie délibérative ou logistique connaît les choses qui peuvent être ou n'être pas ; que nous pouvons faire ou ne pas faire. Ces objets composent le domaine de l'opinion qui est tantôt vraie tantôt fausse. A la partie logistique se rattache le syllogisme dialectique qui est le syllogisme du vraisemblable ou du contingent. La réminiscence appartient aussi à la partie délibérative.

L'intellect pur a toujours pour objet le général. L'intellect est pratique quand il raisonne, d'après l'opinion, en vue d'un bien réel ou apparent, mais d'un bien qui est à faire et qui pourrait n'être pas fait.

A l'intellect pratique Aristote rattache la volonté. L'acte le plus volontaire de l'âme c'est la détermination, ou choix, ou préférence raisonnée. La détermination se définit par la pensée et par l'appétit. La détermination prise, la volonté meut. Quand la raison et la pensée ont choisi, c'est l'appétit qui meut ; mais l'appétit ne prend le nom de volonté que si la raison l'a d'abord éclairé. Sans cela, l'appétit peut mouvoir, mais reste purement sensitif, comme chez l'animal.

Toutes les puissances de l'homme autres que l'intellect pur et actif, forment l'âme de l'homme, la ψυχή. Celle-ci est la forme achevée du corps, l'entéléchie du corps. Elle n'est pas le corps, mais elle est quelque chose du corps, inséparable du corps, comme la forme de la matière, se développant avec le corps et destinée à mourir avec lui. — Au contraire, l'intellect pur et actif vient en nous du dehors. Il n'est attaché à aucun organe. Il semble être un autre genre d'âme, le seul qui puisse être séparé du reste de l'être, séparé et en acte, par essence, il n'est dans l'homme que comme une substance à part. Seul il survit au composé de la matière et de la forme ; seul il survit à la nature. Il est plus qu'humain ; il est divin.

Telle est, en ses traits essentiels, la psychologie d'Aristote, profonde et vigoureuse, à la fois établie sur l'observation et sur la métaphysique, et reproduisant dans toute son ampleur la théorie des quatre principes. Mais cette psychologie laisse deux regrets : l'âme, dont chacun de nous a conscience, n'y est pas assez distinguée du corps. Elle n'est pas le corps sans doute, mais elle semble trop n'être que l'un des éléments d'un composé ; elle périt quand ce composé se dissout. Où donc alors est la personne ? — Ensuite, la partie immortelle de l'homme, ce n'est plus l'homme : c'est la raison divine qui vient en nous du dehors et s'en retourne à son principe. Est-ce là l'immortalité personnelle, la seule qui satisfasse à l'idée de justice ?

Toute cette physique d'Aristote, qui comprend la physiologie, la psychologie et aussi l'astronomie, est la science de l'être en mouvement. C'est en partant du mouvement éternel d'un monde éternel qu'Aristote arrive à Dieu.

Le mouvement est éternel, comme le temps. Au mouvement éternel, il faut une cause éternelle. Si cette cause est mobile, ce moteur mobile exigera au-dessus de lui un autre moteur, et l'esprit ira de moteur mobile en moteur mobile à l'infini, ce qui ne se peut. Donc le premier moteur est immobile, et ce moteur c'est Dieu. Il meut l'univers au moyen d'un moteur intermédiaire, le premier ciel, l'éther, qui est le moteur mobile. Mais Dieu meut le monde uniquement à titre de cause finale. Il est le bien : tous les êtres le désirent et sont portés vers lui par ce désir. « Au bien sont suspendus le ciel et toute la nature, » dit Aristote dans un langage sublime. — Mais ce Dieu est-il cause efficiente ? Malheureusement non ; il meut le monde sans le connaître et sans savoir qu'il le

ment : il ne connaît, il ne pense que sa propre pensée, parce qu'à connaître ce qui lui est inférieur, il ne ferait que déchoir. On a beau admirer Aristote, on est forcé de regretter que son Dieu ne soit ni cause volontaire et consciente, ni bon de cette bonté qui se nomme la Providence.

Ainsi Dieu acte pur, bien suprême et comme tel cause finale et moteur immobile de l'univers est le commun sommet de la métaphysique, de la physique, de la psychologie d'Aristote. Il est aussi le sommet de sa logique : la raison divine, en effet, est le pouvoir qui saisit, par intuition immédiate, en Dieu l'être parfait et qui, dans l'homme, vient du dehors, en tant qu'intellect actif, rendre notre raison capable de saisir, elle aussi, l'être parfait et de concevoir le général, objet de la science. Mais outre cette logique essentielle, que nous avons esquissée en commençant, il y a chez Aristote une logique formelle, une analyse étendue et profonde des expressions de la science à tous ses degrés, depuis le mot, général ou particulier, jusqu'aux formes les plus complexes du raisonnement.

Le point de départ de cet immense travail est le *Traité des Catégories*. Par catégories, Aristote entend les modes les plus généraux de la pensée et de l'existence en tant qu'ils sont exprimés par un mot simple. Il en compte dix, savoir : la substance, la quantité, la qualité, le rapport, le lieu, le temps, la situation, l'avoir, l'agir, le pâtir. Il admet comme évident qu'il n'y en a que dix. Elles représentent la signification essentielle de tous les mots et, par conséquent, l'élément fondamental du discours.

Tout mot, quel qu'il soit, signifie plus ou moins une de ces dix choses. Le mot est ainsi matière première du discours. Mais le mot en lui-même n'est ni vrai ni faux. Ce qui est vrai ou faux, c'est la réunion des mots, en tant que, par cette réunion, ils affirment ou nient. Donc ce qui est vrai c'est une proposition qui réunit légitimement un sujet et un attribut. A ce point de vue, qui est celui du *Traité de l'Interprétation*, les vrais éléments de la proposition sont le substantif et le verbe. Il n'y a de vérité ou de fausseté que dans la proposition énonciative, c'est-à-dire, dans celle qui unit un substantif et un verbe. Les propositions sont générales ou particulières. De deux propositions dont l'une affirme et l'autre nie la même chose, au même point de vue, du même objet, l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse.

La proposition à son tour est l'élément du raisonnement, ou plutôt du syllogisme expression du raisonnement. Le raisonnement est de deux sortes : inductif et déductif. Il y a donc deux formes du syllogisme : la forme inductive et la forme déductive. Les formes du syllogisme sont étudiées dans les *Premiers Analytiques*.

On ne saurait ici présenter un résumé des *Analytiques*. Il faudrait tout dire ou ne donner qu'une sorte de table de chapitres. Il suffira de dire quelle est, d'après Aristote, la définition du syllogisme et les principales combinaisons que les propositions y affectent.

Aristote a défini le syllogisme : « Une énonciation dans laquelle certaines propositions étant posées, on en conclut nécessairement quelque autre proposition différente de celle-là, par cela seul qu'elles sont posées. » Aristote a examiné toutes les combinaisons possibles des trois propositions qui forment nécessairement le syllogisme. Les combinaisons concluantes sont quatorze en tout : il en a éliminé trente-quatre autres qui ne concluent pas. D'ailleurs, fidèle aux conceptions fondamentales de sa métaphysique, il y a rattaché même le syllogisme en disant que les propositions sont la *cause* de la conclusion. (Voy. les articles LOGIQUE et SYLLOGISME.)

Quoique Aristote ne l'ait pas cru et ne l'ait pas voulu, sa morale tient étroitement à sa métaphysique. En ce point, comme en tous les autres, il se rapproche de Platon au moment même où il pense s'en éloigner le plus.

En unissant la politique et la morale, Socrate et Platon avaient donné la supériorité à la morale. Pour Aristote, au contraire, la politique est la science suprême du souverain bien : la morale n'est qu'une partie de la politique ; mais du moins elle en est le commencement.

En morale, il cherche le fait. Il dit lui-même qu'il observe, analyse et décompose. Il déclare qu'en cette matière il faut se contenter d'une esquisse approximative et de conclusions telles que les fournissent des faits ordinaires. Et sa morale, en effet, ne serait qu'une théorie vraisemblable si, malgré lui, elle n'était relevée par sa métaphysique.

En morale, dit-il, il ne s'agit que du bien de l'homme, non du bien en soi et universel. Or, ce bien souverain est en nous-mêmes : c'est le bonheur. Par ce chemin, comment Aristote ne glisse-t-il pas jusqu'à la doctrine d'Épicure ? C'est qu'il est retenu par sa conception métaphysique de l'acte, que nous avons déjà expliquée. Chaque être du monde tend, par le désir, à réaliser toute la perfection qui est en lui en puissance, à devenir en acte toute son essence. L'acte est, pour chaque être, sa fin et son bien. Mais l'acte propre de l'homme, c'est l'activité raisonnable. Et comme l'acte d'un être, c'est sa vertu, le bonheur de l'homme, c'est la vertu. Il s'ensuit de là que le plaisir n'est pas le bonheur ; car il y a des plaisirs mauvais. Le vrai plaisir n'est pas la vertu : mais il en est le complément : c'est la fleur de l'acte. Et c'est pourquoi Dieu, dont la vie est l'acte immobile de la raison contemplative, goûte lui-même une volupté simple et pure. Ainsi la morale d'Aristote, d'abord expérimentale, redevient rationnelle et métaphysique.

Il en sera de même dans le détail de sa doctrine des vertus. La vertu est l'œuvre du libre arbitre. Elle dépend aussi des dispositions de l'agent : 1° il faut qu'il sache ce qu'il fait ; 2° qu'il le veuille ; 3° qu'il soit résolu à faire toujours ainsi. Ce n'est pas tout : il n'y a de vertu que celle qui est devenue habitude. Un seul acte moral n'est pas la vertu : « Une seule hirondelle ne fait pas le printemps, ni un seul beau jour. »

Mais quelle sera la définition de la vertu ? Où sera le criterium de la morale ? Dans l'homme, puisque la méthode expérimentale d'Aristote l'exige. Or l'expérience dit que la vertu est un juste milieu. Cependant, où sera le vrai milieu ? Toute moyenne est variable : elle est déterminée par l'expérience et peut être déplacée par une expérience contraire. Aristote sent ce défaut de sa théorie. A son principe du juste milieu il impose un principe supérieur : la droite raison. Mais cette droite raison, Aristote ne la définit pas. Il y supplée de son mieux par sa théorie des vertus intellectuelles auxquelles il subordonne les vertus morales. « C'est la sagesse ou la science, dit très-bien M. Paul Janet (*Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2° édit., t. I, p. 196), qui pour Platon était toute la vertu, et qui devient pour Aristote la première des vertus ; ainsi l'idéal de l'un finit par se confondre avec l'idéal de l'autre. »

L'analyse des vertus particulières est admirable chez Aristote. Ce sont des tableaux d'une vérité parfaite pour la plupart. Il faut signaler

surtout ses théories de la justice et de l'amitié. Dans cette dernière reparaît avec éclat la conception prédominante de l'acte, supérieur à tout ce qui est passif : « L'amitié semble consister bien plutôt à aimer qu'à être aimé. »

S'il est une partie de sa philosophie où le génie d'Aristote se montre surtout expérimental, c'est sans contredit sa politique. On a raison quand on affirme qu'il a fondé la science politique et qu'il en a su trouver les éléments dans la nature même de l'homme par l'observation et l'analyse. On a raison aussi quand on signale, dans sa théorie de l'État, un élément rationnel et idéal. Que cet élément soit plus considérable chez Platon, où d'ailleurs il est en excès, rien de plus exact; mais Aristote ne l'a pas négligé. D'après lui, si le bien de l'individu est la vie contemplative, il y a un plus grand bien encore, c'est le bien de l'État. Or, le bien de l'État, c'est la science, la sagesse, la vertu; le principe conservateur de l'État, c'est la vertu; le but de l'État, c'est de produire, de cultiver la vertu. Ainsi la politique d'Aristote n'a pas pour but l'utilité, mais le bonheur de l'État par la vertu. C'est parler comme Platon et, sur ce point du moins, puiser à la même source rationnelle que lui.

Il serait aisé de faire voir que cette idée maîtresse préside à toutes les doctrines politiques d'Aristote, même à celles qu'il dérive des faits observés. Une telle démonstration serait trop longue. Voici les lignes principales de la politique péripatéticienne.

C'est en partant de la nature humaine profondément observée et comprise qu'Aristote trouve les vérités qui abondent dans sa *Politique* et qu'il tempère les erreurs que son temps lui a en quelque sorte imposées. L'homme, dit-il, est né pour la société : « c'est un animal politique. » Le besoin que l'homme a de l'homme, la nécessité de l'État pour compléter la vie de l'individu, la famille, première société d'où sortent toutes les autres, la parole, signe évident de la destination sociale de l'homme, les idées du juste et de l'injuste, naturelles à notre raison et qui n'ont de sens que dans un groupe social, tous ces faits qui proclament l'existence vraiment naturelle de la société, ont été aperçus et constatés par Aristote. Tout en faisant de la famille la base de la société, il en a fortement distingué les caractères de ceux de l'État. Si le principe de la famille est, à ses yeux, l'autorité, le principe tout différent de l'État est à la fois l'égalité et la liberté. Il a bien démêlé la nature du pouvoir paternel et du pouvoir conjugal en définissant le premier un pouvoir royal et le second un pouvoir républicain. Sans démontrer le droit de propriété, ce qui est une lacune regrettable de sa théorie, il a mis en évidence le rôle de la propriété dans l'existence de la famille et de l'État. Enfin, il a découvert et exprimé avec précision les premières notions d'économie politique, notamment en ce qui touche la valeur d'usage et la valeur d'échange.

Voilà pour les idées sociales. Dans l'ordre politique proprement dit, voici ses vues les plus importantes. L'élément de la cité, c'est le citoyen, dont le caractère est de participer directement ou indirectement aux magistratures. La souveraineté réside dans le plus grand nombre. Le gouvernement de transaction où la fortune, le mérite et la liberté se tempèrent réciproquement, est le gouvernement à préférer. Ce tempérament se produit plus aisément par le rôle marqué des classes moyennes, — et ce point est une vue de génie. En éducation, la doctrine d'Aristote, voisine de celle de Platon, est admirable. L'éducation a pour fin de former des hommes par les arts libéraux qui conduisent l'âme au bon par le beau. Sa théorie des révolutions, déjà esquissée par Platon, est un chef-d'œuvre.

L'ombre à ce tableau, c'est la théorie de l'esclavage qu'Aristote pose comme un fait naturel et par conséquent légitime qu'il croit trouver dans l'inégalité native des hommes. Il croit qu'il y a deux races d'hommes : ceux qui sont destinés aux travaux du corps, ceux qui sont faits pour les travaux de l'esprit. Ceux-ci ont besoin de loisir; ceux-là le leur assurent en portant le poids des œuvres manuelles. Cette solution n'est assurément pas la vraie; mais Aristote a le mérite d'avoir, en ce temps, fait de l'esclavage un problème et d'avoir compris que ni la convention ni la guerre ne le justifient.

Moins que Platon, mais trop encore, Aristote a sacrifié l'individu à l'État. C'était l'erreur de la politique ancienne. Cette erreur et la précédente desquelles Aristote n'est qu'à peine responsable sont amplement rachetées par de solides vérités.

Un génie aussi complet que celui d'Aristote ne pouvait négliger la question du beau, question essentiellement grecque et que Platon avait déjà abordée avec puissance et succès. La philosophie péripatéticienne a donc eu aussi son esthétique. D'après un texte d'Aristote lui-même (*Métaph.*, liv. XIII, ch. III), et d'après le *Catalogue de Diogène Laërce* (liv. IV, ch. I), l'auteur de la *Métaphysique* avait écrit un ouvrage sur le beau, aujourd'hui perdu. On retrouve dans quelques-uns de ses écrits les traits principaux de sa théorie esthétique. D'après une phrase de la *Poétique*, confirmée par d'autres passages que l'on remarque ailleurs, le beau consistait, d'après lui, dans la grandeur et dans l'ordre, définition que l'on peut soutenir. Il approuvait les artistes qui représentaient les hommes meilleurs et plus beaux qu'ils ne sont : c'était, comme Platon, donner à l'art l'idéal pour objet. Quant au but de l'art, Aristote ne le plaçait point dans l'utilité; s'il recommande d'accorder dans l'éducation une part importante au dessin, à la musique, c'est en vue de rendre les âmes des jeunes citoyens plus belles et meilleures par le commerce de leur esprit avec les belles choses. Et en prenant l'art comme moyen d'éducation comme Platon, il se montre souvent plus large et plus libéral que son maître.

Ces principes généraux, Aristote les applique, dans sa *Poétique*, à l'épopée, à la tragédie, à la comédie. « Homère, dit Aristote, représente les hommes meilleurs qu'ils ne sont.... Le poëte, en représentant des caractères emportés ou faibles, doit en faire des types de douceur ou de fermeté, comme Agathon et Homère ont représenté leur Achille. » — « La différence entre l'historien et le poëte n'est pas l'emploi des vers ou de la prose..., mais c'est que l'un raconte ce qui a été, et l'autre ce qui aurait pu être. » Mêmes principes à l'égard de la tragédie : « La tragédie est l'imitation d'êtres plus grands ou meilleurs que le vulgaire. » Voilà pour la grandeur morale. Quant à l'ordre, Aristote prescrit, pour la tragédie, une unité vivante, comme celle d'un animal; et cette unité doit se produire dans la constance de chaque caractère par rapport à lui-même. Elle doit aussi se montrer dans l'unité d'action et dans cette étendue limitée du temps qui est en rapport avec la mémoire du spectateur. Enfin cette unité consiste encore en ce que le dénoûment sort de la pièce elle-même et non de l'intervention d'une machine. — L'effet de la tragédie doit être d'exciter la pitié et la terreur, mais en purifiant ces passions, c'est-à-

dre en les élevant et en les maintenant dans l'ordre. Elle y arrive en choisissant ses personnages entre les extrêmes : trop parfaite, la vertu ne peut plus être malheureuse sans que nous soyons révoltés; trop complet, le vice ne nous intéresse plus. — Aristote propose la recherche de l'idéal même à la comédie, bien qu'elle représente les hommes plus vicieux que ne le fait la tragédie. Tels sont les principes de l'esthétique péripatéticienne. Quoi qu'on en ait dit, ils dépassent de beaucoup la simple pratique des poëtes dramatiques en Grèce : parmi eux, il y avait des réalistes; ce sont les idéalistes qu'Aristote a préférés et dont il a consacré les théories, en les appuyant sur l'observation et en les jugeant par la raison.

A l'égard de la rhétorique, comme à l'égard de l'esthétique générale et de la poétique, Aristote a scientifiquement organisé ce que Platon avait fondé. La *Rhétorique* est un monument admirable : elle est restée presque entièrement vraie parce qu'Aristote y est resté fidèle à ses principes méthodiques : l'étude du passé, l'observation psychologique, la généralisation fondée sur les faits. D'après lui la rhétorique est une science, quoiqu'elle n'ait pas, comme les sciences proprement dites, d'objet déterminé. L'orateur peut avoir à parler de l'objet d'une science; mais par le seul langage de la science, persuadera-t-il tous les auditeurs? La rhétorique lui montre dans chaque sujet ce qui est un moyen de persuasion : elle n'est donc pas l'éloquence; car celle-ci persuade par les moyens que celle-là lui fait connaître. Ainsi la rhétorique sera la science de la persuasion. A quoi sert cette science? A soutenir le juste et le vrai, ou du moins le vraisemblable. La rhétorique a sa matière dans les choses qu'on met en délibération. Les règles de la rhétorique ont pour objet les preuves, qui viennent de trois sources : 1° des mœurs de l'orateur; 2° des sentiments de l'auditeur; 3° du discours démonstratif. Les arguments démonstratifs sont l'exemple, qui est une induction oratoire, et l'enthymème, qui est un syllogisme oratoire. Les mœurs de l'orateur résident dans son caractère, surtout dans son honnêteté. Les sentiments de l'auditeur sont ses passions, que l'orateur doit connaître pour les exciter à propos. Il vaudrait mieux, dit Aristote, n'employer que la démonstration, car, l'action exercée sur les sentiments de l'auditeur n'a d'importance qu'à cause de la corruption de celui-ci. Erreur regrettable, que Platon n'a pas commise. La vérité qui éclaire et échauffe à la fois n'en est pas moins la vérité et conquiert mieux les âmes. A part cette erreur, Aristote a écrit un chef-d'œuvre. Il a raison de voir dans l'éloquence plus de science que d'art; mais il y fait la part de l'art trop petite et a le tort de la ravaler en la traitant de concession à la nature corrompue de l'homme; s'il ne se fût pas trompé sur ce point, il aurait égalé Platon en justesse, comme il l'a surpassé précision scientifique.

Quels que soient les mérites des autres parties de son œuvre, c'est par sa métaphysique qu'Aristote est un génie puissant et original. La question de l'être en soi, avec les questions qu'il y rattache et les solutions qu'il en apporte, domine et pénètre tous ses écrits. Là est la moelle du péripatétisme, là le secret de son immense influence. C'est par là aussi que se mesure le degré de péripatétisme de ceux qui l'ont plus ou moins accepté pour maître. S'il fallait désigner tous les penseurs chez lesquels on retrouve quelque reflet de ses idées, on serait entraîné à écrire, comme M. Ravaisson, l'histoire de la philosophie tout entière depuis le temps d'Alexandre. On se bornera ici à signaler les écoles et les philosophes qui ont traité la question de l'être en soi en s'inspirant visiblement de la métaphysique d'Aristote, qu'ils l'aient connue soit par elle-même, soit par sa logique où elle est toujours présente.

Les disciples immédiats d'Aristote, les premiers péripatéticiens, agitent les mêmes problèmes que le maître; mais ils les résolvent dans le sens de la physique, et le principe métaphysique finit par disparaître entre leurs mains. Théophraste assimile les actes de l'intellect à des mouvements. En morale, il exagère la part du corps dans la perfection de l'âme. — Dicéarque et Aristoxène faussent la doctrine aristotélique sur l'âme en réduisant celle-ci à n'être qu'un résultat des formes et des fonctions du corps. — Strabon de Lampsaque retranche tout autre principe de mouvement que la nature et réduit à la nature la vie divine. Le péripatétisme perd l'équilibre qu'Aristote avait gardé et s'absorbe dans la physique.

Les stoïciens rappellent les formes d'Aristote par leurs raisons spermatiques (λόγοι σπερματικοί) et par leur opposition de l'élément actif tendu dans les choses à l'élément passif. Mais ce ne sont plus à vrai dire des péripatéticiens. Ce nom convient encore moins à Épicure et à son école.

Quoique toujours étudié, quoique remis en circulation au temps de Cicéron, le péripatétisme ne reprend un certain éclat qu'avec Alexandre d'Aphrodise qui florissait vers la fin du second siècle et au commencement du troisième de notre ère. Alexandre est le plus célèbre des commentateurs d'Aristote. Cependant bien qu'il le comprenne, bien qu'il en dérive, il s'en éloigne en plus d'un point et notamment quand il ôte à l'âme même cette substantialité séparable de la raison active qu'Aristote lui attribuait, et la réduit à n'être qu'une forme matérialisée de la vie, et, en dehors du corps, une pure abstraction. Cette terrible question de la substance de l'âme, sur laquelle Aristote n'avait pas été assez décisif, a été l'écueil où se sont brisés tous les péripatéticiens que n'ont pas guidés le platonisme et le christianisme.

Les néo-platoniciens ne sont pas seulement des disciples de Platon : ce sont aussi des éclectiques qui veulent accorder les doctrines antérieures. Il n'est donc pas surprenant que leurs théories contiennent un élément péripatéticien. D'après Porphyre, qui ne se trompe pas en cela, « dans les écrits de Plotin, la *métaphysique* d'Aristote est condensée tout entière. » Pour ne citer qu'un trait à l'appui de cette assertion, Plotin, comme Aristote, voit dans la matière, l'être en puissance qui peut tout devenir, mais qui n'est rien, et dont on ne doit jamais dire qu'il est, mais qu'il sera. Cependant Plotin s'écarte de la conception aristotélique de la matière quand il introduit l'*altérité* et une certaine matière dans l'Intelligence et dans l'Ame divines. Au contraire, Porphyre revient à cette conception en excluant absolument la matière des hypostases, comme Aristote l'avait exclue de la substance divine Ajoutons que c'est Porphyre qui, en posant dans son *Isagoge*, sans la résoudre, la question de l'existence et des rapports des genres et des espèces, question toute péripatéticienne en réalité, a préparé la longue dispute scholastique du nominalisme et du réalisme. — Quant à Proclus, M. Cousin l'a justement nommé l'Aristote du néo-platonisme. Non qu'il soit et veuille être moins platonicien que ses prédécesseurs; mais il fait à Aristote des emprunts remarquables. Ainsi il démontre l'existence de Dieu par le principe de causalité, et aussi par l'existence d'un bien final auquel tend le désir de l'âme. Il répète, comme Aristote, qu'on ne peut aller à l'infini dans la poursuite de la cause, et qu'il faut s'arrêter

Enfin, comme Aristote, il définit la matière ce qui est indéterminé.

Entre le péripatétisme et la scholastique, Boèce est le premier trait d'union. Né cinquante ans avant la fermeture des écoles grecques par Justinien, et mort en 529, trois après, Boèce commence la philosophie du moyen âge. Ses travaux, qui n'ont rien d'original, commentaient du moins ou traduisaient les divers traités qui composent la logique péripatéticienne, et en répandirent la connaissance dans un temps où les textes originaux étaient rares et la langue grecque presque universellement ignorée. Boèce trouva dans l'*Isagoge* de Porphyre traduite par Valentin, le problème des universaux, ne le résolut pas plus que Porphyre, mais le légua comme une première excitation à la naissante curiosité métaphysique du moyen âge. Celle-ci en fit sortir les retentissantes disputes de Roscelin, de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux, d'Abélard et d'autres, sur lesquelles nous n'avons pas à insister.

Pour les autres ouvrages d'Aristote, la scholastique les connut d'abord au moyen de traductions latines faites par des juifs espagnols sur des textes arabes. Aristote avait été, dès le IXe siècle, considéré par les Arabes comme le philosophe par excellence. Ils se préoccupèrent fortement des questions de métaphysique telles que les leur présentait la doctrine aristotélique, et surtout des rapports de Dieu avec l'âme et avec la nature. Sur ces points ils s'efforcèrent de compléter Aristote de façon à éviter le panthéisme, à quoi les plus célèbres d'entre eux ne réussirent pas. Les grands scholastiques furent initiés à la métaphysique d'Aristote par les commentaires et les gloses des Arabes. Mais les erreurs que suscita cette première étude et les altérations apportées au texte, notamment par Avicenne et Averroès, rendirent nécessaire un examen plus direct de la doctrine elle-même.

Albert le Grand est le premier docteur du moyen âge qui ait étudié tous les ouvrages d'Aristote épargnés par le temps. Il est douteux qu'il ait su l'arabe et le grec; mais tous les monuments de la philosophie arabe et de la philosophie péripatéticienne lui étaient familiers, sans doute par les traductions latines. Il a préparé l'intime rapprochement de la scholastique et du péripatétisme. Son esprit était trop peu puissant pour consommer ce rapprochement et le rendre fécond. En tout, Aristote est pour lui la mesure du vrai et du faux. Parfois cependant il modifie la pensée aristotélique. Ainsi, en psychologie, il tient que l'âme est la forme du corps, mais il la distingue des organes, et en fait une substance indépendante au point de se mouvoir d'un lieu dans un autre quand elle est séparée de l'organisme. En métaphysique, s'il sait résister à l'influence des Arabes, il subit les idées d'Aristote qu'il commente plutôt qu'il ne se les assimile. Son grand mérite est d'avoir suscité saint Thomas.

La doctrine philosophique de saint Thomas c'est le péripatétisme le plus complet séparé des erreurs des Arabes, tempéré par les idées de saint Augustin et christianisé autant que possible. Sur la question des universaux, il enseigne qu'il n'y a pas de natures universelles, qu'il n'y a que des concepts généraux; et que chaque être particulier est une matière individuelle unie à une forme individuelle, ce qui est bien dans Aristote, et que l'une et l'autre ont été produites par un seul acte du Créateur, ce qui n'est plus aristotélique. — Sur l'âme, notre docteur dit, en répétant Aristote, qu'elle est l'entéléchie d'un corps physique ayant la vie en puissance; il ajoute que cette entéléchie est une substance, ce qu'Aristote n'a pas clairement affirmé, et que cette substance est immortelle, ce qu'Aristote n'a dit que de la raison active. Quant à Dieu, saint Thomas reprend et adopte la preuve par le premier moteur et dit que la pensée est l'essence de Dieu: ce sont deux emprunts faits à Aristote. Lorsqu'il soutient que c'est l'acte volontaire du Créateur qui donne l'être aux individus; lorsqu'il affirme que Dieu sait tout ce que les choses furent, sont et seront, c'est saint Augustin qui est son maître et non Aristote, car celui-ci croit que Dieu dérogerait s'il connaissait ce qui lui est inférieur. — Voilà comment saint Thomas est péripatéticien: l'être ainsi, c'est l'être profondément. Si la moitié du génie de saint Thomas provient de saint Augustin et du christianisme, l'autre moitié provient d'Aristote. Malgré ces différences qui sont évidentes, l'auteur de la *Métaphysique* a eu dans saint Thomas un grand disciple, et son plus grand disciple.

Albert le Grand et saint Thomas sont les deux gloires de l'école dominicaine. Dans l'école franciscaine sa rivale, l'influence péripatéticienne est moindre. Cependant deux docteurs de celle-ci se rattachent sensiblement à Aristote. Duns-Scot, trompé par certaines théories obscures du *Traité de l'Âme*, que d'ailleurs il comprend mal, a peu de netteté sur l'unité et la simplicité de l'âme et émet cette opinion que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable par la science. Roger Bacon, esprit novateur, passionné pour l'expérience, a laissé des gloses sur la *Physique* d'Aristote, et une glose assez étendue sur la *Métaphysique*, contenues dans un manuscrit de la bibliothèque d'Amiens qu'a étudié M. Cousin. — Enfin un autre franciscain, Guillaume d'Occam, dit, après Duns-Scot, qu'on ne peut démontrer que l'âme soit une forme immatérielle, incorruptible et indivisible, ni le savoir par l'expérience; ce qui est altérer et fausser Aristote, mais s'en souvenir.

Quoique le mouvement philosophique de la Renaissance ait été avant tout une réaction du platonisme retrouvé contre le péripatétisme, il y a eu, aux XIVe et XVe siècles, des péripatéticiens ardents, mais d'un esprit plus indépendant de la théologie que celui des scholastiques. Deux des plus importants ont appartenu à l'école de Padoue: ce sont Achillini et Pomponace. Le premier interprétait Aristote dans le sens d'Averroès. Pomponace, au contraire, qui attaqua vivement Achillini, dédaigne Averroès et ne suit pas Alexandre d'Aphrodise. Il porte à Aristote un respect presque superstitieux et ne s'en éloigne jamais qu'avec une extrême circonspection. Dans son livre de l'*Immortalité de l'Âme*, il enseigne que si l'âme est individuellement immortelle selon l'Évangile et selon l'Église, elle est mortelle d'après Aristote. En conséquence il déclare que la foi seule peut résoudre la question. Pour prouver que l'âme est mortelle d'après la philosophie, il disait que, réduite à ne penser que d'après des images, elle ne peut ni connaître ni exister sans le corps. Pomponace souffrait du désaccord qu'il rencontrait dans les opinions humaines et surtout des divergences qui lui paraissaient exister entre la foi chrétienne et le péripatétisme: de là chez lui une disposition au doute qui fit son tourment. Ce n'est plus là le péripatétisme des siècles précédents. — Après Pomponace, Césalpin fut l'aristotélicien le plus éminent de la Renaissance. Animé du véritable esprit de la doctrine, il attaquait sans pitié la scholastique. Quelques-unes de ses idées montrent avec quelle sagacité il comprenait la *Métaphysique*: « La substance première, dit-il, ne peut être la matière brute,

ni même la matière organisée. La matière a dû être précédée de la forme formatrice et vivifiante. Le principe de toutes les formes est Dieu, l'intelligence première et suprême, et, par conséquent, l'acte absolument pur, simple et premier. » (*Questions péripatéticiennes*, quest. 1 et 3.) Ces pensées sont un bel et pur écho de la théodicée d'Aristote.

On le voit : battu en brèche pendant la période de la Renaissance, le péripatétisme conserve encore des sectateurs ardents et convaincus. Au XVIIe siècle, il a cessé de régner. Combattu ou délaissé par les grands esprits, trop combattu même et trop délaissé, il est relégué dans l'enseignement sans grandeur et sans attrait des écoles des jésuites. Bacon écrit son *Novum Organum* en opposition à l'*Organum* d'Aristote. Descartes ne reconnaît d'autre maître que l'évidence. Spinoza écrit ces mots qui sont une rupture avec les anciens : « Platon, Aristote, ni Socrate n'ont pas de crédit chez moi. » Malebranche lit peu, quand il lit. Il se réjouit de vivre dans le temps de Descartes et dans un pays assez heureux, dit-il, « pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés parmi les païens, et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares et les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité.... » Seul, Leibniz est plus équitable. Élève du péripatéticien Thomasius, il débute dans les mêmes voies que son maître. Plus tard, il conserve une préférence pour Aristote ; plus tard encore, il tente de concilier Aristote et Platon ; mais, quoique éclectique, il est indépendant et original, il a du génie, il est Leibniz, et il a un système, la *Monadologie*. Au XVIIIe siècle, nos philosophes ne s'occupent même plus de combattre le péripatétisme. Ils l'oublient, ou l'ignorent, ou s'en moquent, ou s'en passent. Mais, en Allemagne, Brucker lui fait une place dans son *Historia critica philosophiæ*, et Kant sait lui rendre justice, en attendant Hegel, Brandis, etc., etc.

Dans notre siècle, grâce à la puissante impulsion donnée à l'histoire de la philosophie, la doctrine d'Aristote a conquis toute l'attention à laquelle elle a droit. Depuis plus de cinquante ans, elle est étudiée, publiée, traduite, jugée avec l'esprit critique, l'indépendance, l'équité qui avaient plus ou moins manqué aux péripatéticiens et aux antipéripatéticiens des âges précédents. Aucune des écoles contemporaines n'est péripatéticienne ; aucun des philosophes contemporains n'est, à proprement parler, péripatéticien. On s'efforce de connaître Aristote, mais seulement pour mettre à profit celles de ses idées qui ont résisté à l'épreuve du temps. La philosophie française peut s'honorer d'avoir suivi avec persévérance et succès cette voie que M. Cousin lui a ouverte et où il l'a dirigée en maître, après s'y être lui-même engagé. Il serait trop long et hors de propos d'énumérer ici les écrits spéciaux publiés de notre temps sur les points particuliers de la philosophie aristotélique. Nous n'indiquerons que les travaux qui embrassent l'ensemble de la doctrine. Les voici : *Histoire universelle de la philosophie*, par Henri Ritter [illegible] qui contient la philosophie ancienne a été traduite en français par M. J. Tissot, 4 vol. in-8, 1835-[illegible] — [illegible] Edouard Zeller, trois parties, 2e édit., 1856-1868, [illegible] ouvrage [illegible] par MM. Alexandre Bain et G. Croom Robertson, 2 vol. grand in-8, 1872. L'auteur du présent article a exposé et apprécié l'ensemble de la métaphysique et de la physique d'Aristote ; voy. le travail intitulé : *Dieu et la Nature dans le système d'Aristote*, compris dans les *Études de philosophie grecque et latine*, 1 vol. in-8, 1864.

C. L.

PÉRIPATÉTICIENS, voy. ARISTOTE et SCOLASTIQUE.

PERNUMIA (Jean-Paul), né à Padoue, médecin et philosophe, a laissé plusieurs ouvrages dont un seul doit nous occuper : *Joannis Pauli Pernumia philosophia naturalis ordine definitivo tradita, quod a nullo hactenus factum est*; in-f°, Padoue, Galigano de Karera, 1570. Quelle est cette nouvelle manière d'enseigner la philosophie naturelle ? La méthode pratiquée par Jean-Paul Pernumia consiste à formuler d'abord les définitions les plus générales, ensuite les définitions qui en dérivent, et à procéder dans cet ordre, de conclusion en conclusion, jusqu'au terme de l'examen des questions naturelles. Notre docteur n'a pas, assurément, inventé cette méthode ; mais il faut lui savoir gré de l'avoir appliquée le premier à la recherche et à la détermination des lois qui régissent ce qu'on appelle le monde physique. Aristote n'avait laissé sur la physique que des traités séparés. Après les commentateurs anciens ou nouveaux d'Aristote, qui avaient scrupuleusement suivi la trace du maître, les libres docteurs de la Renaissance avaient publié de nombreuses dissertations sur les problèmes les plus vivement controversés durant le moyen âge ; mais personne ne s'était inquiété de rédiger un cours de philosophie naturelle : il y avait donc quelque nouveauté dans l'entreprise de Jean-Paul Pernumia. Ajoutons qu'il ne l'a pas trop mal conduite. Son style n'est pas toujours clair ; sa pensée s'arrête souvent à la surface des choses : il y a néanmoins de très-bonnes parties dans son livre, et nous avons lieu de croire que les professeurs du XVIe siècle ne l'ont pas consulté sans profit. Pernumia appartient à la secte réaliste. Bien qu'il allègue souvent l'autorité de saint Thomas, il réalise beaucoup plus d'abstractions que le chef de l'école dominicaine ; il proteste, toutefois, et avec assez de vigueur, contre l'intempérance dogmatique de Duns-Scot. Ce qu'il reproche le plus vivement à ce docteur, c'est d'avoir mis au nombre des substances, au nombre des choses réellement douées de l'existence, la matière prise en soi, la matière séparée de la forme. Il y a donc quelque modération dans son réalisme.

B. H.

PERRAULT (Charles), écrivain français, père du célèbre architecte, né à Paris en 1628, est plus connu des enfants que des philosophes. On doit pourtant mentionner ici son *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Paris, 1688. Il y soutient que les philosophes modernes sont bien au-dessus de ceux de l'antiquité, et confirme par ce nouvel exemple la loi du progrès qu'il a arbitrairement étendue à des choses qu'elle ne régit pas. Voici comment il établit sa thèse : En logique, on ne peut comparer les indigestes dissertations d'Aristote avec le bel ouvrage de Port-Royal, et surtout avec le Cours si excellent de M. Duhamel ; en morale, les anciens n'ont rien su, puisqu'ils n'avaient pas l'idée de la corruption originelle de la nature humaine ; leur plus grand homme, Socrate, est un orgueilleux ironique et dédaigneux par caractère, vertueux par orgueil ; en physique, Aristote ne vaut pas Descartes, qui pourtant n'est pas sans défauts ; les anciens n'ont enfin rien connu

de la métaphysique. — Il n'y a pas lieu d'insister sur ces étranges propositions; il suffit de dire que Perrault est loin d'être enthousiaste de Descartes, et on ne sait trop quel est celui des modernes qu'il opposerait à Aristote et à Platon. On le soupçonnerait d'incliner du côté de Gassendi. Il professe que toutes les opérations de l'esprit consistent à assembler et à séparer; que l'automatisme des bêtes « est trop paradoxe et de trop dure digestion »; que les animaux ont une âme corporelle; que les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu ne prouvent rien, et enfin que la doctrine du doute provisoire est téméraire, dangereuse et inutile. E. C.

PERSÉE ou Persæus de Cittium, surnommé Dorothée, philosophe stoïcien qui florissait dans la cxxx^e olympiade, ou vers l'an 260 avant J. C. Il était, selon les uns, l'esclave, selon les autres, le parent de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, qui le compta parmi ses disciples les plus chers. Antigone Gonatas, roi de Macédoine, ayant prié Zénon de venir habiter sa cour et de répandre dans ses États l'amour de la philosophie, le chef du Portique, déjà vieux, envoya à sa place Persæus, assurant que le disciple ne le cédait en rien au maître, et qu'il avait sur lui l'avantage de la jeunesse et de la force. Persæus fut comblé par Antigone d'honneurs et de richesses. Non content d'enseigner à ce prince et à ses courtisans la philosophie, il exerça plusieurs commandements militaires. Il se trouvait, dit-on, à la tête de la garnison de Corinthe, quand cette ville fut prise par Aratus, et il périt les armes à la main. Il paraît même avoir été plus soldat que philosophe, car on raconte que le roi, pour éprouver sa constance, lui ayant annoncé un jour la fausse nouvelle que ses biens avaient été pillés par l'ennemi, Persæus resta loin, dans cette occasion, de l'impassibilité stoïcienne. Diogène Laërce lui attribue plusieurs ouvrages, dont les titres seuls nous sont parvenus : *de la Royauté; la République lacédémonienne; du Mariage; de l'Impiété; des Amours; Thyeste.* Il avait aussi écrit un grand nombre de dissertations, de discours et de traités polémiques.

On peut consulter sur ce philosophe la *Vie de Zénon*, par Diogène Laërce, édit. Huebner, 2 vol. in-8, Leipzig, 1828. Les documents que l'éditeur a réunis dans le deuxième volume, les notes de Casaubon et de Ménage ne laissent rien à désirer. X.

PERSES (Doctrines religieuses et philosophiques des). Entre la mythologie, dont les récits et les symboles ne s'adressent qu'à l'imagination, et la philosophie qui ne parle qu'à la raison, il y a un degré intermédiaire de la pensée : c'est la raison revêtue de la forme de la tradition; c'est une religion qui s'efforce de répondre à tous les grands problèmes de la morale, de la physique, de la métaphysique, et qui, accueillie d'abord sur la foi d'une autorité immuable, finit par se modifier de mille manières et par engendrer mille sectes opposées sous le travail constant de la réflexion. Tel est le caractère que nous offre l'esprit humain dans la plupart des contrées de l'Orient, mais plus particulièrement dans celle dont nous allons nous occuper; car, quel que soit dans l'Inde ou dans la Chine l'empire des dogmes et des traditions, il est impossible de n'y pas reconnaître une philosophie très-originale et très-avancée. En Perse, au contraire, les doctrines philosophiques, quoique assez nombreuses, sont d'un caractère équivoque et d'une originalité contestable, tandis que les idées religieuses, arrivées en peu de temps à un haut degré de perfection morale, ont toujours conservé la première place dans les esprits

Les idées religieuses adoptées par les Perses, et dont le système de Zoroastre est la plus haute mais non la seule expression, se sont étendues bien plus loin et ont duré plus longtemps que leur puissance politique. Après avoir conquis la plus grande partie de l'Asie, elles ont pénétré dans l'Égypte et dans la Grèce par l'école d'Alexandrie, dans la Judée par la captivité de Babylone et la domination des Séleucides, dans l'Occident, par le gnosticisme, le manichéisme, la secte des catarrhes, puis, détrônées par l'islamisme dans les lieux mêmes qu'elles eurent pour berceau, elles se sont développées et en quelque sorte rajeunies sous le feu de la persécution, ou, réfugiées au fond de l'Inde, elles y ont conservé jusqu'aujourd'hui leurs monuments séculaires et leur pureté originelle.

I. Pendant longtemps les croyances religieuses et métaphysiques de la Perse ne pouvaient être connues que par un petit nombre de passages obscurs, quelquefois supposés, et le plus souvent contradictoires, des auteurs grecs et latins. Quelques lignes du premier livre d'Hérodote, de l'*Introduction* de Diogène Laërce, de la *Cyropédie* de Xénophon, le traité de Plutarque *sur Isis et Osiris*, des citations éparses de Pline l'Ancien, à peine quelques mots de Platon, de Strabon, de Diodore de Sicile, et les prétendus *Oracles de Zoroastre* (Λόγια τοῦ Ζωροάστρου) recueillis par Patrizzi, tels sont à peu près les matériaux que l'érudition la plus attentive parvenait à réunir sur ce grave sujet, lorsque, à la fin du xviie siècle, un savant anglais, très-versé dans la connaissance des langues orientales, Thomas Hyde, songea à tirer parti des écrivains musulmans. N'était-il pas, en effet, bien juste de supposer que les successeurs ou les descendants des anciens disciples des mages, arabes, turcs ou persans, devaient avoir retrouvé sur les lieux quelques traditions encore vivantes de la vieille religion, et étaient appelés tout à la fois à compléter et à rectifier les documents transmis par les Grecs? Aussi le livre de Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia* (in-4, Oxford, 1700 et 1760), fut-il un véritable événement dans la science; et les autres connaissances dont il offre la preuve, les recherches curieuses dont il est rempli, rendaient ce succès très-légitime. Il n'est pas un érudit occupé des religions de l'Orient qui puisse, même aujourd'hui, se dispenser de le consulter. Cependant il est bien éloigné de ce qu'on était en droit d'espérer et d'attendre. L'auteur, ne sachant ni le zend ni le pehlvi, les deux langues sacrées de la Perse, et ne pouvant, par conséquent, puiser aux sources, se laisse souvent égarer par ses guides, et mêle à leurs erreurs ses propres hypothèses. Ainsi, il soutient que les Perses, après avoir reçu de Sem le culte du vrai Dieu, y substituèrent plus tard le culte des astres, mais qu'Abraham les tira de cette idolâtrie et les rendit à la foi de leurs pères; qu'ils adoraient un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et que les autels sur lesquels ils sacrifiaient au feu étaient une imitation de l'autel de Jérusalem. La partie la plus intéressante de l'ouvrage de Thomas Hyde, c'est la traduction du *Sad-der*, abrégé de la théologie cérémonielle et pratique des Perses, qui, rédigé en pehlvi, fut traduit en vers persans par Schah-Mord, le fils de Malek Schah, en 1495, et ensuite en latin par le théologien anglais. Cet abrégé renferme cent préceptes, qui sont considérés comme autant de portes pour entrer au ciel. De là le nom de *Sad-der*, qui signifie *les Cent portes*.

Mais que sont tous ces documents indirects et ces traditions incertaines devant les monuments originaux, devant les livres mêmes de Zoroastre,

ou ceux qu'une foi de vingt deux siècles au moins consacre sous son nom, et que l'on peut appeler les écritures saintes de l'ancienne Perse? Ces monuments précieux, un jeune Français, Anquetil-Duperron, alla les chercher, vers le milieu du dernier siècle, dans le Guzarate, au fond de l'Inde, où il savait que les Guèbres ou Parses, c'est-à-dire les Perses restés fidèles au vieux culte de leurs pères et chassés de leurs pays par la persécution musulmane, les conservaient religieusement. Parti de Paris, comme simple soldat, le 7 novembre 1754, arrivé dans l'Inde le 10 août 1755, il traversa seul, à pied, sans argent, sans ressources, au milieu des plus grands dangers, un espace de près de quatre cents lieues, pour se rendre de Chandernagor à Pondichéry et de Pondichéry à Surate, étudia pendant plusieurs années le zend et le pehlvi près des destours, ou prêtres parses, et revint en France le 4 mai 1762 avec quatre-vingts manuscrits, au nombre desquels se trouvaient l'original zend et la traduction pehlvi des ouvrages suivants : 1° l'*Yzeschné*, recueil de prières et d'élévations que M. Eugène Burnouf a publié avec une traduction et un commentaire, sous le titre de *Yaçna* (in-4, Paris, 1833); 2° le *Vispered*, où sont énumérés les principaux êtres de la création; 3° le *Vendidad*, considéré comme le fondement de la loi mazdéienne. Ces trois livres réunis forment ce qu'on appelle le *Vendidad-Sadé;* 4° les *Yescht-Sadé*, diverses compositions et fragments de différentes époques; 5° le livre *Sirozi* ou les *Trente jours*, sorte de calendrier liturgique, composé des prières qui doivent être adressées au génie de chaque jour; 6° le *Boun-Dehesch*, collection de traités dogmatiques sur différents points, et partagée en trente-quatre sections; manière d'encyclopédie théologique, composée probablement en zend, mais qui n'existe plus qu'en pehlvi. Ce sont ces différents écrits qu'Anquetil-Duperron a fait connaître, avec une relation de ses voyages et une *Vie de Zoroastre*, dans une traduction française publiée à Paris, en 3 vol. in-4, 1771, sous le titre général de *Zend-Avesta*, c'est-à-dire *la Parole de vie*, ou, selon M. Burnouf, *la Parole de feu*. C'est par ce nom qu'on désigne le code entier de Zoroastre, ou la loi révélée dont il se disait l'interprète; mais ce code, dans l'origine, était beaucoup plus considérable. D'après le *Dabistan*, ouvrage dont nous parlerons tout à l'heure, il aurait été formé de vingt et un livres, désignés sous le nom de *nosks* ou *naçkas*. Sept de ces livres auraient traité des premiers principes des choses et de l'origine de tous les êtres; sept auraient été consacrés aux lois civiles, morales et religieuses; et les sept derniers à l'astronomie et à la médecine. Mais, au lieu de vingt et un naçkas, il n'en resterait plus aujourd'hui que quatorze dans un état de conservation plus ou moins complète. Nous ne savons pas jusqu'à quel point cette division si étudiée peut s'accorder avec la lettre et avec l'esprit du Zend-Avesta. Ce qui est certain, c'est que les ouvrages que nous venons de mentionner sont les seuls de cet ordre, ou plutôt de cette langue, qui existent aujourd'hui dans l'Inde, où ils ont été apportés de la Perse, en 1276, par le destour Ardeschir. Non content de les introduire en Europe et de les traduire, Anquetil en a démontré l'authenticité et développé l'esprit par une suite de savantes dissertations publiées dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* et le t. III des *Mémoires de l'Institut* (classe d'histoire et de littérature).

Les manuscrits si glorieusement conquis par Anquetil-Duperron acquirent une nouvelle valeur et fournirent des lumières inattendues entre les mains de M. Eugène Burnouf. Cet illustre orientaliste, ayant découvert que le zend n'est qu'une dérivation du sanscrit, la langue du Zend-Avesta de celle des Védas, fit servir celle-ci comme une clef infaillible à l'interprétation de celle-là, et donna un sens précis à ce qui n'en avait pas dans l'opinion de son prédécesseur. Par ce résultat philologique, il a été conduit à un résultat philosophique que l'on rencontre plus d'une fois dans l'histoire de l'esprit humain. Il s'est assuré que les idées exprimées dans les monuments religieux offraient entre elles le même rapport de filiation que les deux langues, c'est-à-dire que le mazdéisme, ou le culte de Zoroastre, doit être considéré comme une transfiguration, une métamorphose spirituelle du culte brahmanique. « Les Parses, dit-il dans l'ouvrage que nous avons déjà cité (*Commentaire sur le Yaçna*, p. 541), les Perses ont personnifié des abstractions, des qualités morales, qui, d'abord significatives au propre, sont devenues par la suite des êtres mythologiques. » En d'autres termes, les Indiens adorent la nature, et les Perses s'élèvent au-dessus d'elle.

Les livres zends, grâce aux travaux d'Anquetil et de M. Burnouf, peuvent nous donner une idée de la doctrine de Zoroastre. Mais quoi! avant Zoroastre, qui lui-même en appelle souvent à une révélation plus ancienne, et dont Hérodote, en parlant de l'institution des mages (liv. I, ch. CXL), semble ignorer l'existence, les nations antiques et policées de l'Iran n'ont-elles possédé aucune tradition, n'ont-elles connu aucun enseignement religieux qui ait pu les préparer à recevoir la loi mazdéenne? A cette question vient naturellement s'en rattacher une autre : Comment supposer qu'une œuvre comme le Zend-Avesta n'ait jamais été l'occasion d'aucun autre système, n'ait jamais produit cette diversité d'interprétations, ces opinions opposées, ces sectes ardentes que l'on voit sortir ailleurs de tous les monuments semblables, surtout si l'on songe aux vicissitudes politiques de la Perse et aux impulsions différentes qu'elle a dû recevoir? Sur ces deux problèmes, les systèmes qui ont existé en Perse avant la religion de Zoroastre, et ceux qui sont sortis de son sein ou qui ont suivi sa chute, il y a deux documents à consulter, très-curieux l'un et l'autre, mais d'une valeur inégale, le *Desatir* et le *Dabistan*

Le Desatir, c'est-à-dire la *Parole du Seigneur* ou le *Livre céleste*, est, si l'on en croit l'éditeur oriental, un recueil de quinze livres envoyés du ciel à quinze prophètes dont le premier est Mah-Abad, c'est-à-dire le grand Abad, et le dernier, Sasan, deuxième du nom. Parmi ces prophètes se trouve Zoroastre, qui n'occupe entre eux, dans l'ordre chronologique, que la treizième place. Sasan II vivait au temps de Khosrou-Parwiz, contemporain d'Héraclius, et termina ses jours neuf ans avant la destruction des Sassanides par les Arabes. « La langue, dit Silvestre de Sacy (*Journal des savants*, janvier 1821), dans laquelle est écrit le Desatir, diffère du zend, du pehlvi, du persan moderne et de toutes les autres langues connues, et il serait de toute impossibilité aujourd'hui d'en entendre un seul mot sans la traduction littérale qu'en a faite en persan Sasan deuxième du nom, et qui est jointe à l'original verset par verset, et presque ligne par ligne. Sasan ne s'est pas contenté de traduire le Desatir, il y a joint parfois un commentaire où il déploie une métaphysique subtile et raffinée. » C'est cet ouvrage, déjà connu en partie par l'auteur du Dabistan, et dont un fragment en persan avait reçu le jour en 1789 dans les *Nouveaux Mélanges asiatiques* de Calcutta, qui a été publié à Bombay, en 1818, par Moulla Firous Ben Kaous, accompagné de l'ancienne version persane et du commentaire du deuxième Sasan, avec une traduction anglaise

tant de l'original que du commentaire (1 vol. gr. in-8).

C'est un fait bien extraordinaire qu'un tel monument soit resté ignoré de l'histoire, qu'il ait existé avant et après Zoroastre tant d'écrivains et de livres célèbres dont pas un seul n'est mentionné dans l'antiquité sacrée ou profane; mais l'incrédulité est complétement justifiée lorsqu'on connaît la chronologie du Desatir et les anachronismes qu'il décore du nom de prédictions. Le premier des quinze personnages qu'il met en scène, et qui a donné son nom à tous les sectateurs du Desatir, Mah-Abad, n'est pas seulement un prophète de l'Iran, il est le premier père et le législateur du genre humain dans la période cosmogonique à laquelle nous appartenons: car, après avoir péri dans un cataclysme universel, à la fin de la précédente période, notre espèce a recommencé avec lui dans la période actuelle. Mah-Abad a eu pour successeurs treize apôtres et princes de sa race, treize Abad qui forment avec lui la dynastie des Mah-Abadiens. Le nombre des années qui marque la durée de cette dynastie ne peut être exprimé dans aucune langue; il faut se contenter de le représenter aux yeux par un 6 suivi de vingt-trois zéros. Encore ce signe n'est-il pas exact: car chacun des jours dont se compose l'année mah-abadienne est une révolution de Saturne, évaluée à trente années solaires. Après la dynastie des Mah-Abadiens, vient celle de Dji-Afran, le second prophète de l'Iran, dont la famille, déjà singulièrement dégénérée, n'a régné qu'un million d'années mah-abadiennes. Le troisième prophète est Schaï-Kéliv, fondateur d'une nouvelle dynastie, qui, inférieure à la précédente, ne subsiste que pendant un *schamar*, c'est-à-dire un espace de dix millions d'années. A la dynastie de Schaï succède celle de Yasan, fils de Schaï Mahboul, et quatrième prophète de l'Iran. Cette dynastie dure quatre-vingt-dix-neuf *salam*, ou neuf millions neuf cents ans. Alors nous entrons avec Ghilschah ou Kaïomors (Cayoumarth, selon M. de Sacy) dans une époque moins fabuleuse.

Les faits historiques rapportés par le Desatir, sous forme de prédictions, n'offrent pas moins de prise à la critique que sa chronologie imaginaire. Ainsi le premier Sasan, qui se dit fils de Darius II et frère d'Alexandre, parle de Manès et de ses disputes avec Sapor, de Mazdek et même de Mahomet, c'est-à-dire de personnages et d'événements postérieurs à lui de six à neuf siècles. Sasan V, qui se place sous le règne de Khosrou-Parwiz, et qui est mort neuf ans avant la chute des Sassanides, fait mention de la conquête des Arabes, de la puissance des Turcs et de la corruption de la religion musulmane: d'où il faut conclure, selon M. de Sacy (*Journal des savants*, février 1821), que les deux derniers livres du Desatir ont été écrits dans l'Inde, ou dans une contrée voisine de l'Inde, six ou sept siècles après l'hégire, et que le reste de l'ouvrage peut appartenir au IIe ou IIIe siècle de la même ère.

Quand on admettrait cette supposition dans toute sa sévérité, le Desatir serait encore un monument de la plus haute importance pour l'histoire de la philosophie, comme le fait d'ailleurs remarquer lui-même l'illustre orientaliste que nous avons pris pour guide dans cette question. « Quoique ce livre, dit-il (*ubi supra*), soit loin de pouvoir prétendre à la haute antiquité qu'il s'attribue lui-même, on ne saurait douter qu'il ne contienne d'anciennes traditions dont une judicieuse critique peut profiter, en les séparant des idées plus modernes qui en ont changé la face, et qui peut-être sont dues au mélange des doctrines et des traditions anciennes. »

Le Dabistan, c'est-à-dire l'*École des mœurs*, est un ouvrage d'un tout autre caractère, mais non moins précieux pour le sujet que nous traitons. L'auteur, Mohsan-Fani, ou de quelque autre nom qu'il s'appelle, car les philologues ne sont point d'accord sur ce point, est un Persan de la secte des soufis, qui, né en 1615, sous le règne de Schah-Djéhan, passa la plus grande partie de sa vie à voyager dans l'Inde, en étudiant partout sur son passage les sectes religieuses et philosophiques répandues dans cette vaste contrée. Il prend connaissance de tous leurs livres, se fait initier à toutes leurs traditions et à tous leurs mystères, entre en conversation avec leurs plus célèbres docteurs et confronte les interprétations orales avec les dogmes écrits. C'est en rédigeant ces observations qu'il a composé le Dabistan, où l'on voit analysées sans art, mais avec impartialité et d'une manière attachante, profonde quelquefois, ces cinq grandes religions: celles des mages, des Indiens, des juifs, des chrétiens, des musulmans, et ce que l'auteur appelle la religion des philosophes, y compris leurs principales ramifications. Ce livre était complétement ignoré des savants de l'Europe, lorsqu'il attira, en 1787, l'attention de William Jones. Ce n'est qu'en 1809 qu'il fut publié pour la première fois, à Calcutta, dans l'original persan, et qu'il en parut quelques fragments, traduits en anglais, dans les *Recherches asiatiques*. Enfin, une traduction complète de l'ouvrage, également en anglais, accompagnée de notes savantes, d'une introduction et de tableaux analytiques, a été publiée à Paris en 1843 (3 vol. in-8), par MM. David Shea et Anthony Troyer, aux frais du comité de traduction orientale de la Grande-Bretagne et de l'Irlande. Le premier volume est consacré tout entier aux sectes religieuses et philosophiques de la Perse, et peut se diviser en deux parties: celle qui se rapporte aux doctrines antérieures à Zoroastre et à Zoroastre lui-même, et celle où il est question de systèmes plus récents, ou tout au moins rajeunis. Dans la première, l'auteur du Dabistan ne fait guère que répéter, sans aucune différence essentielle, le Desatir et le Zend-Avesta; et cette concordance nous fait voir combien l'un de ces deux monuments a été bien compris en Europe, et quelle valeur il faut attacher à l'autre. La seconde partie nous offre des faits entièrement nouveaux, entièrement étrangers jusqu'à ce jour à l'Europe savante, et qui peuvent être accueillis avec confiance quand on songe à l'exactitude dont notre voyageur fait preuve dans des matières parfaitement connues de nous: par exemple, lorsqu'il parle des juifs, des chrétiens et des Indiens.

Nous avons cru nécessaire d'indiquer rapidement les matériaux que la science a amassés jusqu'à présent pour la connaissance des idées de l'Iran, et les trois principales sources où il faut puiser; nous allons essayer à présent d'en faire sortir ce qui peut intéresser l'histoire de la philosophie, en commençant toutefois par le Zend-Avesta; car là est le point fixe sur lequel reposent et autour duquel doivent s'étendre toutes nos recherches; le système de Zoroastre est l'expression la plus haute et la plus universelle de l'esprit de l'ancienne Perse.

II. La première question que soulève le Zend-Avesta, c'est celle de son authenticité. Les livres zends rapportés de Surate vers le milieu du dernier siècle ont-ils été véritablement, sinon écrits, du moins inspirés par Zoroastre? Sont-ils une œuvre sincère, originale, ou seulement une de

ces impostures si fréquentes en Orient, et où quelques traditions anciennes se mêlent aux inventions d'une imagination plus récente? Cette question appartient plus à la philologie qu'à la critique philosophique; or, comme nous l'avons déjà remarqué, la philologie contemporaine l'a résolue dans le premier sens. En démontrant que le zend, cette langue à peine comprise des destours eux-mêmes, n'est qu'une dérivation, un filon égaré de la langue des Védas, elle a prouvé en même temps la haute antiquité des écrits qui nous l'ont fait connaître et des idées dont elle est l'interprète. Telle est d'ailleurs la nature de ces idées, tel est leur caractère religieux et primitif, telle est leur conformité avec tout ce que nous pouvons savoir sur la religion des Perses par les auteurs grecs et latins, qu'elles offrent par elles seules une garantie suffisante aux soupçons de la critique.

Quant à l'âge du Zend-Avesta, quant à la date précise de la mission de Zoroastre et du triomphe de sa doctrine parmi les peuples de l'Iran, c'est un problème plus difficile à résoudre; car la Perse n'a pas plus de chronologie que l'Inde, ou, si elle en a une, c'est une chronologie fabuleuse comme celle du Desatir, poétique comme celle du Schah-Nameh. Nous nous trouvons ici placés entre deux points extrêmement éloignés l'un de l'autre. Si nous en croyons la critique moderne, c'est-à dire les conjectures d'Anquetil-Duperron (*Vie de Zoroastre*, Zend-Avesta, t. II), généralement adoptées aujourd'hui, Zoroastre, ou, pour l'appeler de son nom zend, Zéréthoschthrô (astre d'or, astre brillant), serait né à Urmi, dans l'Iran, en 585 avant notre ère, et aurait rempli sa mission en 549. C'est dans cette année même qu'après avoir converti sa patrie, il se serait rendu à Balk, capitale de la Bactriane, où il aurait gagné au nouveau culte, d'abord le roi, puis la cour, puis toute la nation et même un brahmane, Sankara-Acharya, ou, comme l'appelle le Dabistan, Djangran-Ghachah, arrivé de l'Inde pour discuter avec lui. Le roi qui régnait alors à Balk, Ghustasp, père d'Isfendiar, est supposé être le même qu'Hystaspes, père de Darius. Ayant passé dans la capitale de la Bactriane environ dix ans (de 539 à 529 avant J. C.), le prophète iranien aurait été prêcher sa doctrine à Babylone, et aurait rencontré Pythagore au nombre de ses disciples. C'est dans ce temps que les Grecs ont placé le règne de Cambyse. Enfin, revenu en Perse après trois ans d'absence, Zoroastre aurait vu son culte publiquement adopté dans la Chaldée, dans la Perse, dans la Médie, dans la Bactriane, alors réunies sous le sceptre de Darius, et serait mort à l'âge de soixante-dix-sept ans, en 508 avant Jésus-Christ. Tel est le résultat des suppositions d'Anquetil, qui, du reste, est bien éloigné d'en dissimuler l'incertitude, et ne les avance qu'avec une extrême circonspection. Si nous consultons les auteurs grecs, nous les verrons presque tous s'accorder entre eux pour placer le fondateur de la religion des Perses à une distance qui détruit complétement notre système de chronologie. Selon Diogène L[illegible] platonicien, dans son livre *des Mathématiques*, faisait vivre Zoroastre 5000 ans avant la guerre de Troie. Hermippe, cité par Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, liv. XXX), et à qui l'on attribue une traduction de plusieurs ouvrages de Zoroastre, exprimait la même opinion, que l'on retrouve aussi chez Plutarque, dans le traité d'*Isis et d'Osiris*. Aristote, si l'on en croit Diogène Laërce (*ubi supra*) et Pline (liv. XXX), se contentait de [illegible] plupart aussi pensaient que les mages étaient plus anciens que les prêtres égyptiens et même que les gymnosophistes, c'est-à-dire les brahmanes de l'Inde. Nous ajouterons à toutes ces allégations celle de Justin (liv. I, ch. 1), ou plutôt de Trogue-Pompée, qui faisait de Zoroastre un roi de la Bactriane, créateur des arts magiques, et vaincu par Ninus.

On reconnaîtra sans peine ici l'écho des vieilles traditions de la Perse : car, quelle autre autorité qu'une tradition orientale aurait pu donner aux Grecs l'idée de cette fabuleuse antiquité? Quel livre, quel monument, quel fait véritablement historique voyons-nous invoqués par eux? Qu'est-ce qui pouvait leur faire supposer que les mages étaient plus anciens que les prêtres de l'Egypte et les brahmanes de l'Inde, sinon ces dynasties mythologiques, ces interminables générations de prophètes dont il est question dans le Desatir? Aussi a-t-on pensé, avec raison, tant qu'on a été réduit à ces vagues témoignages, que le nom de Zoroastre s'appliquait moins à un homme qu'à tous les réformateurs, à tous les instituteurs religieux de l'Iran. Si nous avons vu Justin faire de Zoroastre un roi, cela vient certainement de ce que, dans les traditions que nous avons citées, ces premiers prophètes nous sont représentés en même temps comme les premiers souverains de la terre, comme des chefs de puissantes dynasties. Au contraire, les dates d'Anquetil-Duperron s'accordent à merveille avec tout ce que racontent de l'auteur du Zend-Avesta les auteurs orientaux eux-mêmes. Quel est, en effet, le rang qu'occupe Zoroastre parmi les quinze prophètes du Desatir? Il est placé immédiatement après les temps mythologiques et héroïques de la Perse et avant ceux de la décadence, puisque Sasan, premier du nom, qui vient après l'auteur du Zend-Avesta, est censé vivre à l'époque de Darius Kodoman et d'Alexandre. Or, l'histoire des anciens Perses ne sort de ses ténèbres et ne commence véritablement que sous les règnes de Cyrus, de Cambyse et de Darius Hystaspes. Est-ce Darius lui-même ou son père qui, sous le nom de Ghustasp, joue un si grand rôle dans la vie de Zoroastre? Peu nous importent les noms propres, c'est une époque que nous cherchons; et avant celle que nous avons trouvée, il n'y a que des traditions étrangères à Zoroastre; après elle, le triomphe de sa doctrine est déjà un fait accompli dans l'immense empire des successeurs de Darius. Remarquons, en outre, que la conquête que fit Darius d'une partie de l'Inde nous explique la conversion du brahmane Djangran-Ghachah Enfin ce sage de la Grèce qui assiste, dans Babylone, aux prédications du nouveau prophète, nous transporte au milieu du VIe siècle avant notre ère; car ce sage ne peut être que Pythagore, qui florissait dans la LXIIe olympiade ou 528 ans avant J. C., que saint Clément nous représente comme un disciple de Zoroastre, et qu'une tradition généralement répandue fait voyager en Égypte et dans la Chaldée.

Le Zend-Avesta est, dans le sens antique et primitif du mot, un code religieux, c'est-à-dire qu'on y rencontre tout à la fois, confondus sans ordre, un culte, une législation et un système de croyances, une sorte de philosophie. Nous laissons de côté la partie cérémonielle et civile pour nous occuper seulement des dogmes proprement dits et de la morale.

Le plus caractéristique et le plus connu de ces dogmes, c'est celui qui reconnaît à la tête de l'univers deux principes, l'un auteur du bien, et l'autre du mal, Ormuzd et Ahrimane. Mais ce dualisme n'est admis que dans une certaine me-

sure, autant qu'il est nécessaire pour écarter de Dieu la responsabilité du mal; il n'est pas le fond de la religion de Zoroastre. Le fond de la religion de Zoroastre, c'est le monothéisme. En effet, d'abord Ormuzd et Ahrimane sont tous deux sortis, ou, comme dit le Boun-déhesch, ils sont *un seul peuple* de Zervane-Akérène, c'est-à-dire le temps sans bornes ou l'espace infini. Le Zend-Avesta ne s'explique pas davantage sur la nature et les attributions de ce principe : aussi a-t-il été compris de diverses manières par les différentes sectes du magisme. Les uns n'y ont vu que le temps abstrait, les autres que l'espace ou le lieu, et d'autres, formant la secte des zervanites, une émanation de la lumière première; mais la réserve même des livres originaux nous autorise à croire qu'il s'agit ici de l'infini, supérieur à toute distinction du bien et du mal, et que son essence même ne permet pas de définir.

De plus, il n'y a aucune égalité entre Ormuzd et Ahrimane. A en croire quelques sectes, dont les opinions sont rapportées par Scharistani (Thom. Hyde, *Vet. Pers., hist.*, ch. XXII) et par l'auteur du Dabistan (t. I, p. 356 de la traduction anglaise), Ahrimane aurait reçu l'existence après Ormuzd, et, par conséquent, ne serait pas éternel; il serait né d'un doute conçu par Ormuzd sur sa propre puissance, ou il aurait accompagné la création, c'est-à-dire le développement de la puissance divine, comme l'ombre accompagne la lumière; en un mot, il n'est qu'une négation, une limite. Mais nous n'avons pas besoin de sortir des paroles du Zend-Avesta pour montrer que ces deux puissances sont loin d'être placées sur la même ligne et de former un antagonisme inconciliable. Ormuzd seul, Ahurâ-Mazdaô, comme l'appellent les livres zends (c'est-à-dire la *grande lumière*, ou, selon la traduction de M. Burnouf, le *roi très-savant*), possède véritablement les attributs de la divinité. Lui seul est invoqué, adoré dans la religion de Zoroastre, qui s'appelle de son nom, le mazdéisme. Voici en quels termes il est ordonné de le prier : « J'invoque et je célèbre le créateur Ahurâ-Mazdaô, lumineux, resplendissant, très-grand et très-bon, très-parfait et très-énergique, très-intelligent et très-beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisir, lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nourris, lui le plus accompli des êtres intelligents. » (E. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. 146.) Ahrimane, au contraire, l'esprit du mal, le roi des ténèbres, n'a qu'un pouvoir limité et temporaire qui le fait ressembler beaucoup moins à un des auteurs de la création qu'à un ange déchu, à une créature révoltée contre Dieu et destinée à se réconcilier avec lui. En effet, selon les livres zends, et surtout selon le Boun-déhesch, toute la durée de la nature se partage en quatre périodes de trois mille ans chacune. Dans la première, c'est Ormuzd seul qui règne; car c'est lui qui a commencé l'œuvre de la création. « J'ai agi le premier, dit-il à son prophète (*Vendidad-Sadé*, farg. 1), ensuite ce Pétyaré, » c'est-à-dire le contradicteur ou Ahrimane. « Au commencement, Ormuzd, élevé au-dessus de tout, était avec la science souveraine, avec la pureté, dans la lumière du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité par Ormuzd, est ce qu'on appelle la lumière première; et cette science souveraine, cette pureté, production d'Ormuzd, est ce qu'on appelle la loi. » (*Zend-Avesta*, t. III, p. 343.) Dans la seconde période, Ormuzd et Ahrimane luttent ensemble avec des avantages à peu près égaux, l'un régnant sur la lumière, l'autre sur les ténèbres; l'un [illegible] toute chose pour le bien, l'autre pour le mal. Dans la troisième période, la victoire appartient à Ahrimane; c'est lui et les êtres sortis de ses mains, les démons, les puissances infernales, qui gouvernent le monde, c'est-à-dire que le monde marche à sa fin. Enfin, Ormuzd reprend le dessus, et, cette fois pour toujours, les morts ressuscitent purifiés de leurs fautes, le mal disparaît, et avec lui l'enfer; Ahrimane lui-même, récitant des prières et offrant des sacrifices, est un zélé serviteur du roi de la lumière. « Cet injuste, cet impur, dit le Yaçna (h. 30 et 31), qui n'est que dew dans ses pensées, ce roi ténébreux des darvands, qui ne comprend que le mal, à la résurrection il dira l'Avesta; exécutant la loi, il l'établira même dans la demeure des darvands. » Il est impossible de dire plus clairement que la puissance d'Ahrimane n'est ni éternelle ni absolue, mais temporaire et relative. Elle n'intervient que dans l'état actuel du monde, pour en expliquer les imperfections et en décharger la responsabilité divine. Avant que ce monde fût formé, elle n'existait pas encore, et quand il aura disparu et fait place à un monde meilleur, elle n'existera plus; car, pour le principe du mal, c'est avoir perdu l'existence que d'être subordonné à celui du bien.

Après avoir défini, autant qu'il dépendait de nous, l'essence et les rapports des deux principes, nous sommes naturellement conduits à rechercher comment et dans quel ordre ils ont produit l'univers.

Les livres zends ne s'expliquent pas sur l'acte par lequel Ormuzd a donné l'existence au monde, et sur la manière dont il est sorti lui-même, ainsi que son ennemi, du sein de l'Éternel. Ils disent bien qu'Ormuzd et Ahrimane ont été *donnés* de Zervane-Akérène, qu'Ormuzd a donné le ciel, la terre et toutes ses productions; mais que faut-il entendre par là? Est-ce la création telle que nous la concevons aujourd'hui, telle que l'admet l'orthodoxie chrétienne, ou simplement l'émanation? Nous n'hésitons pas à adopter ce dernier sens, et voici par quels motifs. Si *être donné*, dans la langue du Zend-Avesta, signifie être créé, Ormuzd a été créé aussi bien que le monde; car la même expression s'applique à l'un et à l'autre. Or, il est impossible de regarder Ormuzd comme une création; car lui seul, comme nous l'avons montré, a un rôle actif dans l'existence, lui seul a tous les attributs et tient la place de Dieu; il est le premier auteur, le défenseur et le rédempteur de l'univers. Nous pouvons assurer qu'il en est la substance, quand nous voyons le Zend-Avesta (t. II, p. 180) le désigner quelquefois comme le *corps des corps*. Il est la grande lumière, par conséquent, ses rapports avec les êtres sont les mêmes que ceux des rayons avec le soleil. Aussi n'avons-nous aucune raison de contester l'authenticité de ce passage des livres zends cité dans le Dabistan (t. I, p. 239). C'est Ormuzd qui parle à Zoroastre : « Apprends à tous les hommes que tout objet brillant et lumineux est l'éclat de ma propre lumière.... Rien, dans le monde, n'est au-dessus de la lumière, dont j'ai créé le paradis, les anges et tout ce qui est agréable, tandis que l'enfer est une production des ténèbres. » Il faut, en outre, tenir compte de ce fait historique, que le gnosticisme et le manichéisme, si étroitement liés au système de Zoroastre, sont fondés sur le système de l'émanation. Ormuzd est donc une émanation de l'éternité ou de l'infini, au sein duquel il était primitivement confondu avec les ténèbres, et le monde est une émanation d'Ormuzd. Mais il y a entre eux cette différence fondamentale, que le premier est une

émanation éternelle du temps éternel (Zervane-Akérène), et le second une émanation transitoire du temps phénoménal, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire du temps qui sert à mesurer les révolutions du ciel, et la succession des événements (Zervane).

Ormuzd n'a pas produit directement les êtres matériels et spirituels dont l'univers se compose, il les a produits par l'intermédiaire de la parole, du Verbe divin, du saint *Honover*. « Le pur, le saint, le prompt Honover, je vous le dis clairement, ô Sapetman Zoroastre, était avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, avant les arbres, avant le feu, fils d'Ormuzd, avant l'homme pur, avant les dews, avant les kharfesters (les animaux utiles ou innocents), avant tout le monde existant, avant tous les biens, avant tous les purs germes donnés d'Ormuzd. » (*Yaçna*, h. 19.) En d'autres termes, « ce qu'Ormuzd est à l'Éternel ou à l'infini, le Honover l'est à Ormuzd, c'est-à-dire sa pensée, son âme, son image, et, par là même, la source et le modèle de toutes les perfections des êtres. » (Anquetil, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXVII, p. 620.) Il a un corps et une âme : son âme, ou, comme disent les livres zends, son *férouër*, c'est la réunion de toutes les idées, qui forment, en quelque sorte, sa substance intelligible ; son corps, c'est la réalisation de ces idées dans la nature des êtres, c'est l'univers tout entier, tant spirituel que matériel. (*Zend-Avesta*, t. II, p. 323 et 595.)

Au-dessous du Verbe divin, de l'intelligence ou de la raison universelle qui a préexisté et présidé à la formation des choses, nous rencontrons ce que, dans la langue de Platon, on a appelé les idées, ce que les livres zends nomment les *férouërs*, c'est-à-dire les formes divines, les types immortels des différents êtres. Le feu et les animaux ont leurs *férouërs* comme l'homme ; les nations, les villes, les provinces, aussi bien que les individus. Il y a les *férouërs* des anges, de la loi, d'Ormuzd lui-même, et, comme on l'a vu plus haut, du Verbe d'Ormuzd. Il n'y en a pas pour Ahrimane et ses démons, ni pour le premier principe des choses, le temps sans bornes. Cela se conçoit, puisque le mal n'est qu'une négation et que l'infini échappe à toute forme déterminée. Cependant il faut remarquer que ces types ont plutôt un caractère mythologique que métaphysique, et ressemblent plus à des puissances effectives qu'à de pures conceptions de l'esprit. Ils ont pris naissance pendant la première période de la durée du monde, quand Ormuzd était encore sans rival, et ont d'abord existé seuls dans le ciel, puis réunis aux différents êtres qu'ils représentent, et, faisant partie de la nature pendant cette vie terrestre, ils ont été chargés de combattre l'influence des mauvais génies. Ormuzd, en les exilant de leur première patrie, leur adressa ces mots (*Zend-Avesta*, t. II, p. 350) : « Quel avantage ne retirerez-vous pas de ce que, dans le monde, je vous donnerai d'être dans des corps ! Combattez les daroudj (les créatures d'Ahrimane) ; faites disparaître les daroudj. A la fin, je vous rétablirai dans votre premier état, et vous serez heureux. A la fin, je vous remettrai dans le monde, vous serez immortels, sans vieillesse, sans mal. » C'est la théorie des idées amenant à sa suite, comme dans le système de Platon, les dogmes de la préexistence et de l'immortalité.

Il est évident que les *férouërs*, étant les exemplaires d'après lesquels toutes les créatures ont été formées, ont dû exister avant ces créatures, de quelque nature qu'elles soient, comme l'original existe avant la copie ; voilà pourquoi nous les avons placés, sans écouter l'usage, au-dessus des puissances spirituelles, c'est-à-dire des génies et des anges qui peuplent le ciel de Zoroastre. Ces derniers se divisent en deux classes : les *amschaspands* et les *izeds*.

Les amschaspands (c'est-à-dire les immortels excellents ou les saints immortels) sont au nombre de six. Le premier, *Bahman*, dont le non signifie la *bienveillance* ou la *bonté*, a sous sa protection les troupeaux. Le second, *Ardibchescht* dont le nom se traduit par *pureté excellente*, c le maître du feu, l'Ouriel des Hébreux et de Chaldéens. Le troisième, *Schahriver* (*le roi puissant*, selon Anquetil-Duperron ; l'*excellent roi*, selon M. Burnouf), a sous sa surveillance les sept métaux et les richesses enfouis dans le sein de la terre. Le quatrième, *Sapandomad* (*disposition de cœur humble et soumise*, selon Anquetil ; selon M. Burnouf, *celle qui est sainte et soumise*), est un esprit féminin, gardien de la terre. Le cinquième et le sixième, *Kordad* (*qui produit tout*) et *Amerdad* (*qui rend immortel*), ne sont jamais séparés l'un de l'autre. Le premier est le génie préposé aux eaux, et le second, à la garde des arbres et des fruits (*Commentaire sur le Yaçna*, p. 147-166).

Les izeds, dont le nom signifie, selon M. Burnouf, *objets d'admiration*, sont des génies du second ordre, réunis en une vaste hiérarchie et préposés à toutes les parties de l'univers. Ils ont sous leur garde, les uns les différentes heures du jour, les autres différents jours du mois ou les mois de l'année ; ceux-ci, les astres ; ceux-là, les plantes, les arbres, les troupeaux ; d'autres, les hameaux et les villes. Le premier et le plus puissant des izeds, c'est Mithra, que l'on a souvent confondu tantôt avec Ormuzd, tantôt avec le Soleil, mais qui est parfaitement distinct de tous deux. Il est appelé l'*œil d'Ormuzd* et le *protecteur des provinces de l'Iran*, quoique ses attributions s'étendent à toute la terre et qu'il semble plutôt un médiateur universel entre la créature et le créateur. On le représente avec mille oreilles et dix mille yeux, parcourant l'espace qui s'étend entre le ciel et la terre, la main armée d'une massue pour effrayer les mauvais génies, ou d'un poignard d'or pour fertiliser la terre. Il donne à la terre la lumière, il trace le chemin à l'eau, il entretient l'harmonie dans le monde et pèse les actions des hommes sur le pont Tchinevad, c'est-à-dire le passage étroit qui sépare cette vie de l'autre (*Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXVII, p. 620). A peu de distance de Mithra, nous rencontrons Sérosch, dont le nom signifie *la parole faite corps*, ou *la parole incarnée*. Il est en quelque sorte le lieutenant d'Ormuzd sur la terre (*Comment. sur le Yaçna*, p. 41).

Du monde intelligible et du monde spirituel, nous descendons au monde matériel, dont le Boun-déhesch nous raconte en ces termes la formation successive : « En quarante-cinq jours, moi, Ormuzd, aidé des amschaspands, j'ai bien travaillé, j'ai donné le ciel. En soixante jours, j'ai donné l'eau ; en soixante-quinze, la terre ; en trente, les arbres ; en vingt, les animaux ; en soixante-quinze, l'homme. » Ces six époques de la création, formant ensemble une année de trois cent soixante-cinq jours, s'appellent les six *gahambars*, et sont célébrées chaque année par autant de fêtes qui portent le même nom.

Le ciel paraît avoir pour substance le feu, cet emblème matériel de la divinité, et se compose de deux parties : le ciel immobile, séjour d'Ormuzd, et le mobile, ou les étoiles, confiées à la direction de Mithra. Ces dernières font leurs révolutions autour d'un même pivot, l'Albordj, mon

tagne qui s'élève de la terre jusqu'au ciel immobile. C'est aussi du haut de cette montagne, appelée le *Nombril de la terre*, que descend l'eau, pour se distribuer ensuite par mille canaux sur la surface de notre planète, et former les mers, les lacs, les fleuves et les ruisseaux. La terre se divise en sept parties ou *keschvars*, séparées les unes des autres par d'immenses étendues d'eau qui portent le nom de *zarès*. Toutes ces parties, confiées à la garde d'autant de génies particuliers, diffèrent les unes des autres par la couleur et la conformation de leurs habitants. La plus heureuse entre elles, c'est l'Airyana ou l'Iran, « le premier lieu, dit le Zend-Avesta, la ville semblable au paradis, que je produisis au commencement. » C'est, en effet, là que Zoroastre place le paradis terrestre et fait naître nos premiers parents.

De même que le ciel est formé d'un seul élément, l'eau d'une seule source et la terre d'un seul noyau, de même tous les arbres, tous les animaux, tous les hommes ne sont que des rejetons infiniment variés d'un seul arbre, d'un seul animal, d'un seul homme. C'est la conséquence à laquelle devait nécessairement aboutir la théorie des idées que nous avons exposée plus haut. Une seule tige, donnée par Ormuzd, produisit d'abord dix mille espèces, dont nous trouvons, dans le Boun-déhesch, une classification fondée sur certaines idées médicales. Ces dix mille espèces en produisirent, à leur tour, cent vingt mille. Le premier de tous les arbres fut le *hom*, arbrisseau des montagnes, avec lequel les Perses alimentent le feu sacré. Le premier de tous les animaux fut le taureau, qui, après avoir longtemps existé seul, fut tué par Ahrimane et les dews. Mais son âme, devenue celle de toute la nature animale, lui survécut sous le nom de *goschouroun ;* et de sa semence purifiée naquirent deux taureaux, l'un mâle et l'autre femelle, qui produisirent toutes les espèces d'animaux. Enfin le premier homme fut *Kaïomors*, sorti d'un des côtés du taureau, sous l'aspect d'un jeune homme de quinze ans. En d'autres termes, la forme humaine se dégage et se distingue du type plus général de l'animalité. Kaïomors eut le même sort que le taureau ; mais en mourant il avait répandu sa semence sur la terre. Cette semence fécondée et purifiée par le soleil, donna naissance au premier couple, *Meschia* et *Meschiané*, que le Zend-Avesta nous présente à leur origine sous la forme d'un arbre à deux tiges, sans doute l'arbre symbolique des générations humaines.

Telles sont, dans l'ordre même où elles ont été produites, les œuvres de la puissance et de la bonté d'Ormuzd ; mais à chacune d'elles, aussitôt qu'elle recevait le jour, était opposée une œuvre d'Ahrimane, destinée à la combattre ou à la corrompre. Ainsi, à l'armée céleste des amschaspands et des izeds répondirent les noires légions des dews, des daroudjs et des darwands, où la hiérarchie des esprits du mal. Contre le ciel lui-même, contre ce monde où brille la lumière et qu'éclairent, même pendant la nuit, des étoiles sans nombre, Ahrimane construisit le vaste empire des ténèbres, cette immense prison qui s'appelle l'enfer, le *douzak*. L'eau qui descend de l'Albordj, il la souilla par ses impures créations ; il couvrit la terre de plantes vénéneuses, d'animaux malfaisants ou horribles ; mais c'est surtout contre l'homme, la plus accomplie des œuvres d'Ormuzd, que se tournèrent d'abord et que se tournent encore sa fureur et sa ruse

Nos premiers parents, Meschia et Meschiané, à peine sortis de la semence de Kaïomors, vivaient innocents et heureux dans le paradis terrestre, lieu d'abondance et de délices, plus beau que le monde entier, et semblable au béhescht (au paradis céleste), quand Ahrimane sauta sur la terre sous la forme d'une couleuvre, vint troubler leur âme et bouleverser leur existence. « Il courut sur leurs pensées, il renversa leurs dispositions, et leur dit : C'est Ahrimane qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les animaux. Ce fut ainsi qu'au commencement Ahrimane les trompa ; et, jusqu'à la fin, le cruel n'a cherché qu'à les séduire. » (*Zend-Avesta*, t. III, p. 351, 378.) En effet, cet égarement de leur esprit ne fut qu'une première victoire remportée sur eux par le génie du mal. « Le dew, qui ne dit que le mensonge, devenu plus hardi, se présenta une seconde fois, et leur apporta des fruits qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. » (*Ubi supra.*) Séduits une troisième fois, nos premiers parents en vinrent à boire du lait. A la quatrième fois, ils allèrent à la chasse, mangèrent la chair des animaux qu'ils venaient de tuer et se firent des habits de leurs peaux : c'est le Seigneur faisant des tuniques de peau à Adam et à Ève. Ensuite ils découvrirent le fer, avec lequel ils coupèrent les arbres et se construisirent une tente. Enfin, ils s'unirent charnellement, et leurs descendants, héritiers de leurs misères, armés les uns contre les autres par la colère et l'envie, continuèrent d'adorer le dew, cause de tous leurs maux, jusqu'au moment où le fils de Poroschasp et de Dogdo, c'est-à-dire Zoroastre, vint leur révéler la vérité et les appeler à la vraie foi.

Les conséquences de ces dogmes, par rapport à la vie humaine, sont faciles à apercevoir. En politique, l'abolition des castes ; car les hommes n'ont plus, comme dans l'Inde, quatre origines différentes ; ils descendent tous d'un même couple, ils sont tous enfants d'un même père et soumis à la même loi. On lit dans le Vendidad-Sadé (h. 10) ces belles paroles : « Je vous adresse ma prière, ô Hom, qui faites que le pauvre est égal au grand. » Au lieu de castes, on ne rencontre plus en Perse que des classes, à la tête desquelles se trouvent les *mobeds* (de *mogh bed*, c'est-à-dire *juges des mages*), et les *destours* (c'est-à-dire *surveillants*), en un mot, les prêtres. La forme du gouvernement doit être monarchique ; mais le roi, image d'Ormuzd sur la terre, a pour tâche de soulager et de protéger le pauvre (*Vendidad-Sadé*, h. 19), ou, comme on l'a dit dans un autre temps et sous une autre influence, il doit être l'homme du peuple. Se montre-t-il infidèle à sa mission, le grand prêtre, ou archimage, le destouran-destour, a le droit de prononcer sa déchéance. « Enlevez le roi qui n'est pas selon votre désir. » (*Vendidad-Sadé*, h. 8.) Dans la constitution de la famille, abolition de la polygamie. Le mari est le chef, le roi absolu du foyer domestique ; on lui doit obéissance comme à Dieu. Mais un homme ne peut épouser qu'une seule femme : le couple de Meschia et de Meschiané doit servir de modèle à tous les mariages. En morale, le parsisme peut être considéré comme la première revendication de la liberté humaine. Tandis que le panthéisme de l'Inde ne peut conclure qu'au fatalisme, à l'indifférence, à l'anéantissement de soi-même, le dogme de Zoroastre nous représente la vie comme un combat sans trêve et sans relâche, où l'homme, pour se défendre contre un ennemi aussi rusé que méchant, est obligé de faire usage de toutes ses facultés. Le champ de bataille, c'est à la fois son âme et la nature ; car tout ce qui est mauvais vient d'Ahrimane, les forces rebelles du monde extérieur, les animaux immondes et malfaisants,

contre les passions de son propre cœur. Mais pour lutter, il faut avoir des forces, il faut être exempt des privations qui, en énervant le corps, ne sont pas moins funestes à l'esprit : aussi loin de recommander les macérations et les jeûnes, comme font la plupart des législateurs de l'Orient, Zoroastre les proscrit formellement. « Si l'on ne mange rien, dit-il (*Vendidad-Sadé*, forg. 3), on sera sans force et l'on ne pourra pas faire d'œuvres pures. Il n'y aura ni forts laboureurs, ni enfants robustes, si l'on est réduit à désirer la nourriture. Le monde, tel qu'il existe, ne vit que par la nourriture. »

A cette idée qui fait de la vie un combat et une épreuve, vient nécessairement se rattacher le dogme de l'immortalité. L'âme, au sortir de ce monde, est attendue et jugée par Mithra, près du pont Tchinevad, dont Mahomet a fait le pont Sourate. Si le nombre des bonnes actions l'emporte sur celui des mauvaises, elle traverse sans danger ce pont tranchant comme un rasoir et entre dans le béhescht, c'est-à-dire dans le séjour des élus. Le contraire a-t-il lieu, elle descend près des démons dans l'abîme. Si l'on en croit un recueil de traditions fort anciennes, le *Sadder-Boun-Déhesch*, traduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* (t. XXXVII, p. 646-648), la croyance à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme aurait revêtu chez les Perses une forme plus analytique. Toute la partie sensitive et intelligente de notre être serait considérée comme la réunion de trois principes distincts : d'abord le *djan*, c'est-à-dire le principe vital, qui conserve la force du corps et entretient dans toutes ses parties l'ordre et l'harmonie ; ensuite l'*akko*, principe divin et inaltérable qui nous éclaire sur le bien qu'il faut faire, sur le mal qu'il faut éviter, et nous annonce dès cette vie une vie meilleure : en un mot, la conscience ou plutôt la raison morale ; enfin, l'âme proprement dite, la personne humaine, qui se compose à son tour de ces trois facultés : 1° l'intelligence, désignée sous le nom de *boé ;* 2° le *roüan*, qui paraît tenir à la fois du jugement et de l'imagination ; 3° le *féroüer*, ou la substance même de l'âme, qui, après avoir existé séparément dans le ciel, a été obligée de s'unir au corps. Le principe vital n'est qu'une sorte de vapeur qui s'élève du cœur et que la mort doit dissiper. La raison morale, l'*akko*, retourne au ciel d'où elle est descendue ; l'âme proprement dite, formée par la réunion des trois autres éléments, demeure seule responsable de nos bonnes et de nos mauvaises actions, est seule réservée aux récompenses du paradis et aux châtiments de l'enfer.

Au dogme de l'immortalité de l'âme, le Zend-Avesta ajoute celui de la résurrection des corps. Mais cette révolution qui, selon la loi de Zoroastre, doit s'étendre à toute la nature, loin d'éterniser les supplices, a pour but, au contraire, d'y mettre un terme, en faisant disparaître du même coup le mal physique et le mal moral. Les morts rappelés à la vie comparaîtront devant le tribunal d'Ormuzd. Les bons iront au gorotman (le ciel des élus) ; les méchants seront précipités dans le douzakh (l'enfer) ; et quand ils auront éprouvé pendant trois jours, en corps et en âme, les uns toutes les joies du paradis, les autres toutes les peines de l'enfer, ils se trouveront égaux, il n'y aura plus de méchants ni de réprouvés ; « tous les hommes seront unis dans une même œuvre, » revêtus de corps immortels, affranchis de tous les besoins humiliants, et assurés pour toujours de la félicité des anges. Ormuzd, ayant terminé ses œuvres, se reposera dans sa gloire. Ahrimane, comme nous l'avons dit plus haut, adressera des prières et offrira des sacrifices à l'Éternel. A la place même de l'enfer, on verra une contrée d'abondance et de délices (*Zend-Avesta*, t. III, p. 411-415).

III. Que quelques-unes des croyances que nous venons d'exposer aient été répandues dans l'Orient avant Zoroastre, c'est ce qu'il est impossible de contester. Zoroastre, lui-même, en appelle sans cesse à une révélation plus ancienne, celle de Heômo ou Hom, dont Thomas Hyde a fait Abraham. Le culte de Gâhambars, ou des six époques de la création, est universellement attribué à Djemschid, un des rois des temps héroïques de la Perse, et dont le règne, selon les calculs de Ferdousi, remonterait à l'an 3429 avant notre ère. Nous savons aussi que la distinction des deux principes, avec tout leur cortége de bons et de mauvais anges, était déjà un dogme consacré par la religion des Chaldéens (voy. ce mot). Mais quand on considère dans leur ensemble les idées développées dans le Zend-Avesta, on y reconnaît sans peine un système original et puissant, dirigé à la fois contre le sabéisme et le brahmanisme. Au sabéisme, c'est-à-dire au culte des astres, il oppose l'idée d'un monde spirituel antérieur et supérieur au monde naturel, d'une intelligence suprême, dont toute l'armée céleste a reçu l'existence et suit les ordres. Au brahmanisme, qui absorbe tous les êtres en un seul et nous montre la nature divinisée et tournant sur elle-même dans un cercle invariable, il oppose la distinction de Dieu et de l'univers, du bien et du mal, de l'âme et du corps, la providence divine, la liberté humaine, l'égalité des droits et des devoirs, la lutte considérée comme une condition de la vie, et la vie elle-même comme une préparation à une félicité immortelle. Ces deux principes, détrônés mais non emportés par la religion de Zoroastre, nous allons les trouver essayant de se relever et de se rajeunir, à l'aide du mysticisme, dans le système des *sipasiens*, c'est-à-dire les *adorateurs*. C'est ainsi que se nomment les sectaires qui prennent pour base de leurs croyances le Desatir et les prétendues prophéties des Abad, affirmant que Zoroastre n'a rien changé à cette primitive révélation, qu'il n'a fait que la traduire en paraboles et en allégories, pour lui donner plus d'accès dans la multitude. Cette méthode allégorique unie avec des prétentions à une antiquité merveilleuse est un des traits caractéristiques des sectes qui se forment à une époque de dissolution et de décadence. Voici, au reste, les opinions les plus importantes des sipasiens, telles que les présentent à la fois le Desatir et le Dabistan.

Dieu est l'être universel, l'unique substance. L'unité, l'identité, l'éternité sont ses principaux attributs, ou du moins les seuls que nous puissions saisir ; car son essence nous est incompréhensible. Tout ce qui est participe de son existence et ne peut jamais se séparer de lui ; par conséquent, l'univers n'a pas commencé et ne doit pas finir. Il est le résultat, non d'une créature, mais d'une émanation éternelle. Le premier de tous les êtres sortis du sein de Dieu se nomme Azad-Bahman. Il représente l'universelle intelligence, il réside dans la sphère de la plus pure lumière et sert de médiateur entre le principe suprême et les existences inférieures. A son tour, il donne naissance à une innombrable hiérarchie d'anges, de génies, d'esprits qui animent et dirigent les astres, les éléments, la terre, les minéraux, les végétaux, les animaux y compris l'homme. La nature entière doit donc être considérée comme un être vivant, intelligent, dont toutes les parties se lient et réa-

gissent les unes sur les autres comme les organes de notre corps ; mais cette vie est universelle, et, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, éternelle et divisée par périodes astronomiques dont rien ne peut donner une idée dans les autres systèmes. Lorsqu'une période commence, une des étoiles fixes gouverne seule l'univers pendant mille ans. Au bout de ce temps, elle s'associe un autre astre pendant le même nombre d'années. Tous les astres, jusqu'au dernier, qui est la lune, deviennent, ainsi à tour de rôle et pour la même durée, les associés de celui qui a d'abord régné seul. Ce cercle étant épuisé, l'astre dirigeant cède la place à celui qui lui a été associé le premier, et les choses se passent exactement comme auparavant. C'est de cette manière que le gouvernement du monde passe successivement à tous les astres, dont le nombre total nous représente un pareil nombre de milliers d'années qui forment le règne de chacun d'eux. Au terme de cette succession, la période est accomplie, et une autre période commence, ramenant avec elle tous les phénomènes et tous les êtres qui ont existé auparavant. Chacune de ces révolutions s'appelle un jour. Trente de ces jours forment un mois, douze mois une année, un million de ces années un *fard*, un million de fards un *ward*, etc. Toute cette chronologie nous rappelle l'année *divine* des Indiens, comme les quatorze Abad nous font penser aux quatorze Manou.

L'opinion que les sipasiens se forment de l'âme humaine est liée à leur système général. Ils supposent que les âmes, non moins diverses dans leur nature que les corps, viennent de différentes régions du ciel, les unes du soleil, les autres des étoiles fixes, d'autres des planètes, selon la disposition du corps qui les reçoit. Après une vie irréprochable, consacrée à la vraie foi et aux bonnes œuvres, elles remontent vers les étoiles et s'élèvent peu à peu jusqu'à la sphère éthérée, séjour des purs esprits, où elles jouissent de la contemplation de la suprême lumière, *minenivanminou*. Si, au contraire, le vice et le crime ont effacé en elles le souvenir de leur origine, elles descendent successivement dans toutes les formes inférieures à la nature humaine, dans les animaux, dans les plantes, dans les minéraux même, et finissent par rester attachées aux éléments bruts. Enfin, si le bien et le mal se balancent dans leur carrière, elles se purifient par un certain nombre de migrations, puis arrivent au niveau des âmes bienheureuses. C'est par cette foi dans la métempsychose qu'ils justifient le respect qu'ils partagent avec tous les habitants de la Perse pour les animaux utiles ou innocents et la guerre qu'ils font aux animaux nuisibles. Les animaux utiles ont été des hommes coupables de fautes vénielles. Les animaux nuisibles sont habités par des âmes de meurtriers et de criminels endurcis.

Ce panthéisme, moitié astrologique et moitié métaphysique, est dignement couronné par un mysticisme sans règle et sans frein. De même que les étoiles disparaissent devant le soleil, de même, disent les sipasiens (*Dabistan*, t. I, p. 83), l'âme doit s'anéantir devant Dieu, soleil des êtres. Ils pensent qu'il y a quatre degrés, quatre états de l'intelligence par lesquels on arrive à cette perfection. Le premier est la vision de Dieu en songe ; le second, la révélation dans l'état de veille ; le troisième, l'extase ; le quatrième, l'anéantissement en Dieu, avec la faculté de quitter son corps. Ici encore on reconnaît sans peine la doctrine indienne du *Yoga*, si ce n'est le soufisme. L'auteur du Dabistan a conversé avec plusieurs membres de cette secte ; il parle longuement de son dernier chef, Azar Khaivan, qui, né à Khum, en Perse, en 1588 de notre ère, mourut à Patna, dans l'Inde, en 1673, après avoir passé toute sa vie dans la contemplation et la plus dure abstinence, adoré parmi les siens comme le continuateur et le descendant de la dynastie mahabadienne (*ubi supra*, p. 97).

Le mysticisme indien nous apparaît d'une manière non moins évidente, mais plus exclusive, dans la secte des *djemschaspiens*, ainsi appelés du nom de leur fondateur ; car ils prétendent être les disciples de Djemschasp, fils de ce même roi Djemschid à qui l'on attribue l'institution des gâhambars. C'est une origine moins reculée, mais tout aussi imaginaire que celle des sipasiens. Ces sectaires sont aussi connus sous l'appellation de *yekanah-binan*, c'est-à-dire les *prophètes de l'unité*, parce que Dieu est le seul être dont ils reconnaissent l'existence. Tout le reste, les cieux, les anges, les étoiles, les âmes, les éléments, les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, l'univers, tant matériel que spirituel, n'existe que dans la pensée divine. Voici en quels termes on fait parler Djemschasp, exposant sa doctrine à un de ses disciples (*ubi supra*, p. 194) : « Sache, ô Abtin, que le Tout-Puissant a conçu en idée la première intelligence. La première intelligence a conçu de la même manière trois choses, à savoir : la seconde intelligence, l'âme de la sphère supérieure et le corps de ce même ciel. La seconde intelligence a conçu de la même manière trois choses, et ainsi de suite, jusqu'aux éléments et à leurs diverses combinaisons. C'est absolument comme lorsque nous nous faisons l'idée d'une ville avec des places, des jardins et des habitants, qui, hors de notre imagination, n'ont aucune existence. » C'est, comme on voit, l'idéalisme, sinon dans sa perfection, du moins dans toute sa hardiesse. Les djemschaspiens ont développé leur système dans plusieurs ouvrages, dont le plus célèbre a pour titre : *Testament de Djemschid adressé à Abtin*, et pour auteur Farhang-Destour.

Les *samradiens*, ainsi appelés du mot *samrad*, qui signifie imagination, pensée, ne diffèrent pas essentiellement de la secte précédente, mais ils se divisent en plusieurs classes, qui marquent autant de degrés dans l'idéalisme, depuis la doctrine de Berkeley jusqu'aux conséquences sceptiques du système de Kant. La première classe des samradiens, dont le fondateur, Fartosch, est censé avoir vécu sous le règne de Zohak, c'est-à-dire, selon le calcul de Ferdousi, 2729 ans avant notre ère, ne regarde comme une idée ou une illusion que ce monde élémentaire ; tout le reste, cieux, substances simples, lui paraît avoir une véritable existence. La seconde classe des samradiens, qui a pour chef Farschid, fils de Fartosch, ne regarde comme réel que les substances simples, et compte parmi les illusions le ciel et les astres. La troisième classe, docile aux leçons de Fariradj, fils de Farschid, abandonne aussi les substances simples, telles que les cieux et les pures intelligences, et ne conserve à la réalité que les attributs nécessaires de Dieu. Enfin, une quatrième classe, composée des disciples de Faramand, successeur de Fariradj, n'excepte rien de l'idéalisme, pas même les attributs divins. Dieu, pour eux, est tout ce qui est, et Dieu n'est qu'une idée (*Dabistan*, t, I, p. 195 et suiv.). Il est assez vraisemblable que ces quatre personnages se succédant de père en fils à la tête de ces quatre écoles ne sont qu'une manière symbolique de peindre les différents degrés de l'idéa-

lisme et la pente fatale qui l'entraîne au scepticisme. Du reste, l'auteur du Dabistan nous assure avoir rencontré dans l'Inde, en 1054 de l'hégire, ou 1637 de notre ère, un certain nombre de Parses opiniâtrément attachés à ce système. Ce sont les pyrrhoniens de l'Orient, et on leur attribue une foule d'aventures qui rappellent les scènes de Molière dans *le Mariage forcé*.

Du scepticisme à l'athéisme, la distance n'est pas grande. Aussi lisons-nous dans le Dabistan (t. I, p. 203) que, vers le milieu du règne de Zohak, vivait en Perse un penseur du nom de Schidrang, à la fois guerrier et philosophe, qui ne reconnaissait pas d'autre Dieu que la nature, ou, pour employer ses expressions mêmes, la *disposition et la constitution* (*Khoy manisch*); en un mot, la force qui agit sur les éléments. Ces éléments, toujours les mêmes, selon lui, passent alternativement dans tous les êtres, dans les hommes comme dans les animaux, dans les animaux comme dans les plantes, de la dissolution à l'organisation et de l'organisation à la dissolution.

C'est aussi l'athéisme, ou un panthéisme matériel, que nous rencontrons dans la doctrine des *paikariens*, ainsi appelés de leur fondateur Paikar. Selon ces sectaires, Dieu ne serait pas autre chose que le feu, dont la lumière aurait donné naissance aux astres. Mais le feu n'est pas seulement lumineux, il est sec et chaud; par ces deux propriétés, il a engendré l'air; dans l'air, il y a un principe d'humidité qui a produit l'eau. L'eau, étant à la fois humide et froide, a engendré par sa froideur la terre. Enfin, de la combinaison de ces quatre éléments sont sortis tous les corps composés (*ubi supra*, p. 204). Si la Perse a son Héraclite, elle a aussi son Thalès dans la personne d'Alar, chef des alariens, et son Anaximène dans Milan, chef des milaniens. En effet, le premier reconnaît pour principe de l'univers l'humidité ou l'eau, et le second, l'air (*ubi supra*, p. 204-207). Un médecin du nom de Schadib, que ses disciples font vivre dans l'Iran, à la fin du règne de Zohak, se figurait que les choses avaient pour principe générateur la terre. Les propriétés froides de ce corps auraient donné naissance à l'eau; ses propriétés humides, à l'air; sa sécheresse, au feu; et celui-ci, à son tour, aurait engendré le ciel et les étoiles. Enfin, toutes ces hypothèses matérialistes, presque identiques à celles de l'école ionienne, viennent se résumer et se concilier dans le système du mobed Akhschi, contemporain de Schadib et fondateur de la secte des *akhschiens*. D'après ce philosophe, Dieu est l'essence de tous les éléments, et, dans ce sens, il est vrai de dire qu'il n'a aucune forme, qu'il est partout et qu'il reste immuable, tandis que tout change dans l'univers. Il admet la résurrection, mais dans une acception purement physique, comme la transformation des éléments et la révolution périodique de la nature. Il rejette les récompenses et les châtiments d'une autre vie, faisant consister le paradis dans les plaisirs des sens, dans la jouissance de tous les biens matériels, et l'enfer dans la douleur et la privation. Des vieilles croyances de l'Iran il n'a conservé que la loi qui commande la douceur et défend la cruauté envers les êtres inoffensifs; mais il permet l'inceste et déclare l'adultère innocent quand le mari consent à son propre déshonneur. Le bien et le mal, dit-il, n'ont rien d'absolu; ils dérivent exclusivement des institutions et des lois, que l'homme change à volonté. Les akhschiens peuvent être considérés comme les épicuriens de la Perse. Ils étaient fort nombreux à l'époque où écrivait l'auteur du Dabistan; mais, repoussés par les autres sectes de leur nation, ils prenaient généralement le masque de l'islamisme (*ubi supra*, p. 208-211).

Ainsi nous avons trouvé en Perse le matérialisme, le scepticisme, l'épicurisme, sans compter les systèmes d'un ordre plus élevé; nous allons y rencontrer le communisme, dans une secte dont l'existence ne peut pas être contestée, car elle a été la cause d'une révolution politique et a fait tomber un roi de son trône. Cette secte est celle de Mazdak, qui, après avoir vu un instant le triomphe de ses principes sous le règne de Kobad, périt dans les supplices par les ordres de Nouschirvan ou Chosroës le Grand, vers l'an 533 de notre ère. Mazdak était grand prêtre ou archimage de la religion de Zoroastre (*Destouran-Destour*); mais il osa tirer des dogmes qui lui étaient confiés des conséquences étranges. Se donner entièrement à Dieu, se détacher de soi et du monde, voilà quel devait être, selon lui, le but de tous nos efforts. Plus on approche de ce but, plus on est heureux; plus on s'en écarte, plus on est malheureux. Or, qu'est-ce qui nous attache le plus à la terre? Qu'est-ce qui nous empêche de nous donner à Dieu et de vivre en paix avec nos semblables? C'est la possession individuelle, exclusive, des biens et des femmes, parce que cette possession est l'essence même de l'égoïsme et le contraire de l'abnégation. Que les biens et les femmes soient donc mis en commun. « Les biens et les femmes, disait Mazdak (*ubi supra*, p. 372-380), doivent appartenir à tous exactement comme le feu, l'eau et les plantes de la terre. — C'est une grande injustice que la femme de l'un soit parfaitement belle quand celle de l'autre est précisément l'opposé. Il est donc ordonné par les règles de l'équité et de la vraie religion à un homme de bien d'abandonner pour quelque temps son aimable compagne à un voisin qui en a une méchante et une laide, et d'accepter en échange cette femme disgraciée. — Il est également contraire à la justice et à la nature qu'un homme occupe un rang distingué, tandis qu'un autre reste pauvre et dénué de toutes ressources. C'est donc un devoir pour le vrai croyant de partager sa fortune avec celui qui partage sa foi. Il est même obligé, selon la religion de Zoroastre, de lui envoyer sa femme pour le visiter, afin qu'il ne reste pas privé de compagne. » On sait que cette doctrine, acceptée et mise en pratique par Kobad, souleva contre lui toute la Perse, le fit chasser du trône et causa des désordres qui ne finirent que sous le règne de Chosroës. Mais c'est en vain que ce prince fit mourir dans les supplices le nouveau prophète et ses principaux disciples : la secte survécut. L'auteur du Dabistan rencontra encore un grand nombre de ses adeptes qui lui montrèrent un ouvrage de Mazdak, écrit en vieux persan et intitulé le *Desnad*. Ce livre, si nous en croyons le même écrivain, a été traduit en persan moderne par Ayin Schakib.

Indépendamment de ce système politique et social, le mazdéisme a aussi produit plusieurs sectes philosophiques, qui, au fond, ne reconnaissant d'autre autorité que la raison, interprètent le Zend-Avesta par la méthode allégorique, dans le sens de leurs propres opinions. Toutes ces sectes sont réunies sous le nom de *Beh-Dinan*, ou partisans de la vraie foi, d'une religion meilleure. Elles prétendent que la guerre d'Ormuzd et d'Ahrimane n'est pas autre chose que la lutte de l'esprit et de la matière, et, dans une sphère plus circonscrite, de l'âme et du corps, lutte dans laquelle le principe supérieur doit finir par triompher. Les démons sont les passions, les appétits qui naissent du corps, et les anges les facultés

de l'esprit ou les qualités de l'âme. Quelquefois aussi c'est l'être et le non-être qu'elles nous représentent par les deux puissances. L'être se confond avec le bien, et le mal avec le non-être; c'est-à-dire que le mal est une pure négation, et que le bien seul est une possession d'une existence réelle, absolue, éternelle (*Dabistan*, t. I, p. 359 et suiv.). Cette manière d'interpréter les livres saints, dans la langue théologique de l'Europe s'appellerait le rationalisme. Il nous resterait encore à parler des manichéens et des soufis; mais ces deux hérésies fameuses sortant du cadre que nous nous sommes tracé ici par les liens qui les rattachent, l'une au christianisme, l'autre à la théologie musulmane, nous avons cru devoir les réserver pour des articles distincts.

Au commencement de la dernière moitié de ce siècle, une nouvelle secte, moitié religieuse, moitié philosophique, a été fondée en Perse. Elle porte le nom de *Babysme* et ses adhérents sont les *Babys*. Son chef spirituel s'appelle le *Bab*, c'est-à-dire la *Porte*, sans doute la porte du salut ou de la vie éternelle. Cette secte a eu ses martyrs, elle a ses livres saints et ses interprètes. Elle paraît pencher vers le mysticisme kabbalistique. Mais les écrits émanés de son sein ne sont pas encore assez connus pour qu'il soit possible d'en parler avec certitude. On pourra s'en faire une idée par les ouvrages de M. de Gobineau indiqués à la fin de cet article.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'espace que nous venons de parcourir, nous y trouvons, comme dans toute civilisation un peu avancée, trois périodes : l'une de pure soumission, où l'on n'entend que la voix inspirée du prophète; l'autre de soumission et de raisonnement tout ensemble, où l'on discute sur les dogmes, où l'on remonte le cours des traditions, où des sectes diverses se disputent la préséance; enfin la troisième de pur raisonnement, de spéculations indépendantes et souvent hostiles à la vieille foi. Pendant cette période, la Perse a cessé d'exister comme puissance morale et politique; assaillie à la fois par les idées musulmanes et par les idées indiennes, elle a dû subir nécessairement cette double influence. Aussi rien de plus contestable, comme nous l'avons dit en commençant, que l'antiquité et, par conséquent, l'originalité de ses systèmes philosophiques; mais ses doctrines religieuses, son dualisme mitigé, ses idées sur la liberté, sur l'unité du genre humain, la régénération du monde, la résurrection des corps et l'avénement futur du paradis sur la terre, sont faits pour exciter les plus graves méditations et ouvrir devant nos yeux un horizon nouveau.

Outre les ouvrages que nous avons indiqués dans le cours de cet article, on peut consulter : Foucher, *Traité historique de la religion des Perses*, dans les tomes XXV, XXVII, XXIX, XXXI et XXXIX des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — Gœrres, *Histoire des mythes du monde asiatique*, 2 vol. in-8, Heidelb., 1810 (all.); — Meiners, *de Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Gœttingue*, t. VIII et IX, et dans la *Bibliothèque philosophique*, t. IV; — Tyschen, *Commentatio de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Gœttingue*, t. XI et XII; — Rhode, *la Sainte tradition*, ou *Système complet de la religion des anciens Bactriens, Mèdes et Perses*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1810 (all.); — Erskin, *Dissertation sur les Parses*, dans le tome II de la *Société littéraire de Bombay*; — Jean Raynaud, *Zoroastre*, *encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et Reynaud, t. VIII; — Joachim Ménant, *Zoroastre, Essai sur la philosophie religieuse de la Perse*, in-8, Paris, 1844; — de Gobineau, *les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, 1 vol. in-8, Paris, 1865; — *Histoire des Perses d'après les auteurs orientaux, grecs et latins*, par le même, 9 vol. in-8, Paris, 1869.

PERSONNE, PERSONNALITÉ. Dans l'origine, le mot *personne* (en latin *persona*, en grec πρόσωπον) ne signifiait pas autre chose qu'un masque de théâtre représentant les traits réels ou supposés, mais arrêtés par la tradition, du personnage qu'on mettait en scène : Œdipe, Achille, Agamemnon, Hécube, Médée. Bientôt, à la place du masque, se substitua le rôle ou le personnage lui-même, et le mot passa de la langue du théâtre dans celle du monde. C'est ainsi que s'est introduite cette façon de parler; être un grand, un petit, un médiocre personnage : *personam agere*. Mais, comme ce qui distingue particulièrement une personne d'une autre, ce sont moins les traits que le caractère, moins les actions et les paroles que le principe intérieur, la force spirituelle d'où elles découlent, le mot *personne* est devenu synonyme d'*homme*, en tant que l'homme est un être intelligent et libre, capable par lui-même de prendre une détermination et de l'exécuter. En effet, il ne suffit pas pour être une personne d'avoir le visage humain, il faut posséder une âme humaine en état de réfléchir et de répondre de ses actions. Un enfant, un idiot, ne sont pas des personnes; et quand même ils en porteraient le nom, ils n'en exerceraient pas les droits. Enfin, à ce même mot, les philosophes ont attaché une signification plus générale et plus précise, en l'employant pour désigner tout être intelligent et libre, tout agent spirituel et moral, toute cause qui a la responsabilité et la conscience de ses actions. Dans ce sens, la *personne* est le contraire de la *chose* : l'animal, le végétal, le minéral, sont des choses; l'homme est une personne, et rien n'empêche d'en admettre d'autres au-dessus de lui. Dieu lui-même est une personne, si on le considère comme une cause créatrice distincte de l'univers. Ce qu'on appelle la *personnalité*, c'est le caractère en vertu duquel un être quelconque mérite le nom de personne; c'est l'idée de personne élevée à son plus haut degré de généralité. Ainsi, par exemple, on disputera pour ou contre la personnalité divine (voy. PANTHÉISME); on se demandera si la personnalité humaine subsiste après la mort (voy. DIEU, IMMORTALITÉ); on soutiendra que la raison est impersonnelle (voy. RAISON).

PÉTITION DE PRINCIPE (*petitio principii*, traduction littérale du grec τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν). C'est le nom donné par Aristote à un des sept paralogismes ou faux raisonnements dont il nous offre la définition et la réfutation dans le cinquième chapitre de ses *Réfutations sophistiques*. Ce paralogisme consiste à supposer vrai ce qui est en question : « Ce qu'on voit assez, dit la *Logique de Port-Royal* (3e partie, ch. XIX), être entièrement contraire à la vraie raison; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair et plus connu que ce qu'on veut prouver. » C'est avec justice que Galilée reproche à Aristote de s'être servi lui-même de ce moyen pour prouver que la terre est au centre du monde. En effet, toute l'argumentation du philosophe grec peut se résoudre aux termes suivants :

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, et celle des choses légères de s'en éloigner;

Or l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent au centre de la terre, et que les choses légères s'en éloignent;

Donc le centre de la terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de ce syllogisme une pétition de principe; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre, mais rien ne nous apprend que le centre de la terre soit le même que le centre du monde.

« On peut, continue la *Logique de Port-Royal*, rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute.

« Enfin, on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine. »

PÉTRARQUE (François), l'un des créateurs de la littérature italienne, mérite une place dans l'histoire de la philosophie, autant comme moraliste qu'en qualité de précurseur de la renaissance des lettres.

Il naquit à Arezzo le 20 juillet 1304. Son père, ami de Dante, gibelin et banni de Florence, s'était établi à Avignon auprès du pape Clément V. Le jeune François commença ses études à Carpentras, où, plus tard, il devint chanoine; il les continua à Montpellier, et les acheva à Bologne, sous le légiste poëte Cino da Pistoia. Il avait vingt ans lorsqu'il revint à Avignon et qu'il s'y lia avec les Colonne. Ayant conçu la passion la plus vive pour l'épouse de Hugues de Sade, l'immortelle *Laure*, il se mit à voyager, visita une partie de l'Europe, puis alla s'ensevelir à Vaucluse, pour y composer un poëme épique dont Scipion fut le héros, l'*Africa*. Les *sonnets* et les *canzones* que sa tendresse lui inspirait, mais qu'il dédaignait autant qu'il s'enorgueillissait de ses vers latins, remplirent la France et l'Italie du nom de Laure et du sien. Rome lui offrit la couronne de poëte, et il la reçut au Capitole, le jour de Pâques 1341. Depuis il séjourna dans les principales villes d'Italie, partout admiré et fêté, envoyé en ambassade par plusieurs souverains, et toujours épargné dans les guerres civiles et étrangères, alors si fréquentes partout. Il laissa sa précieuse bibliothèque à la république de Venise, et mourut d'apoplexie à Arqua, près de Padoue, le 18 juillet 1374, au milieu de ses chers manuscrits grecs et romains.

Ce poëte, tour à tour amoureux, gracieux et religieux, fut le représentant et le dictateur de la république des lettres au XIVe siècle, le prince des érudits, des critiques et des moralistes. Sa vie si pleine et si diversement agitée, si studieuse surtout, à la fois un voyage continuel et un constant soupir pour l'affranchissement de l'Italie, est liée à tous les hommes célèbres, à tous les événements mémorables de ce temps orageux. Sa correspondance immense, universelle, est une image curieuse et fidèle de l'esprit humain au XIVe siècle.

Le but poursuivi par Pétrarque, à travers toute l'Europe, était de ranimer l'étude des lettres grecques et latines. Lui-même avait appris le grec du moine Barlaam et de Léonce Pilate, de Thessalonique. Découvrir, recouvrer, sauver, conserver, publier, répandre les œuvres des anciens; en conseiller, en faciliter l'étude, en inspirer le goût; puis, à l'aide de la poésie, de l'éloquence et de la philosophie antiques, combattre le pédantisme de l'école, les froides et arides formules de la scolastique; remplacer le règne du syllogisme, l'esprit de dispute par le culte libre et enthousiaste du beau, du vrai, du bien; l'argumentation par la rêverie, la dialectique par de poétiques aspirations; substituer enfin *Athènes* à la *Sorbonne*, Platon et Cicéron à Aristote et à Averroès, tel était le dessein général de l'activité dont Pétrarque fut l'auteur ou le centre. A cet égard, Pétrarque va beaucoup plus loin que Dante, lequel attaque la barbarie intellectuelle, sans attaquer l'école ni Aristote. Pétrarque est le chef d'une réaction platonicienne contre le péripatétisme officiel : il est le principal devancier de l'Académie florentine des Médicis.

Mais Pétrarque ne fut pas seulement chef d'opposition, il fut fondateur d'école. Lui-même se croyait aussi propre à la philosophie morale qu'à la poésie : *Ingenio ad moralem præcipue philosophiam apto*. Il créa dans cette partie des sciences philosophiques une sorte d'école moitié poétique, moitié religieuse, dont les disciples les plus éminents ne parurent qu'au XVIe siècle, moins encore en Italie que dans le reste de l'Europe. Il n'est pas aisé de définir ce qui distingue ce groupe d'hommes et d'écrits, tant il réunit de caractères divers et de tons variés. On peut dire, toutefois, que le platonisme, la doctrine exposée au *Banquet*, en constitue le fond ou le point de départ. Le *Cantique des cantiques*, les Pères de l'Église, saint Augustin, *gloriosissimus Pater Augustinus*, puis saint Bernard, donnent à cet idéalisme renouvelé un tour plus pratique, plus ascétique; ils rendent chrétien et orthodoxe ce mysticisme élégiaque et parfois érotique. Un élément chevaleresque, héroïque, emprunté aux troubadours, s'ajoute à ces deux premières tendances. Le philosophe, heureux de dévouer à sa *dame* sa vie comme sa pensée, devient ainsi tour à tour le chevalier de la Vérité, de la Charité, de la Beauté céleste. L'habitude de l'allégorie, qui appartient au moyen âge autant qu'à l'Orient, change l'amour sentimental, romanesque, mélancolique, inspiré par une mortelle, par *madonna Laura*, en un amour idéal, spirituel, évangélique, dont la sagesse éternelle est l'objet. La souveraine perfection est tantôt une personne, tantôt une idée : l'idée, le type accompli, s'incarne dans la personne; la personne n'est que l'idée vivante, le type réalisé. D'ordinaire, cette personne est une femme; le plus rarement c'est la Divinité même : pour les uns c'est Pallas, pour les autres la Vierge Marie; toujours c'est, comme la Vérité, une vierge d'une beauté ineffable, *mulier inenarrabilis claritatis*. Mais s'il y a diversité quant à la nature de l'objet adoré, il n'y en a point à l'égard des moyens de s'unir à lui. Ces moyens se réduisent à l'amour enthousiaste et contemplatif, tel que celui des modernes quiétistes. La philosophie morale, par conséquent, ne sera qu'une recherche passionnée, et rêveuse à la fois, de la sagesse, ou de la félicité en Dieu, *un amoroso uso si di sapienza in Dio*. Le moraliste s'appliquera, non-seulement à définir avec justesse le bien et le mal, mais à enflammer les hommes d'une ardeur exclusive pour la vertu, à les embraser des feux de l'héroïsme. En présence des secrets tourments de notre âme, occasionnés par le problème de sa destinée, en présence des mystères de la vie et de la mort, en présence des abîmes de la Providence invisible, mais toujours agissante, le moraliste doit nous changer en une *fontaine d'amour*, inépuisable en noblesse de cœur et en béatitude.

Tous ces aspects différents se rencontrent dans les écrits philosophiques de Pétrarque. Ses ouvrages italiens sont dominés par le côté terrestre et mondain de l'amour platonique; ses ouvrages latins, par le côté religieux et mystique. Mais dans ses livres latins il y a de même mélange et confusion entre les deux caractères, avec cette différence, pourtant, que ses productions der-

nières réfléchissent plus purement, plus complétement l'amour de la beauté incréée et absolue, de la vérité idéale et parfaite, le vertueux et austère amour du vrai Dieu.

Nous allons rapidement indiquer le contenu de ces écrits, en commençant par ceux où l'adoration de Laure est encore étroitement unie à l'adoration de la sagesse invisible.

1° Les *Six Triomphes*, qui sont restés inachevés et qui ne furent publiés qu'après la mort de Pétrarque. Le premier de ces *Triomphes* représente l'amour comme le maître de tous les mortels; le second montre Laure victorieuse de l'amour; le troisième, la mort victorieuse de Laure; le quatrième, la gloire triomphant de la mort; le cinquième, le temps l'emportant sur la gloire; le sixième, la Divinité maîtresse du temps, et par conséquent de toutes choses.

2° La *Vie solitaire* (*de Vita solitaria*) est un traité en deux livres adressé à un fidèle ami de Pétrarque, Philippe de Cabassoles, évêque de Cavaillon. C'est la retraite de Vaucluse qui inspire cet éloge de la solitude; c'est l'antiquité qui en fournit les principaux éléments, les exemples des sages. Dans le premier livre, l'auteur s'abandonne aux élans de son imagination éloquente, pour montrer que l'homme est né pour la vertu; que les villes et les cours ne permettent pas de cultiver la vertu; qu'il faut donc vivre loin de la société. Le second livre est tout historique et plein d'érudition.

3° Le traité *de Otio religiosorum*, adressé au frère de Pétrarque, chartreux de Montrieu, est plus théologique que philosophique; il contient cependant des parties intéressantes sur la méditation et la contemplation, sur la philosophie religieuse, sur celle des Pères, etc.

4° Les deux livres intitulés *Remèdes contre l'une et l'autre fortune* (*de Remediis utriusque fortunæ*), adressés au proscrit de Vérone, Azon de Corége, autrefois maître de Parme, sont une imitation de l'ouvrage de Boëce. Ils se composent, le premier, de cent vingt-deux dialogues; le second, de cent trente-deux, et doivent établir comme maxime, que tous les biens terrestres sont bornés et périssables, et qu'il n'est point de maux sans remèdes. Pétrarque envisage successivement tout ce qui semble assurer le bonheur ici-bas, et conclut que toutes les félicités mondaines ne sont que des biens dangereux pour la vertu, parce qu'elles nous asservissent aux passions. Puis il énumère les peines et les souffrances des hommes, auxquelles le sage se dérobe, en considérant l'adversité comme une école bienfaisante pour le cœur et pour la volonté.

5° Le *De sua ipsius et multorum ignorantia*, composé dans la retraite d'Arquâ, est un écrit très-important pour connaître l'état de la philosophie italienne au XIVe siècle. C'est une réponse savante et véhémente aux péripatéticiens, qui avaient déclaré Pétrarque un homme sans lettres, parce qu'il avait refusé de jurer, sur la foi d'Aristote, *dei Aristotelis*. Il soutient contre eux que le vrai penseur se range du côté de Platon et de Cicéron, à l'exemple des Pères mêmes, qui trouvaient les académiciens, non-seulement plus riches et plus agréables, mais plus conformes au christianisme.

6° Dans les deux opuscules politiques *de Republica optime administranda* et *de Officio et virtutibus imperatoris*, Pétrarque rassemble les principales maximes de Platon et de Cicéron sur la politique et le gouvernement, sur les droits et les devoirs des peuples comme des princes. Ce double cadre offre le tableau de l'indépendance et de la liberté, du patriotisme et de la félicité publique, tels que pouvait les concevoir un platonicien du XIVe siècle, ami dévoué de tout progrès populaire : c'est une production fort supérieure au *de Monarchia* de Dante.

7° Les trois colloques *de Contemptu mundi* forment une sorte d'autobiographie dans le genre des *Confessions*. Saint Augustin y est l'interlocuteur de Pétrarque en présence de la Vérité. Ces trois dialogues remplissent trois jours. Le premier prépare la conversion de Pétrarque, dont la vie avait été si orageuse. Le second représente Augustin passant en revue tous les vices dont l'âme de Pétrarque est dominée, et que Pétrarque avoue. Le troisième et le plus intéressant rend compte des amours de Pétrarque, explique la cause du changement qui va s'opérer dans sa vie comme dans ses études, et assigne à ses soupirs, pour unique objet, la beauté infinie, la sagesse divine.

8° C'est cette divine sagesse qui fait le sujet des dialogues *De vera sapientia*, tenus sur la place de Rome entre un sophiste, rhéteur et érudit, *orator*, et un ignorant, humble et pieux, *idiota*. Dans le premier dialogue, l'ignorant essaye de montrer au savant que la sagesse ne s'apprend pas dans les livres ni dans les écoles, mais au fond de la conscience. *Se connaître soi-même*, voilà l'origine de la sagesse. Mais on ne se peut connaître qu'en déposant toute présomption et en revêtant l'humilité, la modestie et la modération. Alors on reconnaît que si *l'homme est un animal raisonnable et mortel*, la raison est viciée par l'orgueil, et son orgueil susceptible d'être humilié par la pensée de la mort. Ainsi se trouve, à côté du mal, un sûr remède. Par la révélation, d'ailleurs, Dieu nous offre non-seulement le moyen de chasser le désespoir, mais la force de relever et de purifier la raison. Dieu nous offre, à la place de l'imparfaite sagesse du monde, la parfaite et sainte sagesse du ciel. C'est cette admirable sagesse que l'auteur décrit dans le second dialogue, essayant de la rendre sensible et agréable sous mille formes poétiques, comme l'original de toute beauté. L'effet de cette sagesse véritable est d'inspirer l'amour de la perfection, le *sapere internum*, par lequel l'homme intérieur est puissamment attiré vers la Divinité, son principe, son milieu et sa fin. Cet amour se manifeste en particulier de deux manières, par la *science* et par la *charité*, deux degrés d'initiation et d'épuration, où notre âme se libère de ses mauvais penchants et se fortifie dans son instinctive sympathie pour la source de tout bien, pour l'Être infini.... Voilà ce que Pétrarque entendait par la *vraie sagesse;* voilà pourquoi Boccace, son ami, l'appelait un homme céleste, *cœlestis homo*.

En réunissant les idées qui servent de fondement à ces ouvrages, on voit que la morale de Pétrarque ne contenait rien de neuf. Elle était une nouvelle application des anciennes doctrines, de celles de Platon et des Pères; mais, dans le siècle où elle parut, elle devait sembler une puissante, une séduisante nouveauté. La forme sous laquelle Pétrarque la produisit, la forme du dialogue et de l'ironie socratique; la méthode qu'il employa, un mélange libre et varié de l'analyse et de la synthèse, de l'induction et de la divination, de la psychologie et de la preuve *a priori*, tout cela fait également de Pétrarque un disciple de l'Académie et des plus profonds docteurs de l'Église. Il l'est plus encore par cette tendance éminemment morale qui le distingue entre tous les esprits célèbres de son temps, et que ne lui ont pas empruntée la plupart de ses imitateurs modernes.

Voyez, sur Pétrarque, l'abbé de Sade, *Mémoires*

pour la vie de Fr. *Pétrarque*, 3 vol. in-4, 1764; — Heeren, *Histoire de la renaissance des lettres*, t. I et II, *passim* (all.); — sur sa philosophie morale, une dissertation succincte de M. Mag-gi..., in-8, Strasbourg, 1843; — sur son école, M. Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 1847, t. II, p. 34 et suiv., p. 117-128. — sur sa vie et ses œuvres, Alfred Mézières, *Pétrarque*, in-8, Paris, 1867. C. Bs.

PHALÉAS de Chalcédoine, inventeur d'une constitution analogue en quelques parties à celles de la *République* et des *Lois* de Platon, ne nous est connu que par le seul témoignage d'Aristote, au livre II de sa *Politique* (ch. IV, édition Schneider; ch. VII, édition Bekker) : mais ce témoignage est d'une étendue suffisante pour nous permettre d'apprécier les idées de Phaléas. La réfutation si concluante et si rigoureuse qu'en fait Aristote est si intimement liée à son exposition que nous ne saurions mieux faire que de donner ici une traduction complète de cet important passage. Aristote vient d'analyser les deux utopies de Platon. « Il y a, dit-il, quelques autres constitutions tracées, soit par des particuliers, soit par des philosophes et des hommes d'État, toutes plus voisines de ce qu'on a vu ou de ce que nous voyons encore que ne sont celles de la *République* et des *Lois*. Aucun autre, en effet, que Platon n'a introduit la communauté des femmes et des enfants, ni les repas communs entre les femmes; en général on commence par les réformes les plus nécessaires. Ainsi, quelques-uns pensent que le plus important est de bien régler ce qui concerne la propriété, comme étant la cause principale des dissensions; et voilà pourquoi Phaléas de Chalcédoine a commencé par ce point : il dit que les propriétés doivent être égales entre les citoyens; la chose est facile, selon lui, à établir au moment de la fondation d'un État, mais plus laborieuse quand une fois il est fondé; néanmoins, l'égalité s'établira bien vite, en décrétant que les riches donneront des dots et n'en recevront pas, et que les pauvres en recevront et n'en donneront pas. Mais, en posant ce principe, il ne faut pas méconnaître (ce que l'on méconnaît aujourd'hui) que, si l'on fixe le taux des fortunes, on devrait fixer aussi le nombre des enfants; car si la famille s'accroît hors de proportion avec la fortune, la loi sera ruinée d'elle-même; et, outre cet inconvénient, il est mauvais que beaucoup de riches deviennent pauvres : de tels hommes sont trop disposés aux révolutions. Il peut arriver que les fortunes soient égales, mais ou excessives et trop favorables au luxe, ou trop chétives et par là voisines de la misère. Ce n'est donc pas assez que le législateur les ramène à l'égalité; il faut que, dans l'égalité, il cherche la juste mesure. Ce n'est rien encore d'avoir assigné à tous une portion modeste : les passions sont ce qu'il faut égaliser plutôt que les fortunes, et cela ne se peut sans une bonne éducation réglée par la loi. Phaléas répondra peut-être que c'est précisément ce qu'il dit lui-même : il pense, en effet, que tous les citoyens doivent avoir même fortune et même éducation. Mais il faut encore dire ce que sera cette éducation : ce n'est rien faire que de la rendre simplement uniforme. L'éducation peut être uniforme pour tous, et telle cependant qu'elle rende les hommes ambitieux d'argent ou d'honneurs, ou de tous les deux à la fois. D'ailleurs, les séditions ne viennent pas seulement de l'inégalité des fortunes, mais de celles des honneurs, et elles viennent en sens inverse, de chacune de ces deux causes. La foule se révolte contre l'inégalité des richesses, les honnêtes gens contre l'égalité des honneurs : et les délits ne se commettent pas seulement pour obtenir le nécessaire, à quoi remédierait, selon Phaléas, l'égalité des biens. On ne vole pas seulement pour se préserver du froid et de la faim, mais pour jouir et satisfaire une passion; et c'est à quoi nous ne saurions trouver de remède que dans la philosophie. Les plus grands excès se commettent pour atteindre à de suprêmes jouissances, non pour subvenir à de simples besoins. Par exemple, ce n'est pas pour éviter le froid qu'on s'empare de la tyrannie : la constitution de Phaléas n'est donc bonne que contre les petites injustices. Maintenant il s'occupe fort de bien régler la vie intérieure de la cité; mais il faut songer aussi aux rapports avec les voisins et avec tous les étrangers. En conséquence, la cité a besoin d'une organisation qui la rende propre à la guerre, de quoi Phaléas n'a pas dit un mot. De même pour les fortunes : il faut non-seulement qu'elles soient appropriées aux besoins de la vie civile, mais capables d'échapper aux périls du dehors; aussi ne doivent-elles pas être si grandes que des voisins plus forts les convoitent, et que ceux qui les possèdent ne puissent les défendre. Il ne faut pas non plus qu'elles soient si faibles qu'elles ne suffisent point à une guerre avec des égaux. Phaléas n'a rien déterminé de tout cela. C'est une chose utile assurément que l'égalité de fortune entre les citoyens pour éviter les séditions; mais ce n'est pas, à vrai dire, une grande chose. Les honnêtes gens, en effet, peuvent s'indigner de n'être pas mieux partagés que les autres, et de là semblent venir bien des attentats et des troubles. D'un autre côté, le vice est insatiable; la passion, de sa nature, est sans bornes, et la plupart des hommes ne vivent que pour assouvir leur passion. En toutes ces choses donc, le vrai commencement est moins d'égaliser les fortunes que de préserver contre l'ambition les natures honnêtes, et d'ôter aux méchants le pouvoir de nuire, c'est-à-dire de faire qu'ils soient les plus faibles, sans, pour cela, être opprimés. Phaléas n'a pas non plus défini convenablement son inégalité de fortune : il ne l'établit que pour les terres; mais il y a encore les esclaves, le bétail, l'argent, et le reste de ce que nous appelons la richesse mobilière. Tous ces biens, il fallait aussi en prescrire la répartition égale, ou en fixer sagement la nature, ou renoncer tout à fait à l'égalité. En outre, il donne, ce me semble, à sa ville de bien petites dimensions, puisque tous les artisans y seront des esclaves et ne s'ajouteront pas au nombre des citoyens. On peut juger, par ce qui précède, de la constitution de Phaléas, de ses avantages et de ses inconvénients. »

Ses avantages, Aristote, on l'a vu, les réduit à bien peu de chose; ses inconvénients, il les fait ressortir avec une vigueur de critique qui n'a rien perdu aujourd'hui de son autorité.

Phaléas seul, parmi les utopistes politiques de l'antiquité qui nous sont connus, a soutenu la chimère de l'égalité absolue entre les hommes. C'est ce qui le distingue et de Platon, et d'Hippodame de Milet (voy. ce nom), et des rêveurs parodiés si souvent par la comédie athénienne (voy. les *Oiseaux* d'Aristophane et Athénée, liv. VI, p. 267 et suiv., édit. Casaubon). E. E.

PHÉDON d'Élis, un des disciples immédiats de Socrate, qui, par son dévouement à son maître, a mérité de donner son nom à un des plus beaux dialogues de Platon. Ayant été fait prisonnier dans sa jeunesse, il servait comme esclave un marchand d'Athènes, quand Socrate le vit un jour devant la maison de son maître. Touché de sa physionomie spirituelle et agréable, le philosophe le fit racheter par Criton ou par Alcibiade,

et l'admit au nombre de ses disciples. Après la mort de Socrate, Phédon essaya de fonder dans sa patrie une école dont le rôle n'est pas bien connu, et qui se confondit, sous la direction de Ménédème, avec celle d'Érétrie. Il avait écrit plusieurs dialogues très-estimés par les anciens, mais dont il n'est rien arrivé jusqu'à nous. Voy. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, liv. II, ch. XVIII; — Diogène Laërce, liv. II, § 105, et l'article ÉLIS et ÉRÉTRIE. X.

PHÈDRE, philosophe épicurien, qui florissait à Athènes au temps de Cicéron et de César. Il compta parmi ses auditeurs, sans pouvoir le convertir à ses doctrines, Cicéron, qui, dans plusieurs de ses ouvrages (*de Finibus*, lib. I, c. V; lib. V, c. I; — *de Natura Deorum*, lib. I, c. XXXIII; — *ad Famil.*, lib. XIII, épist. I), fait le plus grand éloge de son caractère et professe la plus grande amitié pour sa personne. Il avait écrit un ouvrage *sur la Nature des Dieux*, dont on suppose que le philosophe romain a tiré un grand parti et a même reproduit plusieurs passages dans son traité *de Natura Deorum*. Le fragment qu'on a trouvé à Herculanum, et que M. Christian Peterson a publié sous son nom, pourrait bien être authentique. Il est intitulé *Phædri epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum instauratum et illustratum*, in-8, Hambourg, 1833. Dans ce fragment, plus historique que dogmatique, l'auteur se contente de rapporter quelques-unes des interprétations physiques que l'école stoïcienne appliquait à la mythologie grecque. On peut aussi consulter sur Phèdre, et, en général, sur l'épicurisme chez les Romains, une thèse de M. A. Olleris: *de Phædro epicureo, sive de Romanis Epicuri sectatoribus circa Cæsaris tempora*, in-8, Paris, 1841. X.

PHÉNICIENS (SAGESSE DES). La petite nation que nous appelons *Phéniciens*, d'après les Grecs, mais qui se nommait elle-même *Chananéens*, et dont le siége principal ne fut qu'une côte de Syrie de quarante à cinquante lieues de long sur deux à cinq de large, joue dans l'histoire des doctrines un rôle secondaire. Mais ce rôle est spécial: c'est celui d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. En effet, elle fait un commerce de lettres et d'idées qui s'allie naturalement dans ses destinées au commerce des riches étoffes et des métaux précieux. L'hellénisme un peu exclusif qui régnait dans le domaine de notre érudition au commencement de ce siècle, menaçait la gloire des Phéniciens, même sous ce rapport; il contestait notamment, sinon l'existence réelle de Cadmus, du moins son influence admise jusque-là sur la Béotie et par elle sur la Grèce. Ottfried Müller et Niebuhr la mettaient au moins en question, et c'est à peine s'ils accordaient une influence de ce genre exercée par la Phénicie sur une contrée voisine, les colonies ioniennes. Des recherches savantes, celles de Hüllmann et de Plass d'abord, ensuite celles de Bœckh et de Gesenius, sont venues confirmer l'ancien et vrai rôle des Phéniciens. M. Bœckh, dans ses belles recherches sur les mesures, poids et monnaies de la Grèce, comparées avec ceux de l'Orient, a mis surtout hors de doute l'intervention des Phéniciens dans l'établissement de ces rapports. Les travaux de M. Movers sur l'antiquité phénicienne, travaux fort inachevés encore, mais déjà étendus, ont pour but, et en partie déjà pour résultat, de montrer les Phéniciens médiateurs de la civilisation et des arts auprès d'un nombre considérable de populations d'Occident. Tout le monde connaît un peu leurs relations avec leurs célèbres colonies; ce qui est moins su, c'est l'origine et le caractère de cet ensemble d'idées morales et religieuses, de vues philosophiques et de doctrines sociales que nous désignons sous les mots de *sagesse des Phéniciens*, et dont ils ont été, soit les créateurs, soit les intermédiaires.

Dans son origine, cette sagesse se rattache, sans nul doute, à l'Asie centrale ou à l'Égypte. Mais la tradition des Phéniciens la fait absolument autochthone, locale et, par conséquent, antérieure à leurs migrations les plus anciennes, même à celle où, sous le nom de *Hyksos*, ils ont dominé en Égypte, de l'an 2300 à l'an 1700 avant notre ère. Dans tous les cas, il est évident que cette longue résidence dans un pays qui jouissait d'une civilisation plus ancienne que la leur, n'a pas été sans influence sur celle-ci, et il est certain que, revenus dans leur patrie plus instruits et plus nombreux, ils s'en sont répandus avec une grande supériorité de lumières sur toutes les côtes de la Méditerranée, jusque vers les Colonnes d'Hercule et vers l'entrée du Pont-Euxin. En effet, les traditions et les monuments, et en particulier les plus irrécusables de tous, les langues, nous présentent les Pélasges, les Cariens, les Léléges et les Curètes, comme autant de branches de cette même race sémitique dont les Phéniciens sont la plus illustre. La filiation et les disséminations de cette race, mal saisies des Grecs, sont toutefois indiquées par quelques auteurs classiques, notamment par Diodore de Sicile, Pausanias et Tacite. Les Phéniciens eux-mêmes avaient perdu si complétement la trace de leur origine et de leur berceau primitif, placé entre les bords de l'Euphrate et ceux de la mer Rouge, qu'ils rattachaient à leur lanière de terre, en Syrie même, la naissance des dieux et celle du genre humain. C'est là que, suivant eux, leur dieu Bel (Kronos, selon les Grecs) a été leur premier monarque. Ils se gardaient donc de se dire une simple branche de la race sémitique. Chananéens exclusifs, ils ne traitaient de frères ni les Araméens ni les Arabes, et, soit qu'ils fussent descendus de Cham, comme le pensent les uns, et en particulier M. Étienne Quatremère, ou de Sem, comme le croient les autres, et en particulier M. Movers, le souvenir de cette affinité, ou le désir d'en faire montre, s'était effacé aussi complétement chez eux que chez leurs voisins les Hébreux, qui ne les traitent jamais de frères, et les mettent toujours de la famille des Égyptiens. Selon les Phéniciens, le père de la nation, Chanaan (petit-fils de Noé), son aîné Sidon, et ses autres fils, ont donné leurs noms à toutes les villes et à toutes les tribus de la nation.

Cette question d'origine n'a d'importance ici que pour la question de l'originalité des doctrines. Or, sous ce point de vue, les prétentions des Phéniciens sont aussi exagérées que celles des autres peuples de l'antiquité, qui tous se disent également les instituteurs du genre humain. Toutefois, la civilisation phénicienne remonte à une époque assez reculée. Elle est antérieure à l'invasion des Hyksos en Égypte. Qu'elle se soit enrichie dans cette longue expédition, cela est incontestable; mais ce qui l'est aussi, c'est qu'elle n'en est pas née. Elle est bien réelle dès le temps de la guerre de Troie. C'est l'époque de Moschus et de Sanchoniathon, deux de ses représentants les plus célèbres. En effet, le commerce du pays et ses sanctuaires sont connus à Homère, et, en général, la gloire de Sidon, et de Tyr, qui vint l'éclipser, sont à cette époque des lieux communs dans le monde ancien. Cependant, à toutes les époques aussi, les Phéniciens, qui exercent une influence considérable sur le commerce, l'industrie et les arts, sur les

idées religieuses et la culture littéraire de plusieurs nations étrangères, subissent à leur tour celle d'autres peuples et finissent même par subir les lois de la conquête. Leur sort est souvent uni à celui de l'Égypte. Ils en sont les alliés lorsqu'ils sont assujettis par le roi des Chaldéens, Nabuchodonosor. Des mains des Chaldéens, ils passent successivement entre celles des Perses, des Grecs et des Romains. Mais à chacune de ces époques, ils se distinguent par une haute civilisation, par une étonnante activité d'esprit, par une sagesse dans le choix de leurs institutions politiques, et par une intelligence profonde dans le maniement de leurs intérêts sociaux. Ils se font remarquer dans le gouvernement de leurs affaires comme dans l'administration de leurs colonies. Dans les belles-lettres et dans les beaux-arts, dans l'industrie même ils manquent d'originalité. Leur génie est peu créateur. On peut leur accorder, en fait d'inventions, la teinture de la pourpre, la fabrication du verre, celle de certains tissus et de certains produits métalliques; mais quant aux poids, aux mesures et aux monnaies, dont on les a souvent dits les auteurs, ils ne furent que les entremetteurs entre la Babylonie et l'Occident, qui leur donna aussi l'astronomie, et assura par ce don l'incontestable supériorité de leur navigation. Quant à l'écriture alphabétique, c'est encore à la branche araméenne du tronc sémitique qu'il convient désormais de l'attribuer (Bœckh, *Meteorologische Untersuchungen*, p. 41). L'art pur, l'art plastique des Phéniciens fut d'abord un emprunt fait par eux à l'Égypte et à l'Italie centrale; il resta longtemps grossier entre leurs mains, même en représentant leurs dieux.

Ce qui manqua toujours aux arts et aux sciences de la Phénicie en général, ce furent les lumières de la philosophie proprement dite, l'indépendance d'esprit qu'elles donnent, la possession des principes suprêmes qu'elle enseigne. Il est vrai que, sous les Romains, la Phénicie eut des écoles de philosophie et des philosophes distingués. Maxime, Paul, Porphyre et Marinus naquirent à Tyr; Diodore, Boéthus, Zénon le Jeune et Dionysius le Grammairien, à Sidon; Taurus et Mnaséas, à Béryte; Philon, à Byblos. Mais c'étaient là des philosophes grecs, élevés dans un ordre d'idées et d'institutions étrangères à l'ancienne Phénicie. Jamais elle n'a eu un enseignement philosophique indépendant de celui des sanctuaires, ni des écrits comparables à ceux que la Grèce et l'Italie ont seules possédés dans l'antiquité, c'est-à-dire prenant la raison pour unique source et pour criterium suprême de la vérité.

Toutefois, si cette démarcation, inconnue même en théorie à plusieurs autres nations de l'Orient, l'a été aussi aux Phéniciens, cela est loin de prouver qu'ils soient demeurés étrangers à ces notions de psychologie et de logique qui ne sont que l'intelligence humaine en jeu et ayant l'œil ouvert sur elle-même, ni à ces principes [illegible] de physique générale, de cosmologie et de théologie, qui ne sont encore que la raison appliquée à ce qui sans cesse la provoque irrésistiblement, à quelque degré de civilisation que se trouve notre espèce. Seulement la Phénicie n'a consigné nulle part ses réflexions sur le premier de ces divers ordres d'idées, et ses vues sur les autres ne se trouvent que sous les enveloppes de sa religion et de sa mythologie.

Nous nous flattions d'avoir sur ces objets des indications puisées aux meilleures sources, c'est-à-dire dans les écrits sacerdotaux de la Phénicie; mais si cela est réellement, elles sont dans tous les cas fort altérées: ce sont les fragments de cosmogonie que Damascius a pris à Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote, qui les avait pris lui-même dans les livres hiératiques des Sidoniens, et dans Moschus (*Damascii, philosophi platonici. De primis principiis. Ad fidem codd. mss. ed. Jos. Kopp.*, Francfort, 1826), et les fragments analogues qu'on trouve dans Eusèbe, qui les tira probablement de Porphyre (*Præp. evang.*, lib. I, c. IX), lequel les avait empruntés à Philon de Byblos, traducteur ou abréviateur de Sanchoniathon (*Eusebii Præp. evang. libri* XV. *Ad codd. mss. recens. Thomas Gaisford*, in-8, Oxford, 1843). Les premiers de ces fragments, ceux d'Eudème, semblent moins altérés que les seconds, ceux de Philon. Mais quel est le degré de pureté ou de fidélité des uns et des autres? C'est là une question de critique d'une solution difficile en l'état actuel de nos connaissances, et dans tous les cas, plus difficile encore est la solution d'une autre question, à savoir, de quelle époque et de quel degré d'originalité étaient les écrits religieux consultés par Eudème et par Philon, ou attribués soit aux prêtres de Sidon, soit à Moschus et à Sanchoniathon.

Les seuls points qui paraissent établis sur la dernière de ces questions, ce sont les suivants: d'abord, ces écrits, qu'on disait rédigés sous le règne de Bel, par Taaut ou Hermès, interprète de la Divinité, et personnification de la science sacerdotale, contenaient une révélation sacrée, et ils étaient accompagnés de commentaires postérieurement composés par les prêtres pour en expliquer les mythes et les allégories, mais attribués par eux à *Hermès second* et *Chusartis* (harmonie, personnification de la loi organique du monde); en second lieu, on disait ces révélations inscrites en caractères symboliques sur les colonnes des sanctuaires de Tyr par Héraclès, divinité qui répond au Bel de la Chaldée, au Chon de l'Égypte, et qu'on désigne sous le nom d'*Hercule philosophe* (Ἡρακλῆς ὁ φιλόσοφος, ὁ λεγόμενος Τύριος. *Chronic. Pasch.*, t. I, p. 78); troisièmement, la commune tradition comprenait, sous le nom de *Sanchoniathon*, ou le recueil complet de ces pages sacrées, ou le collecteur de toutes et le plus illustre d'entre eux; quatrièmement, leur contenu était essentiellement cosmogonique, l'astronomie et la physique générale étant la base et la clef de la philosophie phénicienne, et toute la partie liturgique de ces écrits étant d'origine postérieure; enfin, cette dernière partie seule était originale ou purement phénicienne, la première n'étant qu'une imitation, assez libre sans doute, mais très-manifeste encore, des théories et des traditions de l'Égypte et de la Chaldée.

Quant à la première des deux questions, celle du degré de pureté et de fidélité des fragments d'Eudème et de Philon, il y a d'abord une nuance sensible entre les uns et les autres, et cette nuance établit une forte présomption en faveur des premiers. Philon, à la vérité, prétend avoir retrouvé, dans un ancien écrit de Sanchoniathon, la véritable théologie des Phéniciens, celle que les prêtres avaient tenue longtemps cachée, par la raison qu'ils l'avaient fortement altérée. Or, on peut lui passer son assertion ou son illusion sur le mérite de ses recherches laborieuses; mais deux erreurs systématiques faussent l'esquisse qu'il trace de la doctrine des Phéniciens. La première, c'est son *évhémérisme*, qui le porte à vouloir démontrer, d'après les mythes des Phéniciens et ceux des nations voisines, que les dieux de ces peuples ne sont que des hommes divinisés. La seconde, c'est son

hypothèse, que les mythes des Phéniciens ont été la source de ceux des autres nations. Ces deux erreurs sont également profondes l'une et l'autre, et elles doivent éveiller la critique; toutefois, elles ne sauraient nous engager à rejeter le fond des renseignements qu'elles enveloppent.

Il nous reste sur la sagesse des Phéniciens d'autres indications nationales : des inscriptions, des monnaies de plusieurs villes et de quelques colonies, des monuments relatifs au culte. Mais ces sources sont bientôt épuisées; il en est de plus abondantes, ce sont les codes sacrés des Juifs, les inscriptions de l'Égypte, les textes des écrivains grecs et latins; seulement, il faut se défier singulièrement du système des assimilations, si familier à ces derniers lorsqu'il s'agit de religion.

En consultant ces sources si diverses, et en tenant compte de ces circonstances et de ces altérations, on arrive, dans l'état actuel de nos connaissances, à un haut degré de probabilité pour les résultats suivants.

La théologie phénicienne est une des formes les plus tranchées de ce naturalisme panthéistique qu'on retrouve au fond de toutes les anciennes spéculations de l'Orient. L'idée de la divinité n'y est pas assez distincte de celle de la nature. Agissant mystérieusement au sein de celle-ci, Dieu est tour à tour une puissance créatrice, qui anime et conserve, et une puissance destructrice, qui transforme ou anéantit, un principe de fécondation, de vie et de lumière, et un principe de réceptivité, de conception et d'enfantement. C'est un dualisme d'effets ou de manifestations incontestable, mais qui n'exclut pas entre les deux principes de ces effets une sorte d'unité androgyne, où le premier se distingue comme élément de vie intellectuelle, et le second, comme élément de vie physique. Cette différence se révèle même dans toute la série des dieux qui en émanent ou qui en tirent leur origine. En effet, l'idée fondamentale de ce système comporte autant de divinités qu'il peut y avoir de manifestations dans la cause suprême. On peut toutefois ranger en deux classes tous les agents reconnus par la théologie phénicienne : les puissances cosmiques ou générales, et les puissances sidérales ou particulières, telles que le soleil et la lune. Si générales que soient les premières, ce ne sont pas cependant de simples abstractions ou des personnifications allégoriques; ce sont des êtres ou des dieux, qui ont leur histoire, leur enfance, leur adolescence, leur âge mûr, leur vieillesse, qui sont fondateurs de villes ou de colonies, créateurs de cultes et d'institutions sociales, et sont reconnus de la nation entière ou honorés spécialement dans certaines localités. Il y a aussi des divinités qui ne sont que des abstractions ou des personnifications d'êtres impersonnels, tels que le Temps, l'Année, le Mois, l'Aurore, le Jour, la Nuit, l'Heure, la Jeunesse, la Vieillesse, la Pauvreté, le Destin. Mais de ces divinités elles-mêmes quelques-unes se confondaient avec les dieux personnels : par exemple, le Temps, qui était Bel ou Belitan, ou Kronos, ou Saturne. Dans tous les cas, leur caractère purement allégorique n'infirmait en rien la personnalité des puissances cosmiques, ou des dieux du premier ordre. Les puissances secondaires, ou sidérales, étaient elles-mêmes parfaitement distinctes des astres qui formaient le siége principal de leur gouvernement. Ce gouvernement était si bien subordonné d'ailleurs à celui des puissances cosmiques, que sur les monuments les planètes figurent comme de simples attributs des dieux suprêmes, quoique les cérémonies de leur culte et la richesse des traditions ou des mythes qu'y rattachaient à l'envi l'astronomie, la médecine, l'agriculture et l'astrologie, leur eussent assuré près du peuple, à certaines époques, une véritable prépondérance.

Le détail des noms, des attributs et du rôle des nombreuses divinités de la théologie phénicienne appartient à l'histoire des religions, qui n'a pas manqué de s'en occuper; mais la philosophie doit jeter un coup d'œil sur les principes qui président aux spéculations théogoniques et cosmogoniques auxquelles les Phéniciens se livraient avec une grande prédilection, avec toute la curiosité et toute la hardiesse de leur génie oriental.

Dans les spéculations de la théologie naturaliste, la naissance du monde est étroitement liée à celle des dieux ou des puissances cosmiques qui se déploient dans son sein; l'origine, les transformations et la fin du premier, est en partie l'origine, la destinée et la fin de ces dieux eux-mêmes. Il est, en effet, des divinités qui s'effacent quand leur rôle est accompli, pour faire place à d'autres, dont l'apparition est motivée par des faits nouveaux, tout en se rattachant à des éléments anciens ou même éternels. La théologie phénicienne a non-seulement des principes, des puissances ou des dieux antérieurs à la naissance du monde, mais même ceux qu'elle fait contemporains du monde ou postérieurs à lui, elle les conçoit comme une sorte de dédoublement des autres. Les cosmogonies de l'Orient partent généralement d'un principe *éternel*, de l'idée d'une *existence divine sans commencement;* elles s'occupent souvent des rapports primordiaux de la double puissance sous laquelle elles la conçoivent, mâle et femelle, autant que de l'origine et de la formation du monde. Dans la spéculation phénicienne, le principe mâle, Baal, se borne à l'acte le plus pur, la conception du monde tel qu'il le veut. Il n'en est l'ordonnateur, ou le démiurge, qu'en théorie; le démiurge, qui réalise sa conception, qui la met en action, c'est un second Baal, c'est Hercule, c'est Chusor Phtha. Le principe féminin de la puissance suprême se déploie de même sous deux formes, ou deux dénominations distinctes, d'abord comme *Baau* (la Nuit, le Bohou des Hébreux, le Buto des Égyptiens, le Baot et le Bythos des gnostiques), ou mère des choses célestes et des dieux, et ensuite comme *Mot*, ou mère des choses terrestres, dont *Astarté*, *Aphak?*, *Paphos* et *Dercéto* sont des manifestations ultérieures.

Sur ces principes fondamentaux, l'esprit phénicien paraît avoir établi, dans le cours du temps, plusieurs cosmogonies successives plutôt que contemporaines, et, par conséquent, assez diverses. Au moins est-il vrai de dire que les écrivains grecs qui les ont conservées aident singulièrement à les diversifier.

La plus ancienne, conservée par Eudème, et qui paraît avoir été celle du sacerdoce de Sidon et de ses livres sacrés, met à la tête de tout une triade mixte, ayant pour objet d'expliquer le plus grand problème de la cosmogonie, c'est-à-dire l'action d'un principe intellectuel sur un principe matériel, ou la coopération des deux : ce sont le Temps (Bel ou Χρόνος), le Désir (Πόθος), et le principe qui est en germe la lumière et l'air, le feu et l'humidité, le brouillard (ὁμίχλη). Le premier, le Temps, plane au-dessus des autres dans une sphère plus haute; de l'union des deux autres naissent l'air immobile et l'air-souffle (ἀήρ et αὖρα), et leur union engendre l'œuf du monde, emprunté à la cosmogonie as-

syrienne ; de cet œuf entr'ouvert, fendu en deux sphères, naissent les choses célestes et terrestres (Damascius, *ubi supra*, p. 385).

La seconde de ces trois cosmogonies, celle de Moschus, également conservée par Eudème, est une sorte de révision de la précédente. Elle en retranche la triade, élève l'air et l'éther au rang de premiers principes, en fait naître *Oulomos*, c'est-à-dire *Olam*, que Damascius prend ou pour le *suprême intelligible*, la plus haute intelligence divine, ce qui ferait sortir un principe intelligent d'un principe physique ; ou bien pour le plan, le paradigme du monde, ce qui fait des deux premiers principes des intelligences en germe. En effet, si Olam est le monde à venir, αἰών, conçu avant d'être, et si cette conception est fille de l'air et de l'éther, les deux principes sont, comme Ζεύς et Ἥρα, chez les Grecs, à la fois des puissances cosmiques et des intelligences divines. D'Olam naît l'agent qui ouvre l'œuf du monde, ce qui donne naissance au ciel et à la terre, cette grande division de l'univers, dans l'opinion de l'antiquité. Quand Moschus ajoute qu'avant *Olam* on place les *Vents*, qui mettent en jeu les deux principes primitifs, mais que pour lui il suit un autre ordre, c'est encore une correction qu'il apporte à l'ancienne cosmogonie.

La troisième, celle de Sanchoniathon (voy. ce mot), n'est plus une révision, c'est une compilation dont les idées appartiennent trop peu à l'ancienne Phénicie pour n'en être pas séparées nettement. La confusion qui a régné jusqu'à présent à ce sujet a jeté le plus grand trouble dans l'histoire de la civilisation phénicienne, et n'a pas permis de distinguer l'influence qu'elle a exercée et celle qu'elle a subie de la part des contrées voisines.

L'influence de l'Assyrie et de la Chaldée sur la spéculation phénicienne est attestée par la ressemblance des opinions et celle des terminologies, de manière à ne pas laisser la possibilité du doute, mais rien ne porte à admettre la réciprocité. Il n'en est pas de même de l'Égypte, pays que les Phéniciens ont dominé pendant une série de siècles, et avec lequel ils n'ont cessé d'entretenir des rapports plus ou moins intimes, de telle sorte que, s'ils en ont reçu une partie de leurs idées, ils ont pu lui en donner à leur tour (voy. Rœth, *Histoire de notre philosophie occidentale*, in-8, Manheim, 1846 (all.), ouvrage qui porte aussi ce titre plus exact : *les Doctrines religieuses des Égyptiens et de Zoroastre, considérées comme les sources de nos idées spéculatives*). Si la Phénicie a beaucoup emprunté à l'Égypte et à l'Orient en général, elle a beaucoup communiqué à la Grèce et à l'Occident. De toute la race sémitique, la branche des Phéniciens et des Pélasges a été l'intermédiaire le plus actif entre l'Europe et l'Asie ; cela est écrit dans la langue, les traditions, les mythes, et même les noms des plus anciennes divinités de la Grèce. Les premiers matériaux de la spéculation hellénique remontent à l'Égypte et à l'Assyrie par la Phénicie ; et s'il faut attacher peu de prix à cette circonstance, que le premier philosophe de la Grèce, Thalès, fut d'origine phénicienne, on peut au moins la regarder comme une de ces singularités auxquelles les faits de l'histoire donnent une sorte d'importance. C'est un bien grand rôle pour une petite nation, que d'avoir, tout en s'enrichissant par le commerce et l'industrie, jeté des colonies sur toutes les côtes de la Méditerranée, versé sur l'Europe les idées de l'Asie et enfanté ou nourri la civilisation de la Grèce, qui est devenue la philosophie du monde. Ce rôle, la Phénicie l'a joué incontestablement d'une manière éclatante. Voy. Movers, *les Phéniciens*, 1re partie, Breslau, 1840, Bonn, 1841, Berlin, 1849-1856, 2e partie, 3 vol. (all.) ; *la Religion et les divinités*, t. II ; *l'Antiquité phénicienne*. Le tome II, dont la première partie est intitulée *Histoire et constitution politique*, Berlin, 1849, a une seconde partie consacrée aux colonies, et une troisième consacrée au commerce, à la navigation, à l'art, à l'industrie, aux mœurs et à la littérature. — M. Movers a publié, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, l'excellent article *Phéniciens*. — On trouve au *Journal des savants*, année 1846, un article de M. Étienne Quatremère sur le premier volume de M. Movers. — Voy. aussi la liste des écrivains sur les antiquités de la Phénicie, dans Lobeck *Aglaophamus*, p. 1267. J. M.

PHÉRÉCYDE, fils de Babys, naquit à Syros, l'une des Cyclades, vers la XLVe olympiade, environ six cents ans avant notre ère ; c'était le temps où Thalès, parvenu à la maturité de l'âge, attirait sur lui les yeux de la Grèce entière ; le temps où le port de Syros, visité dès le siècle d'Homère par les navigateurs phéniciens, se remplissait de leurs marchandises et de leurs vaisseaux. Ces deux circonstances décidèrent de la direction d'esprit du jeune Phérécyde. La tradition des écoles conservée par Josèphe, Suidas, Eusèbe, Hesychius, nous le montre s'initiant aux dogmes religieux de la Phénicie au moyen de livres secrets qu'il était parvenu à se procurer, et s'essayant à suivre les traces de Thalès, dont l'immense gloire excitait son émulation. Diogène Laërce ajoute qu'il reçut aussi les leçons de Pittacus. Mais comment croire à son témoignage lorsque tous les auteurs affirment que Phérécyde n'eut d'autre maître que lui-même et les livres des Phéniciens ? On pense généralement, et non sans raison, que Phérécyde fut un des maîtres de Pythagore, né comme lui dans une des îles de la mer Égée. Des récits légendaires lui attribuent le don de prophétie. Ainsi il aurait annoncé qu'un vaisseau prêt à entrer dans le port serait submergé par la tempête ; qu'un tremblement de terre devait éclater au bout de trois jours, et que l'événement aurait justifié cette double prédiction. Mais la seule conclusion qu'on puisse tirer de ces traditions merveilleuses, c'est que Phérécyde savait observer les phénomènes météorologiques. Son livre *sur la Nature des Dieux*, écrit en prose, était vraisemblablement un traité philosophique, mais d'une telle obscurité, que Clément d'Alexandrie ne craint pas de placer Phérécyde à côté d'Héraclite dans la liste des écrivains énigmatiques de la Grèce. Voici le sens qu'on peut raisonnablement tirer des rares fragments qui nous sont parvenus de ce livre fameux.

Le monde a été produit par deux principes éternels : une matière informe à l'état liquide et une cause ordonnatrice dont l'action bienfaisante s'accomplit dans le temps. Cette cause ordonnatrice est la source et le modèle de toutes les perfections.

La terre, comme le centre du monde, a été formée la première. Après la terre sont nées, par une certaine intervention de l'amour, des multitudes de divinités secondaires, entre autres Ophionée, le grand serpent. D'Ophionée sont sortis les ophionites qui forment son armée, et l'armée d'Ophionée est opposée à celle de Saturne, races ennemies et de natures contraires. Un combat s'engage entre les deux armées qui se disputent les régions supérieures. Les vaincus sont précipités dans l'Ogénus, les vainqueurs restent en possession du ciel.

Une doctrine moins générale est celle de l'immortalité des âmes. De tous les philosophes qui ont écrit, Phérécyde, dit Cicéron, est le premier qui l'ait enseignée. A qui l'a-t-il enseignée? Sans doute à Pythagore. Mais lui-même, d'où l'a-t-il tirée? Il est vraisemblable que, pour le maître de Pythagore, la doctrine de l'immortalité des âmes se confondait avec celle de la métempsychose, enseignée depuis longtemps dans l'Inde et dans l'Égypte.

Il est encore parlé, dans les fragments de Phérécyde, d'un chêne ailé et d'un grand voile orné de diverses couleurs. Ces expressions, probablement symboliques, ont donné naissance à de nombreuses interprétations. Selon Sandius, dans son *Traité de l'âme*, le chêne ailé c'est l'esprit; le grand voile, le corps. Pour Fabricius, le chêne c'est Dieu; les ailes, le temps; le grand voile, la nature prolifique et susceptible de mille transformations. Selon Brucker, par sa durée séculaire le chêne figure la matière éternelle; les ailes, le mouvement qui s'y produit; le voile, le monde qui en résulte. Heinius rejette bien loin toutes ces combinaisons. Il est clair pour lui que le chêne est le globe terrestre, les ailes l'atmosphère, le voile le grand cercle du monde embrassant la terre et les mers. Nous aimons mieux confesser notre ignorance que d'ajouter une interprétation nouvelle à toutes celles que nous venons de citer.

Malgré la diversité des traditions relatives aux derniers moments de Phérécyde, il paraît certain qu'il mourut de cette affreuse maladie qu'on appelle pédiculaire. Ses chairs tombaient en lambeaux, dévorées par une hideuse vermine. Ainsi, dit-on, l'avaient ordonné les divinités de Délos pour venger leur culte outragé. Phérécyde était accusé par les Déliens d'impiété parce qu'il n'offrait point de sacrifices aux dieux et détournait le peuple d'en offrir. Abandonné de tous, Phérécyde fut visité par Pythagore. Pythagore accourut du fond de la Grande-Grèce pour lui prodiguer les dernières consolations, l'ensevelit de ses propres mains et lui rendit les honneurs funèbres.

Consultez sur Phérécyde de Syros : Aristote, *Métaph.*, liv. XIV, ch. IV; — Diogène Laërce, liv. I; — Cicéron, *Tusculanes*, quest. 1, 16; — Tiedemann, *Premiers Philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780; — Sturz, *Pherecydis utriusque fragmenta*, in-8, Gera, 1789; — Heinius, *Dissertation sur Phérécyde* (en français), dans les *Mémoires de l'Académie royale des sciences de Berlin*, 1747. X.

PHILELPHE (François), l'un des plus célèbres humanistes du XVe siècle, naquit en 1389, à Tolentino, dans la Marche d'Ancône, et mourut à Florence, le 31 juillet 1481. Disciple et gendre de Jean Chrysoloras, il séjourna, en enseignant les lettres grecques, à Venise, à Constantinople, à Bologne, à Florence, à Milan, à Rome, chassé en quelque sorte de ville en ville, par la peste et la famine, par les troubles civils, par les guerres étrangères, enfin par de nombreuses querelles littéraires. Le pape Nicolas V le nomma secrétaire apostolique, et Alphonse, roi d'Aragon, le créa chevalier de la Toison-d'Or, en le couronnant du laurier poétique au milieu de son camp. Très-versé dans la langue grecque, il traduisit plusieurs ouvrages d'Hippocrate, de Plutarque, de Xénophon et d'autres classiques. On lui doit aussi une version de la *Rhétorique* d'Aristote.

Comme moraliste, il doit être cité ici, tant à cause de ses cinq livres *de Morali disciplina*, que pour les dialogues intitulés *Convivia mediolanensia*.

Le traité *de Morali disciplina*, dont le cinquième et dernier livre n'est pas achevé, parut à Venise en 1552. C'est un résumé précis, parfois sec, des lois morales établies par Aristote et par Cicéron. Distinction des vices et des vertus, des qualités privées et publiques; indication des moyens d'acquérir les vertus, d'éviter ou de dépouiller les vices; le tout sans une marche bien réglée, sans liaison systématique : tel est le sommaire et l'esprit de cet ouvrage.

Le *Banquet de Milan*, publié en 1477, se compose de deux dialogues où il s'agit plus de littérature en général que de philosophie. Il y est question pourtant d'un grand nombre de problèmes métaphysiques, de l'âme et de ses facultés, de l'idée, de l'univers créé par Dieu, de l'harmonie du monde et de celle de la musique, etc., etc. Une profonde connaissance de la philosophie de Pythagore et de Platon s'y révèle à chaque page. Le second livre renferme quelques belles réflexions sur la philosophie, et se termine par cette proposition : *Qui n'est pas philosophe est à peine un homme.* Mais, par philosophie, l'on entendait alors les humanités et les sciences, aussi bien que l'étude particulière de Dieu et de la nature morale. C. Bs.

PHILODÈME, philosophe épicurien, né à Gadara, dans la Cœlé-Syrie, florissait environ un siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir parcouru la Grèce, il vint à Rome et se lia d'une étroite amitié avec Calpurnius Pison, que Cicéron fit dépouiller du gouvernement de la Macédoine, pour le scandale de sa conduite. Dans sa réponse aux invectives de Pison, Cicéron, sans le nommer, nous représente Philodème comme un homme d'un commerce aimable, qui joignait à beaucoup d'érudition une politesse exquise. Les mœurs de ce philosophe, si l'on en juge par ses relations et quelques-uns de ses écrits, ne devaient pas être moins faciles que son esprit. Il nous reste de lui des *Épigrammes*, que Brunck a réunies, au nombre de trente et une, dans le tome II des *Analecta veterum poetarum græcorum*. Rosini, d'après un manuscrit du Vatican, en a publié deux nouvelles qui ont été reproduites, avec des corrections et un commentaire, dans le tome I des *Mélanges de critique et de philologie*. Philodème avait aussi composé plusieurs autres ouvrages d'une nature plus philosophique : un *Abrégé chronologique des opinions des philosophes* (τῶν φιλοσόφων σύνταξις), cité par Diogène Laërce au commencement de la *Vie d'Épicure;* une *Rhétorique* en deux livres; un *Traité des vices et des vertus qui leur sont contraires* (Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν), publié avec un fragment de l'*Économique* d'Aristote, par Charles Gœttling, in-8, Iéna, 1830; enfin un *Traité sur la musique* (Περὶ μουσικῆς), dont plusieurs fragments, appartenant tous au onzième livre, ont été découverts parmi les papyrus d'Herculanum et publiés dans le tome I du recueil intitulé *Herculanensium voluminum quæ supersunt*, in-f°, Naples, 1793. Ce dernier ouvrage, si l'on en juge par les fragments arrivés jusqu'à nous, paraît avoir eu pour but, non de donner une théorie de la musique, mais d'examiner l'influence de cet art sur les mœurs et les habitudes des différents peuples, et de réfuter les opinions avancées sur le même sujet par un autre philosophe de la même époque, qu'on croit être Diogène de Séleucie. Murr (Christophe-Théophile) en a donné une autre analyse fidèle dans sa dissertation *de Papyris seu voluminibus græcis herculanensibus*, in-8, Strasbourg, 1804; et une traduction allemande publiée, avec commentaires, sous le titre suivant : *Extrait du quatrième livre de Philodème sur la musique, tiré des manuscrits trouvés à Herculanum, avec un spé-*

cimen de l'ancienne musique notée des Grecs, in-4, Berlin, 1806. On pourra aussi consulter sur le même traité la dissertation de Schütz : *In Philodemi περὶ μουσικῆς librum quartum*, in-f°, Iéna, 1795. X.

PHILOLAÜS, né à Crotone ou à Tarente, a vécu au milieu et jusque vers la fin du ve siècle avant notre ère. Il eut pour maître Arésas, qui, peut-être, avait entendu Pythagore, et pour disciples les socratiques Simmias et Cébès, et Archytas, l'ami de Platon. Il mourut à Héraclée, dans la Grande-Grèce, après avoir enseigné à Thèbes en Béotie.

Voilà tout ce que nous savons de la vie d'un homme qui, vingt siècles avant Copernic, a soutenu le mouvement de la terre, et qui, le premier, a su donner à son école un corps de doctrine et un grand monument. Avant Philolaüs, l'école pythagoricienne, à part ses traditions de vertu et la direction morale qu'elle tenait de son fondateur, n'avait qu'une doctrine secrète que des initiés se transmettaient de bouche en bouche comme un mystère. Avec Philolaüs naît ou plutôt apparaît un système pythagoricien qui sort des écoles et se montre au grand jour. Pythagore et les anciens pythagoriciens n'avaient rien écrit. Les prétendus ouvrages de Timée, d'Ocellus, de Brontinus, d'Euryphamus, sont des contrefaçons que la critique a depuis longtemps renvoyées à leurs auteurs véritables, des faussaires des temps postérieurs. Philolaüs, les anciens l'affirment, est le premier des pythagoriciens qui ait écrit. Il a composé un savant traité en prose, intitulé αἱ βάκχαι, *les Bachantes* (à cause du rapport des mystères pythagoriciens avec ceux de Bacchus), un véritable système du monde que l'antiquité admire, et dont elle nous a conservé de nombreux fragments. Chassé de son pays par les révolutions qui causèrent la ruine de son école, il alla porter le pythagorisme dans la capitale de la Béotie, à peu de distance d'Athènes, au centre de la Grèce civilisée. Par là, il a mis en communication deux époques et deux civilisations différentes. Tandis que par Arésas il touche à Pythagore, par Simmias et Cébès, par Archytas il a influé jusque sur les disciples de Socrate, et c'est une tradition conservé par Diogène Laërce, que le fondateur de l'Académie acheta cent mines le traité de Philolaüs.

Nous allons essayer de donner un aperçu de la doctrine de Philolaüs, à l'aide des fragments qui nous restent de son ouvrage, et des passages des anciens auteurs où il est expressément nommé. Au début de son livre, Philolaüs s'efforçait de démontrer cette proposition générale, que tout ce qui existe résulte de l'action combinée de deux principes contraires. L'un est un principe de détermination qui fait que les choses ont un commencement et une fin : Philolaüs l'appelle le limitant. L'autre est un principe d'indétermination qui fait que les choses ont un milieu : il l'appelle l'indéfini. Rien n'existe pour nous, disait-il, que ce qui peut être connu. Or, que pouvons-nous connaître ? seulement ce qui est déterminé, ce qui est de telle ou telle manière, ici ou là, en tel ou tel lieu. Or, quel est l'objet limité qui n'implique à la fois ces trois choses : un commencement, un milieu et une fin ? Un commencement et une fin, c'est-à-dire ce qui fait qu'il est limité ; un milieu, c'est-à-dire un intervalle sans lequel toute limite serait elle-même impossible. Maintenant, quel est le principe de détermination ? c'est l'unité. Quel est le principe d'indétermination ? c'est le nombre deux, la dualité. Changez les noms : la dualité c'est la nature irrationnelle et sans jugement, la source du mensonge et de l'envie ; l'unité c'est Dieu qui gouverne et régit tout, être déterminé, éternel, permanent et immuable, semblable à lui-même et différent de tout ce qui existe. Ainsi, tout est plein de Dieu, mais aussi tout est plein de son contraire, et chaque chose participe à la fois de deux natures opposées. Maintenant, l'unité et la dualité étant le principe de tous les nombres, les nombres, à leur tour, sont le principe de toutes choses. Ici vient la théorie mathématique, que Philolaüs a sans doute perfectionnée, mais qui appartient à tous les pythagoriciens. L'exposition de cette théorie ayant ailleurs sa place naturelle (voy. Pythagore, Pythagorisme), nous la suivrons ici dans les applications plus ou moins originales que Philolaüs en a faites.

Parcourez les différents degrés de l'existence, élevez-vous de genre en genre, du simple au composé, et vous reconnaîtrez partout la vertu des nombres. L'élément de toutes choses, c'est le point. L'essence du point, c'est l'unité. Deux points déterminent la ligne, trois points la surface, quatre points le solide. Donc, comme l'unité est l'essence du point, l'essence de la ligne est le nombre deux, l'essence de la surface le nombre trois, l'essence du solide le nombre quatre. Mais partout, hors du point, il y a des intervalles, car partout l'indéterminé se mêle à son contraire. Les milieux ou intervalles ont, dans la nature, la même importance que dans la musique. Le solide le plus simple, la pyramide triangulaire, résulte de quatre points séparés par trois intervalles. Passez aux êtres vivants. Il y a, pour cette sorte d'êtres, quatre degrés d'existence, comme il y a quatre principes de vie. Ces quatre principes sont, dans l'ordre de leur dignité, l'encéphale, le cœur, l'ombilic, l'organe de la génération. De l'organe de la génération viennent la semence et la reproduction des êtres ; de l'ombilic, les racines et la germination ; du cœur, la vie animale et la sensation ; de l'encéphale, l'intelligence. L'encéphale est le principe caractéristique de l'homme ; le cœur, des animaux ; l'ombilic, des plantes ; l'organe de la génération, de tous les êtres vivants. Le solide ayant pour essence le nombre quatre, Philolaüs représente par le nombre cinq les deux derniers degrés de l'existence, la vie animale par le nombre six, la vie intellectuelle par le nombre sept. Il est un dernier genre de vie supérieur à la vie intellectuelle, c'est la vie de l'amour et de l'amitié, de la sagesse et de la pensée pure, qui a pour essence le nombre huit.

Prenez les choses d'une autre façon, pénétrez jusqu'à leurs éléments intimes ; même correspondance avec les objets mathématiques. Le génie de Philolaüs avait découvert qu'il ne peut y avoir que cinq solides réguliers : la pyramide, le cube, l'octaèdre, le dodécaèdre, l'icosaèdre. Il existe aussi cinq éléments : le feu, le plus noble de tous ; l'air, l'eau, la terre, et un cinquième que Philolaüs n'a pas nommé. Le feu correspond à la pyramide, la terre au cube, l'air à l'octaèdre, l'eau à l'icosaèdre, le cinquième élément au dodécaèdre. Il est inutile de chercher sur quelles analogies reposait ce symbolisme mathématique dont Philolaüs a peut-être abusé, et que les pythagoriciens postérieurs ont quelquefois poussé jusqu'à l'extravagance.

Considérez maintenant l'ensemble des choses et la vaste harmonie du monde ; le monde est un ; il est un par l'unité, et c'est par les nombres que tout se conserve, que tout s'enchaîne et se perpétue ici-bas. Sur la question de l'unité du monde, Philolaüs semble s'être séparé de son école. Les pythagoriciens croyaient à une forma-

tion progressive du monde, à une série de métamorphoses. Le soleil, jadis, avait suivi une autre route ; la voie lactée avait été produite par la chute d'une étoile. Philolaüs enseigne, en termes énergiques, que l'unité du monde est éternelle comme l'unité absolue, dont elle dérive ; que le monde a toujours été, qu'il existera toujours, parce qu'il n'y a ni dans le monde, ni hors du monde, une cause capable de le troubler pendant qu'il est régi par sa parente et alliée, l'unité pleine de puissance et d'intelligence. Si l'unité absolue fait l'unité du monde, le nombre en fait l'harmonie. Les principes des choses n'étant ni de même nature ni semblables, ces principes ne pourraient être ordonnés entre eux si l'harmonie ne les pénétrait d'une certaine façon. Les choses semblables, en effet, peuvent se passer de l'harmonie ; mais si les dissemblables, celles qui dépendent de lois différentes, ne sont en harmonie entre elles, comment en résultera-t-il un monde bien ordonné ? Mais ce n'est pas seulement dans les choses qui émanent des génies et des dieux que se manifestent la nature et la vertu du nombre, elles éclatent jusque dans les ouvrages des hommes, jusque dans les productions de l'art, et surtout dans la musique. Sans les nombres, il n'y a même pas de connaissance possible, car les nombres sont les essences des choses; il n'y a d'intelligible que les essences, et l'entendement mathématique est le criterium de la vérité. Maintenant, ce qui met l'âme en communication avec les choses, ce qui établit entre l'esprit et ses objets une sorte de parenté, c'est la décade. C'est par la vertu propre à la décade qu'il faut apprécier les effets et la nature des nombres. La décade est le type de toute perfection. Elle fait et accomplit tout, elle est le principe et le guide de la vie divine et céleste, aussi bien que de la vie humaine. Il n'y a qu'une seule chose qui ne participe ni du nombre ni de la décade, c'est l'erreur. L'erreur est l'ennemie du nombre, tandis que la vérité en est l'alliée naturelle.

Maintenant voici de quelle manière les choses sont ordonnées. L'univers est de forme sphérique. Le centre de l'univers, ce n'est pas la terre, comme le disait l'école ionienne, ce n'est pas non plus le soleil, comme l'enseigne l'astronomie moderne. C'est le feu central, autour duquel se meuvent le soleil, la terre, l'anti-terre et sept autres planètes, en tout dix sphères pour former la décade. La terre a un double mouvement : l'un de rotation sur elle-même, c'est le mouvement diurne; l'autre de translation autour du feu central, c'est le mouvement annuel. La terre tourne trois cent soixante-quatre fois et demie sur elle-même pendant qu'elle accomplit une de ses révolutions autour du centre. Chacun des autres astres a sa vitesse et son mouvement propre.

Tel est le système astronomique de Philolaüs. Sans doute, comme Aristote l'a remarqué, ce système n'a pas sa base dans l'observation. Comme tout philosophe idéaliste, comme Descartes au XVIIe siècle, Philolaüs construit le monde *a priori*, et le construit le plus parfait possible. Or, il est un fait que l'observation lui livre : c'est que la terre est pleine de misères et d'imperfections. Dès lors, comment serait-elle le centre du monde? En perdant ce rang, elle perd aussi son immobilité, elle est en mouvement comme les autres planètes. Le système de Philolaüs n'est qu'une hypothèse; mais n'est-ce pas par une hypothèse que toute grande découverte commence? Deux mille ans plus tard, lorsque Copernic, frappé de la complication du système astronomique qui régnait de son temps, se mit à compulser les anciens, il s'arrêta au système de Philolaüs comme au plus simple de tous. Il le compléta et le corrigea avec les données qu'il empruntait à des sciences plus modernes. Philolaüs n'a pas fait l'impossible, mais il lui a été donné d'émettre le premier dans le monde une vérité dont le soupçon seul est un acte de génie. Ce qui suit est une conséquence du même principe, que la terre est la plus imparfaite de toutes les planètes.

Le feu central donne au soleil sa chaleur et sa lumière. Il se communique même directement aux cinq planètes et à la lune, embrassant ainsi toute la surface extérieure du monde. Mais la terre ne communique point avec le feu central, elle ne reçoit que le reflet de sa lumière par l'intermédiaire du soleil et de la lune. La région terrestre est aussi la dernière des trois régions de l'univers. Partant du centre, on trouve d'abord la région des éléments purs, c'est-à-dire le feu central et le feu qui embrase le monde extérieurement : là est la souveraine perfection.

Au-dessous est la région des astres, celle du soleil, de la lune et des cinq planètes. C'est un système harmonieux d'êtres incorruptibles, un tout bien ordonné où le changement ne trouve aucune place ; Philolaüs l'appelle *cosmos*, le monde proprement dit. Au-dessous est la région terrestre, celle de la génération et du changement; Philolaüs l'appelle *ouranos*, le ciel, sans doute parce que les nuages en sont la limite supérieure. D'autres pythagoriciens parlent d'une quatrième région, celle de l'*antipode*, que Philolaüs n'a pas nommée.

La lune est habitée comme la terre; mais, dans ce monde supérieur tout est grand et plus beau que dans le nôtre, et on n'y connaît ni les maladies ni la mort. Ici-bas, croyant saisir la véritable essence des choses, nous n'en saisissons que l'ombre ; tout au plus parvenons-nous à nous élever jusqu'à la vertu. Dans le monde supérieur, on connaît la sagesse, qui est à la vertu ce que la victoire est à la lutte, ce que la douce sérénité de l'âme est aux angoisses du sacrifice. La terre est un lieu d'exil, le corps est un tombeau : l'âme y est enfermée en punition des fautes qu'elle a commises dans une vie antérieure. Toutefois, l'âme doit aimer le corps, parce que sans les sens elle ne pourrait acquérir aucune connaissance. Malheur à elle si, avant le temps prescrit, elle sort violemment de sa prison. Le suicide est une révolte contre Dieu. Quelle est donc la nature de l'âme? L'âme est l'harmonie des différentes parties corporelles, un rapport numérique, un nombre, comme disent les pythagoriciens. Dans le *Phédon*, Simmias, disciple de Philolaüs, expose cette doctrine, que Platon accepte en la modifiant profondément. En vingt endroits Philolaüs la professe, et il ajoute que différentes sortes d'organes supposent nécessairement différentes sortes d'âmes. Mais quoi ! cette doctrine n'est-elle pas celle d'Aristoxène, et Philolaüs a-t-il nié la spiritualité de l'âme et la vie à venir? En aucune manière. Si l'âme est une harmonie, cette harmonie ne va pas se perdre dans l'harmonie générale ; si elle est l'harmonie des parties corporelles, elle n'en est pas moins antérieure et supérieure à ces parties. Il y a pour l'âme, disait Philolaüs, d'autres genres de vie que celui qui consiste à animer un corps d'homme ou d'animal. L'âme existe avant d'entrer dans un corps organisé ; elle subsiste après s'en être séparée, avant d'en animer un autre. Ce dogme de la persistance des âmes, que Philolaüs avait défendu pendant sa vie, il semble avoir voulu le confirmer après sa mort. Au rapport de Jamblique, la voix de Philolaüs retenti-

au fond de son tombeau. Un berger, frappé de terreur, alla porter cette nouvelle à Euryte, qui lui demanda, sans s'étonner, quelle harmonie cette voix faisait entendre.

Les auteurs anciens qui citent des passages de Philolaüs sont Stobée et Jamblique. Consultez sur Philolaüs et sa doctrine : Aristote, *Physique, Métaphysique;* — Diogène Laërce, liv. VIII : — Bœckh, *Doctrine du pythagoricien Philolaüs avec des fragments de son ouvrage*, Berlin, 1819, in 8 (all.); du même auteur, *Disputatio de Platonico systemate et de vera indole astronomiæ Philolaicæ*, in-4, Heidelberg, 1810; — Boulliau, *Astronomie philolaïque;* — Bossut, *Mémoires concernant la navigation, l'astronomie, la physique et l'histoire*, Paris, 1812, in-8 ;—Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne et moderne*, Paris, 1775, in-4 ; — Henri Martin, *Commentaire sur le Timée de Platon*, Paris, 2 vol. in-8 ; — Gruppe, *Système cosmogonique des Grecs*, Berlin, 1851, in-8; — A. Ed. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 2 vol. in-8, Paris, 1873. D. H.

PHILON, philosophe juif et un des penseurs les plus éminents, un des écrivains les plus féconds des premiers siècles de notre ère, naquit, selon toutes les probabilités, environ trente ans avant J. C., à Alexandrie, d'une famille sacerdotale et très-considérée. Non content d'étudier l'Écriture sainte, comme il convenait à un homme de sa nation et de sa tribu, il s'appliqua dès sa jeunesse, avec non moins de succès que d'ardeur, aux lettres et à la philosophie grecques. Les systèmes de Platon et de Pythagore, déjà profondément altérés par le mélange des doctrines, captivèrent surtout son esprit contemplatif et mystique: aussi l'appelait-on dans les écoles *un Platon juif*, ou Philon le *Platonicien*. Tout le monde connaît ce dicton, qui nous montre à la fois son importance comme écrivain et le caractère dominant de ses idées : « Ou Platon imite Philon, ou Philon imite Platon » (*Vel Plato philonizat, vel Philo platonizat*). La vie de Philon paraît avoir été consacrée tout entière à ses ouvrages; car on n'en connaît que ce seul fait: vers l'an 40 de notre ère, lorsqu'il était déjà à peu près dans sa 70e année, les juifs d'Alexandrie l'envoyèrent à Rome, près de Caligula, pour lui demander la confirmation du droit de bourgeoisie, qu'ils avaient obtenu des Ptolémées et des Césars, et la restitution de quelques synagogues qui leur avaient été enlevées. Le fou furieux qui occupait alors le trône du monde, après avoir humilié de mille manières l'illustre vieillard, lui refusa tout ce qu'il demandait, et le renvoya, encore trop heureux d'avoir sauvé sa tête. Philon a écrit l'histoire de ce voyage, mais elle n'est pas arrivée jusqu'à nous; car celui de ses écrits qui a pour titre *de Virtutibus, sive de legatione ad Caium* (éd. Mangey, liv. XXII, p. 545), traite d'un tout autre sujet. Selon quelques écrivains ecclésiastiques, parmi lesquels on remarque Eusèbe et saint Jérôme, Philon, âgé de près de cent ans, aurait été à Rome une seconde fois pour voir saint Pierre et recevoir de sa main le baptême. Photius ajoute qu'à peine converti, il abjura sa foi nouvelle par suite de quelques mécontentements. Mais ces allégations n'ont pas la moindre vraisemblance; car Philon n'a pas écrit un mot qui se rapporte, de près ou de loin, à l'établissement du christianisme. C'est bien plus haut, comme nous allons nous en assurer, et à des sources bien diverses, qu'il a puisé ses doctrines.

Ce qui attire d'abord l'attention dans les nombreux ouvrages du philosophe juif, c'est la méthode qui y est mise en usage, et qu'on appelle la méthode allégorique; ce procédé, déjà pratiqué depuis longtemps par les esséniens, les thérapeutes, les kabbalistes, et que nous rencontrerons plus tard chez Origène et dans la gnose, a été évidemment inventé dans le but de concilier l'indépendance de la pensée avec le respect apparent de la tradition. Il consiste à ne voir dans les livres saints que des symboles, des allégories, des figures, et à en faire sortir, sous forme de commentaires, par voie d'interprétation, tout ce qu'on a imaginé d'y introduire. De là les titres que portent la plupart des écrits de Philon: *de la Création du monde d'après Moïse* (*de Mundi creatione secundum Mosen liber*); — *Allégories des livres saints* (*Sacrarum legum allegoriarum libri tres*); — *des Chérubins, de l'épée flamboyante et de Caïn, le premier-né de l'homme* (*de Cherubim et flammeo gladio, et de Kain, qui primus homine procreatus est*): — *des Géants* (*de Gigantibus*); — *Sur ces paroles: « Noé s'étant réveillé, apprit »* (*De his verbis : Resipuit Noe*), etc.

On comprend sur-le-champ tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'illogique dans cette façon de présenter ses idées. Aussi n'est-ce pas un système qu'il faut chercher dans les œuvres de Philon, mais des opinions isolées, le plus souvent disparates, et qu'un seul lien rattache entre elles, le désir de l'auteur de montrer dans les livres hébreux ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur dans la sagesse des autres nations. Cependant les éléments de ce chaos se divisent en deux grandes classes : les uns sont empruntés aux systèmes philosophiques de la Grèce, qui ne sont pas inconciliables avec le principe fondamental de toute morale et de toute religion, comme ceux de Pythagore, d'Aristote, de Zénon, mais surtout celui de Platon, dont le langage et les idées occupent, pour ainsi dire, le premier plan chez l'auteur alexandrin; les autres, par le panthéisme enthousiaste et le mysticisme exalté qu'ils respirent, accusent visiblement une origine orientale. Cette double direction de la pensée de Philon va se montrer à nous, de la manière la plus sensible, dans les trois problèmes autour desquels peuvent se grouper toutes ses idées, et qui sont l'objet véritable de toutes les recherches philosophiques : l'origine et la formation des choses en général, la nature de Dieu et la nature de l'homme.

1° Quand Philon parle des premiers principes de la formation de l'univers, il a évidemment deux doctrines qu'aucun effort de logique ne pourrait concilier : l'une est simplement le dualisme de Platon, tel qu'il est exposé dans le *Timée;* l'autre se résume dans l'unité de substance et l'idée de l'émanation. Nous lisons, en effet, dans plusieurs de ses écrits, principalement dans son traité *de la Création* (*de Mundi opificio*, t. I, p. 4, éd. Mangey), que le législateur des Hébreux reconnaissait deux principes : un principe actif, c'est-à-dire l'intelligence suprême, le Verbe, source du bien, du beau, du vrai en soi; et un principe passif, la matière inerte et inanimée, à laquelle l'intelligence a donné la forme. Afin qu'on ne prenne pas ce dernier principe pour une pure abstraction, Philon a soin de nous rappeler (*de Incorruptibilitate mundi*) cette célèbre maxime de l'antiquité païenne, que rien ne vient du néant et que rien n'y peut retourner; que le monde renferme toujours les mêmes éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, qui passent alternativement d'une forme à une autre. Mais la forme de chacun de ces éléments et celle qu'ils nous offrent par leur ensemble dans la structure du monde, Dieu l'a prise en lui-même; c'est-à-dire avant d'appe-

ler à l'existence cet univers sensible, il avait contemplé dans sa pensée l'univers intelligible ou les idées éternelles. Pour que rien ne manque à cette théorie platonicienne, Philon y ajoute l'éternité du monde. C'est la bonté divine, dit-il (*de Mundi opificio*, *ubi supra*), qui est la véritable cause de la formation du monde. Donc, Dieu ne peut pas, sans cesser d'être bon, vouloir que l'ordre, que l'harmonie générale soit remplacée par le chaos; et quant à supposer qu'un monde meilleur serait un jour appelé à remplacer le nôtre, admettre une telle hypothèse, c'est accuser Dieu d'avoir manqué de bonté et de sagesse envers l'ordre actuel des choses. Ainsi le monde a commencé, mais il ne finira pas; Dieu en est l'architecte, mais non le créateur; enfin, de même que l'artiste est distinct de son œuvre, de même Dieu est distinct de l'univers.

Eh bien! qu'on essaye maintenant d'accorder ces idées avec les propositions suivantes: Dieu ne se repose jamais; sa nature est de produire toujours, comme celle du feu est de brûler et celle de la neige de répandre le froid (*Leg. alleg.*, lib. I, t. II, p. 261, éd. Mangey). Bien loin de n'avoir duré que six jours, la création n'a pas commencé dans le temps; car le temps lui-même, selon la doctrine de Platon, a été produit avec les choses et n'est qu'une image périssable de l'éternité (*ubi supra*). Quant à l'action même que Dieu exerce sur les êtres, elle ne consiste plus, comme tout à l'heure, à donner une forme à la matière; elle est absolue et s'étend bien au delà de l'idée que nous nous faisons de la création *ex nihilo*. En effet, selon Philon (*ubi supra*, *de Cherubim*), Dieu est le principe de toute action dans chaque être en particulier, aussi bien que dans l'univers; car à lui seul appartient l'activité; le caractère de tout ce qui est engendré, c'est d'être passif. Aussi tout ce qui existe est-il rempli et pénétré de sa présence; aucun être n'est entièrement vide de lui. Il est partout; car, par les *puissances* émanées de lui (τὰς δυνάμεις), il pénètre à la fois la terre et l'eau, l'air et le ciel; il remplit les moindres parties de l'univers en les liant les unes aux autres par des liens invisibles (*de Linguarum confusione*, t. I, p. 425). Ce n'est pas encore assez: Dieu est lui-même le lieu universel (ὁ τῶν ὅλων τόπος); car c'est lui qui contient tout, lui qui est l'abri de l'univers et sa propre place, le lieu où il se renferme et se contient lui-même (*de Somniis*, lib. I). Mais, s'il en est ainsi, quelle part reste-t-il donc à faire aux autres êtres? Aussi Philon arrive-t-il à prononcer ce grand mot: *Dieu est tout* (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν, *Leg. alleg.*, lib. I).

Une fois entré dans cette voie, Philon ne s'arrête plus, et nous voyons chez lui le dualisme grec et le dogme biblique de la création *ex nihilo* s'effacer de plus en plus devant l'idée orientale de l'émanation. Alors Dieu nous est représenté comme la lumière éternelle, source de toute lumière intellectuelle et physique. Cette lumière, trop vive pour être contemplée non-seulement par des yeux mortels, mais par elle-même, se réfléchit dans une image qui n'est pas autre chose que le *Verbe*, ou, comme l'appelle l'Écriture sainte, la divine *Sagesse* (*de Cherubim*; *de Somniis*). Cette première manifestation de Dieu n'est pas, comme on pourrait le croire, une abstraction, un pur attribut; c'est, dans le sens propre du mot, une émanation, un être réel, une personne, ou, comme on disait plus tard dans l'école d'Alexandrie, une *hypostase*. Philon l'appelle le fils aîné de Dieu (ὁ πρωτόγονος υἱός), l'archange ou le plus ancien des anges (ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος), le Verbe intérieur (Λόγος ἐνδιάθετος). Une seconde émanation procède de celle-ci, sous le nom de *Verbe prononcé* (Λόγος προφορικός), c'est-à-dire la raison active, l'énergie efficace, manifestée à son tour par l'univers (*de Confusione linguarum*. *Leg. alleg.*, lib. I). Quelquefois aussi le second Verbe, la parole effective, est confondu avec l'univers, comme dans ces mots (*de Profugis*): « Le souverain Être est environné d'une éclatante lumière qui l'enveloppe comme un riche manteau, et le Verbe le plus ancien se couvre du monde comme d'un vêtement. »

2° De cette double théorie sur la nature des choses en général résultent aussi pour Philon deux manières de parler de la nature divine considérée en elle-même, indépendamment de ses rapports avec le monde. Tantôt Dieu est représenté comme la raison des choses, comme la cause active et efficiente de l'univers, comme l'idéal de l'humanité. Alors il réunit toutes les facultés de l'âme humaine, élevée jusqu'à la perfection: la liberté, la science, la bonté, la paix et le bonheur. Tantôt on le montre au-dessus de la perfection et même de tous les attributs possibles: ni la vertu, ni la science, ni le beau, ni le bien, ni même l'unité ne nous en sauraient donner une idée; tout ce que nous pouvons dire de lui, c'est qu'il est; il est pour nous l'être sans nom, l'être ineffable, ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος (*Quod mundus sit immutabilis*). Dans le premier cas, il est facile de reconnaître l'influence de Platon et de la philosophie grecque; dans le second, un ordre d'idées bien différent se présente devant nous: c'est la raison qui abdique devant une faculté prétendue supérieure, la philosophie qui se retire devant le mysticisme.

Nous étendrons la même remarque à tout ce que Philon, soit par l'effet de ses croyances religieuses ou de son éducation philosophique, nous représente comme un intermédiaire entre la pure essence divine et les objets de l'univers, au Verbe, aux anges, et ce qu'il appelle les *puissances*. Quand Platon l'emporte, quand Dieu est considéré comme le principe intelligent et l'architecte du monde, alors le Verbe est la pensée divine, siége de toutes les idées, à l'imitation desquelles ont été formés les êtres; alors les anges et les puissances, à tous les degrés de la hiérarchie céleste, ne sont que les idées elles-mêmes (*de Mundi opificio*; *de Linguarum confusione*). Mais quand le mysticisme oriental apparaît sur la scène, montrant Dieu comme la cause immanente et le lieu de toutes les existences, alors toutes les idées deviennent des réalités substantielles, des forces actives subordonnées les unes aux autres, et cependant contenues dans une force, dans une substance unique. Ainsi nous avons déjà vu comment le Verbe intérieur ou la sagesse, le premier-né de Dieu, devient un pouvoir distinct, une personne, une hypostase. Dans cet état, il est la première des puissances. On l'appelle aussi l'homme divin (ἄνθρωπος Θεοῦ), parce que c'est à son image que l'homme terrestre a été créé, et il lui arrive quelquefois de se montrer à nos yeux sous une forme matérielle. C'est lui que le patriarche Jacob a vu en songe; c'est lui encore qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent (*de Somniis*, t. I, p. 656, éd. Mangey). De son sein sort la seconde puissance, c'est-à-dire le Verbe prononcé ou la parole, l'énergie efficace, comme un fleuve jaillit de sa source. Le second Verbe engendre à son tour la puissance royale (ἡ βασιλική) qui gouverne tous les êtres par la justice, comme la parole les vivifie par la grâce.

Ces trois puissances, sans se séparer de Dieu, descendent ou procèdent de lui par un obscurcissement graduel de sa lumière, pour être la lumière et la vie de l'univers (*Leg. alleg.*, lib. III). Quant aux anges, ce sont des êtres animés qui président aux diverses parties de la nature, ou des âmes nageant dans l'éther, et qui viennent quelquefois s'unir à celles des hommes. Leur rôle est le même que celui des démons et des dieux de second ordre dans la mythologie païenne (*de Gigantibus*, t. I, p. 253, éd. Mangey).

3° Mais c'est surtout quand il parle de l'homme que Philon nous découvre le mélange de ses opinions et la double direction à laquelle il s'abandonne. Ainsi tantôt il voit, avec Platon, dans les objets de la sensation, une empreinte affaiblie des idées éternelles, et déclare que, sans le secours des sens, nous ne pourrions jamais nous élever à des connaissances supérieures; tantôt il établit un abîme infranchissable entre l'âme sensitive, principe de la sensation et de la vie physique, et l'âme raisonnable, siége de nos idées. La première, comme l'a dit Moïse, réside dans le sang, tandis que la seconde est une émanation de l'essence divine. En mille endroits, il insiste sur la nécessité de se préparer à la sagesse par ce qu'il appelle les sciences encycliques (ἐγκύκλιος παιδεία), c'est-à-dire les arts de la parole et cette culture de l'esprit si chère aux Grecs. Ailleurs il enseigne que les arts de la parole sont chose méprisable comme le corps et les sens; que la contemplation de la vérité toute nue, doit être le seul exercice de l'intelligence. Encore s'il s'arrêtait là! Non; il lui faut, outre les connaissances les plus élevées de la raison, des connaissances et des lumières supérieures, directement émanées de Dieu et communiquées à l'esprit comme une grâce. C'est par ce moyen que l'homme peut arriver à voir Dieu face à face, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, et à embrasser dans un seul regard son essence, son Verbe et l'univers (*Leg. alleg.*, lib. IV). Philon reconnaît aussi la foi (πίστις), qu'il appelle la reine des vertus, le plus parfait des biens, le ciment qui nous lie à Dieu.

Mêmes hésitations pour la liberté que pour l'intelligence. Quelquefois on croit entendre parler un philosophe stoïcien. L'homme est libre : les lois de la nécessité, qui gouvernent toute la nature, n'existent pas pour lui ; seul, parmi tous les êtres, il est capable de vertus, et, à ce titre, il est le plus beau temple que Dieu possède sur la terre (*de Nobilitate*). Mais la doctrine contraire lui est beaucoup plus familière, et il y déploie bien mieux les richesses de son imagination et de son style oriental. Le mal qui règne dans ce monde, le mal moral comme le mal physique, est l'effet inévitable de la matière ou l'œuvre des puissances inférieures qui ont pris part, avec le Verbe, à la formation de l'homme ; mais à Dieu seul doit être rapporté tout ce qu'il y a de bon dans nos actions et dans nos pensées (*de Mundi opificio; de Profugis*). Se regarder soi-même comme l'auteur d'une bonne action, c'est se rendre coupable d'orgueil et d'impiété ; c'est se mettre à la place de Dieu, qui seul a déposé dans nos âmes la semence du bien, et seul a la vertu de la féconder. Cette vertu, Philon l'appelle de son véritable nom : c'est la grâce (ἡ χάρις). « La grâce, dit-il (*de Nominum mutatione*), est cette vierge céleste qui sert de médiatrice entre Dieu et l'âme, entre Dieu qui offre et l'âme qui reçoit. Toute la loi écrite n'est pas autre chose qu'un symbole de la grâce. Cette mystérieuse influence n'agit pas toujours directement : elle emprunte quelquefois un intermédiaire, c'est-à-dire la grâce personnifiée dans un homme, et alors elle s'appelle la réversibilité. « Le juste, dit Philon (*de Sacrificiis Abelis et Caini*), est la victime expiatrice du méchant ; c'est à cause des justes que Dieu verse sur les méchants ses inépuisables trésors. »

Telle est la psychologie de Philon, constamment partagée, comme sa théologie et sa métaphysique, entre deux esprits opposés. Sa morale, quoique attachée encore par le langage à la philosophie grecque et pleine d'expressions stoïciennes, péripatéticiennes, platoniciennes, est au fond purement mystique et contemplative. A l'empire légitime de la volonté et de la raison sur nos désirs elle substitue l'ascétisme. Elle recommande, non pas de régler la nature, mais de l'étouffer, de la détruire en nous, pour laisser un libre champ à la grâce ; elle ordonne de macérer la chair ; elle présente la vie comme un état de déchéance, le corps comme une prison, et, comme moyen de se relever et de reconquérir sa liberté (une liberté qui n'existe pas), elle prêche à l'homme une indifférence absolue pour les biens, pour les intérêts, pour les affections et l'on peut même dire pour les devoirs de ce monde. La seule fin qu'elle lui propose, c'est l'union de l'âme avec Dieu par l'enthousiasme, par l'amour et le complet oubli de soi-même. « Il faut que l'âme se répande elle-même, comme une libation pure, devant le Seigneur » (*Quis rerum divinarum hæres sit*).

On voit, par cette étrange association d'opinions, quelle est la place de Philon dans l'histoire de la pensée humaine. Il nous représente, non l'éclectisme alexandrin, mais le besoin qui pousse les matériaux de cette école, les éléments alors réunis dans Alexandrie, à se rapprocher et à se concilier. En donnant le premier exemple de ce rapprochement, il a été l'intermédiaire, bien plus que cela, le promoteur des trois grands systèmes adoptés après lui : le gnosticisme, le néo-platonisme, la philosophie des Pères de l'Église alexandrins. Il a fait connaître Platon aux interprètes orientaux de la gnose ; il leur a appris à rattacher le principe de l'émanation à la théorie des idées. Il a initié aux doctrines de l'Orient les philosophes grecs qui forment l'école néo-platonicienne. Nous savons, en effet, que Numénius, le précurseur immédiat de l'école de Plotin, admirait tellement les écrits du philosophe juif, qu'il y cherchait, beaucoup plus que dans Platon lui-même, le véritable esprit du platonisme. Enfin sa méthode, son exégèse allégorique et un grand nombre de ses idées ont passé à Origène et à saint Clément d'Alexandrie. Tous, à l'envi, puisent dans ses œuvres comme dans un trésor commun, et il semble racheter par l'étendue de son influence ce qui lui manque du côté de l'unité, de l'originalité et de la force. Mais, chose bizarre! c'est parmi ses propres coreligionnaires que Philon est resté isolé. C'est à peine si son nom même est connu des auteurs juifs : nous entendons parler de ceux qui ont écrit en hébreu. Pas un seul de ses écrits n'a été traduit dans sa langue nationale. Lui, de son côté, ne semble pas connaître davantage les traditions de son pays ; il ne paraît pas soupçonner l'existence de cette chaîne de docteurs et de ces ardentes discussions qui ont préparé le Talmud. On a été jusqu'à prétendre que la langue de la Bible lui était complétement inconnue. Cette assertion est difficile à soutenir; mais on peut prouver que Philon avait sous les yeux la version des Septante, dont se servaient d'ailleurs tous les juifs d'Alexandrie. C'est sur

es termes de cette traduction et sur des étymologies purement grecques que se fondent la plupart de ses commentaires.

Les œuvres de Philon ont été recueillies et imprimées à Genève, in-f°, 1613, avec la traduction latine de Gelenius ; à Paris, in-f°, 1640 ; à Wittemberg, in-f°, 1690 ; à Londres, par Thomas Mangey ; 2 vol. in-f°, 1742 : c'est jusqu'à présent l'édition la plus complète, la plus correcte et la plus abondante en documents de toute espèce ; celle de Frédéric-Auguste Pfeifer (5 vol. in-8, Erlangen, 1785-92) est restée inachevée. On a aussi publié séparément en grec, en latin et en français, plusieurs écrits de Philon, dont on trouvera la liste dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (t. IV, p. 721), et dans la *Préface* de Mangey. Le traité que le cardinal Maï a fait paraître sous ce titre : *de Virtute ejusque partibus*, in-8, Milan, 1816, n'est pas de Philon, mais de Gémiste Pléthon. On regarde comme plus authentique un autre petit ouvrage publié par le même savant : *de Cophini festo et de colendis parentibus*, in-8, ib., 1818. Nous citerons enfin la *Chrestomathia Philoniana*, que l'on doit à J.-C.-G. Dahl, in-8, Hamb., 1800. — Quant aux ouvrages critiques qu'on peut consulter sur Philon, voici les principaux : Fabricius, *Dissertatio de platonismo Philonis*, in-4, Leipzig, 1693 ; — Stahl, *Essai d'une exposition systématique de la doctrine de Philon d'Alexandrie*, dans la *Bibliothèque générale de la littérature biblique d'Eichorn*, t. IV, 5e cahier (all.) ; — Schreitet, *Idées de Philon sur l'immortalité, la résurrection et la rémunération*, etc., dans les *Analecta* de Keil et de Tzschirner, t. I, 2e cahier ; t. III, 2e cahier (all.) ; — Planckius, *Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianæ allegoricæ*, in-4, Gœttingue, 1807 ; — Grossman, *Quæstiones Philoneæ*, in-4, Leipzig, 1829 ; — Gfroerer, *Philon et la théologie alexandrine*, 2 vol. in-8, Stuttgard, 1831 (all.) ; — Daehne, *Exposition historique de l'école religieuse des juifs d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, Hall, 1834 (all.) ; — Creuzer, dans le journal intitulé *Études et critiques relatives à la théologie*, 1re livr., année 1832 ; — Sarazin, *de Philosophica Philonis Judæi doctrina*, in-8, Paris, 1835 ; — l'abbé Biet, *Quid in interpretatione scripturæ sacræ allegoria Philo Judæus a græcis philosophis sumpserit*, Paris, 1853, in-8.

PHILON, surnommé l'Athénien, philosophe sceptique, disciple immédiat et ami de Pyrrhon. Il aimait beaucoup la discussion, à ce que nous assure Diogène Laërce (liv. IX, § 67 et 69), et citait fréquemment Démocrite, dont les ouvrages, avec l'enseignement de Pyrrhon, avaient formé ses opinions philosophiques. Il professait aussi une grande admiration pour Homère, à cause de son mépris pour les hommes, qu'il compare, tantôt aux guêpes, tantôt aux oiseaux, tantôt aux mouches. Philon se plaisait souvent à rappeler ces mots : « La race des mortels est comme celle des feuilles. » X.

PHILON de Byblos, voy. Sanchoniathon.

PHILON qu'on appelle le Dialecticien ou le Mégarique, pour le distinguer de Philon le juif, de Philon l'Athénien et de Philon de Larisse, florissait, selon toute apparence, vers les premières années du IIIe siècle avant notre ère. Disciple de Diodore Chronus, il ne l'en a pas moins combattu sur deux points principaux, sur la définition du possible et sur la vérité des propositions conditionnelles.

Selon Diodore, si je ne dois pas aller à Corinthe, il est impossible que j'y aille jamais ; et si je dois y aller, il est impossible que je n'y aille pas, car les contradictoires ne peuvent s'affirmer en même temps d'un même sujet. En conséquence, pour Diodore, il n'y a de possible que le futur, et le futur est nécessaire. Doctrine dangereuse par laquelle Diodore aboutissait au fatalisme. C'est là ce que Philon semble avoir voulu éviter. Le possible, selon lui, c'est ce qui ne répugne pas à la nature intrinsèque d'une chose, même quand des obstacles intérieurs invincibles en empêcheraient la réalisation. Ainsi, disait Philon, la paille a la puissance de brûler, même quand elle est au fond de l'eau. Doctrine purement dialectique qui se place en dehors de l'expérience et ne peut atteindre que des abstractions.

Philon n'est pas plus heureux sur le second point. Il enseignait que la proposition conjonctive conditionnelle peut être vraie de trois manières et fausses d'une seule. Elle est vraie 1° lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais ; 2° lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux ; 3° lorsque l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Elle est fausse seulement lorsque l'antécédent est vrai et que le conséquent est faux.

On peut accorder à Philon ce dernier point, puisqu'il est de toute évidence qu'en raisonnant juste on ne saurait tirer le faux du vrai. Mais il faut absolument nier tout le reste. 1° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent le sont. Exemple : Si les rayons du cercle sont égaux, l'âme de l'homme est immortelle. 2° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent sont faux. Exemple : Si la terre est immobile, les méchants sont heureux. 3° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Exemple : Si deux et deux font cinq, Dieu existe. N'est-il pas évident, en effet, que la valeur de cette sorte de propositions ne dépend pas de la vérité ou de la fausseté de leurs parties, mais seulement de la relation, ou, comme on dit en logique, de la conséquence que ces parties ont entre elles ? C'est ce qu'a fort bien vu Diodore lorsqu'il enseigne que la proposition conjonctive est vraie lorsqu'il est impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. On ne voit pas pourquoi, sous ce rapport, Philon avait cru devoir rien changer à la doctrine de son maître.

Les auteurs à consulter sont Alexandre d'Aphrodise, *Questions naturelles*, liv. I, ch. xiv ; — Cicéron, *de Fato*, c. vii ; — Sextus Empiricus, *Adversus logicos*, lib. VIII, c. cxiii ; — D. Henne, *l'École de Mégare*, Paris, 1843, in-8 ; — C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare*, Paris. 1845, in-8 ; — Ferdinand Delaunay, *Œuvres de Philon, traduites en français*, t. I, in-8, Paris, 1872 ; — *Moines et Sibylles*, 1 vol. in-8, 1874.

D. H.

PHILON de Larisse, philosophe de la nouvelle Académie, qui florissait environ un siècle avant notre ère. Disciple de Clitomaque, il devint son successeur à la tête de l'école, et demeura pendant quelque temps à Athènes ; mais, ne trouvant pas assez de calme dans la Grèce, alors profondément agitée par la première guerre de Mithridate, il alla se fixer à Rome, y ouvrit une école de philosophie et d'éloquence, et rencontra Cicéron au nombre de ses disciples. Le fond de sa doctrine nous est inconnu. Nous savons seulement par tradition que, tout en restant l'adversaire des stoïciens, et en repoussant leur criterium, il s'écartait de la manière de Carnéade ; il cherchait à rappro-

cher la nouvelle Académie de l'ancienne, et, par conséquent, essayait de faire un retour vers le dogmatisme. Mais cet effort semble se réduire à un simple désir de trouver la vérité. Il appelait de tous ses vœux un adversaire qui confondît ses doutes, qui lui démontrât la possibilité de distinguer l'idée vraie de l'idée fausse : possibilité qu'il se refusait à reconnaître avec tous ses prédécesseurs. C'est cette légère modification apportée aux principes de ses maîtres, cet appel et en quelque sorte ce regret adressé à l'idéalisme dogmatique, qui a fait regarder Philon par quelques-uns comme le fondateur d'une quatrième Académie, Arcésilas étant le chef de la troisième. Voici les principaux passages des auteurs anciens qui traitent de Philon : Plutarque, *Vie de Cicéron*; — Cicéron, *Academ.*, liv. I, ch. IV; liv. II, ch. IV et VI; *Tuscul.*, liv. II, ch. III; *de Natura Deorum*, lib. I, c. III; *de Orat.*, lib. II, c. XXVIII; *Brutus*, ch. LXXXIX; — Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrhon.*, lib. I; — Stobée, *Eglogues*, liv. II; — Eusèbe, *Præparat. evang.*, liv. XIV, ch. IX; — voy. aussi Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, p. 160, et Jonsius, *de Scriptoribus philosophiæ*, lib. III, c. IV.

X.

PHILOPON ou PHILOPONUS (Jean), dit aussi JEAN LE GRAMMAIRIEN, philosophe et théologien des VIe et VIIe siècles, était natif d'Alexandrie; et s'il fallait prendre dans son sens le plus naturel un passage souvent cité de sa *Réfutation de Proclus* (liv. XVI, ch. IV), sa naissance serait antérieure à l'année 529, où le décret de Justinien dispersa les derniers débris de l'école d'Alexandrie. Le fait n'est pas absolument impossible, bien que, d'après son propre témoignage, qu'ici l'on doit prendre au pied de la lettre, il écrivit encore en 617. Mais alors il faut renoncer à cette opinion, gratuite du reste, que sa *Cosmogonie de Moïse*, dédiée à Sergius, le fut après l'avénement de ce prélat au patriarcat de Constantinople en 639; il faut surtout reléguer au rang des fables, avec la fameuse réponse d'Omar, la demande qu'aurait, dit-on, présentée Jean Philiponus au chef arabe, à l'effet de se faire remettre la bibliothèque d'Alexandrie. En tout cas, nous n'admettons pas qu'il ait reçu des leçons d'Ammonius, le fils d'Hermias, qui succédait à Proclus en 485. Voici donc à quoi se réduisent les faits certains de sa vie. Évidemment, il étudia, fort jeune encore, les doctrines néo-platoniciennes : Platon aussi, et même Aristote, lui devinrent familiers. A l'étude de la philosophie il joignit celle de la grammaire, de l'astronomie, de la philosophie et de la théologie. Nous n'oserions ajouter sans hésitation, comme on l'a fait, qu'il professa la première de ces sciences dans sa ville natale; toutefois, c'est de là qu'on a dérivé son surnom de *Grammairien*. Pour celui de *Philoponos* (ami du labeur), c'est un juste hommage rendu à la multiplicité de ses travaux : et la postérité n'a pas ratifié l'anathème littéraire de Photius qui, jouant sur le nom, le qualifie de *Matæoponos* (aux vains labeurs). Jean était hérétique; c'est lui qu'on regarde comme le chef de cette variété de l'eutychianisme, qui reçut le nom de trithéisme, et il sut s'y faire nombre de partisans, même dans les plus hauts rangs de l'Église. Ce Sergius, qui depuis parvint au siége de Constantinople, en était un. Au formulaire ou *catéchisme* de l'archevêque Jean le Scolastique, sous Justin II, il opposa un autre factum dit *Bilidarion*; il décocha un factum contre le concile de Chalcédoine; et quoique, d'autre part, il fit la guerre à d'autres sectes monophysites, aux acéphales, aux agnoètes, aux phthartolâtres, il fut déclaré inorthodoxe au synode de 561, lequel en même temps somma deux évêques ses partisans, Eugène et Conon, de l'anathématiser. Plus tard il tomba dans une autre hérésie, qu'Origène n'avait point évitée, le phantasiasme, et il soutint que nous ressusciterions avec des corps spirituels. Même pour l'Église d'Orient, c'est là nier la résurrection. Il s'ensuivit une polémique très-active, et dans laquelle il eut sur les bras, outre Théodore le moine et Thémistius, ses deux amis les évêques. Il faut lui rendre cette justice, que toutes ces querelles ne l'empêchèrent pas de s'occuper opiniâtrément de philosophie : cet ouvrage qu'il écrivait en 617, plus qu'octogénaire peut-être, c'était son commentaire sur la *Physique* d'Aristote. La moitié à peu près des travaux du Stagirite eurent en lui un exégète infatigable.

Cependant, ce n'est pas comme commentateur de la doctrine aristotélique que Philoponus présente quelque originalité. Sans doute il est clair, il est méthodique, surtout il est ample le plus souvent dans ses développements, lorsqu'il nous explique les *Analytiques* et les autres livres du maître; il saisit et il rend sa pensée; il dit bien ce qu'ont pensé les autres : venu des derniers, il est précieux en ce qu'il récapitule ses devanciers, et répare pour nous plus d'une perte; mais voilà tout : et l'on peut même trouver que trop fréquemment il copie d'un peu trop près ceux qui l'ont précédé, notamment Ammonius, et qu'il ne nous fait pas toujours pénétrer à d'assez grandes profondeurs. Ce qui lui donne une physionomie à part, c'est tout imbu qu'il est des méthodes et des doctrines aristotéliques, il est aussi platonicien et même néo-platonicien; c'est que, quoique ayant très-positivement des convictions chrétiennes qui l'enchaînent, il montre pourtant certaine indépendance de raisonnement, du moins sur beaucoup de questions secondaires; c'est enfin qu'il existe un lien marqué entre cette indépendance et l'élément platonicien que nous remarquons en lui : c'est l'admirateur et le commentateur d'Aristote qui est chrétien; c'est le lecteur de Platon et des néo-platoniciens qui s'écarte de l'orthodoxie chrétienne. Très-certainement si Philoponus n'eût pas été influencé par la doctrine des idées au delà de ce qu'il croyait lui-même, il n'eût pas été favorable à la chimère d'Origène, que les corps avec lesquels le genre humain ressuscitera seront des corps spirituels. Très-certainement aussi s'il n'eût pas éprouvé une vive sympathie pour la triade des hypostases, telles que la conçoivent les successeurs de Plotin, il n'eût pas distingué les trois personnes divines au point d'en faire, du moins aux yeux de ses antagonistes, trois dieux à part. Cette unité de nature, qu'avec les monophysites il attribue au Christ, en même temps que l'unité de personne, décèle bien l'enthousiaste de la doctrine de l'Un, qui, nulle part, n'envahit autant de place que chez les néo-platoniciens. Son opposition aux phthartolâtres découle de la même source que son phantasiasme; et si l'une est en harmonie avec les formules de l'Église, tandis que l'autre s'en écarte, l'origine n'en est pas moins la même; seulement le libre penseur n'a su s'arrêter ni où le commandait l'Église, ni où le voulait la raison. Il n'en est pas moins vrai qu'en fait le plus souvent, Philoponus jouait un rôle de réactionnaire à l'égard de l'école néo-platonicienne; et à ce titre il pourrait avoir une place dans l'histoire de cette école, dont le VIe siècle voit la ruine s'accomplir sous l'influence chrétienne. Cette réaction contre le néo-platonisme se manifeste formellement chez Philoponus par deux ouvrages, l'un contre Jamblique, l'autre contre Proclus. Le premier, que nous n'avons plus et qui ne nous est connu que par Photius, avait pour titre *des Statues*, ainsi que le livre même dont il était la

réfutation, et qui semble n'avoir été qu'un remaniement développé de celui de Porphyre sur le même sujet. On sait que Jamblique soutenait que dans toutes les statues de dieux ou de déesses résidait, dès l'instant qu'elles avaient été consacrées, quelque chose de la puissance ou de la vertu divine. C'est cette hypothèse que Jean s'applique à combattre; et, suivant Photius lui-même, souvent ses raisonnements ont de la vigueur et vont au fond des choses, bien que d'autres fois il soit très-superficiel. Le second ouvrage, dont deux ou trois pages au plus ont péri, a pour titre *de l'Éternité du monde* (en grec, Venise, 1537 : dans la *Bibliotheca Patrum græcorum* de Galland, t. XII, 1788). Ici, comme le titre même l'indique assez, le problème est plus hardi, et Proclus, qu'il fallait réfuter, est un rude adversaire. Cependant tantôt pour la subtilité, tantôt pour la force et la profondeur, Philoponus ne le cède pas à son rival. Il est vrai qu'il est inégal; mais l'ouvrage est long; car il passe en revue *dix-huit* prétendues démonstrations de Proclus, et à chacune il oppose une ou plusieurs réfutations.

Philoponus suit pied à pied son adversaire. Comme les néo-platoniciens prétendent toujours s'appuyer des principes avancés par Platon, on conçoit que, dans une discussion contre eux, on peut examiner leurs assertions sous deux points de vue : 1° Sont-elles vraiment conformes à la pensée de Platon? 2° Sont-elles conformes à la raison, à l'observation? C'est ainsi que procède constamment Philoponus. Sur le premier point il bat constamment son adversaire, qu'il nous montre, en outre, assez souvent en contradiction avec lui-même et avec les néo-platoniciens, ses prédécesseurs. Mais quand il faut traiter les questions dogmatiquement, il laisse beaucoup à désirer. Cependant il pénètre quelquefois dans le vif des questions. Tel est le mérite de la sixième réfutation, qui est presque un livre, et où il discute l'impossibilité prétendue où serait le démiurge, de vouloir anéantir son œuvre. Tels sont aussi les divers morceaux où il examine les caractères, l'essence, les conditions, l'être de la matière. En somme, on peut dire qu'il pose intrépidement en face des dogmes du néo-platonisme les principes contraires; et ce serait vraiment quelque chose de curieux que d'opposer article par article sur deux colonnes parallèles, d'une part, les *Aphorismes* de Porphyre et les *Institutions théologiques* de Proclus, de l'autre, les principes tout contraires qu'on pourrait tirer du traité *de l'Éternité* de Philoponus. A cet ouvrage, que nous regardons comme le plus important, sans contredit, de ceux de Philoponus, se lient ses sept livres sur la *Cosmogonie de Moïse*, in-4, Vienne et Autriche, 1630, grec-latin. C'est, en quelque sorte, dit-il lui-même, la suite ou le complément de celui qu'il avait écrit contre Proclus. L'ouvrage au fond est curieux : il y a là autre chose que de la théologie, quoique la théologie n'y manque pas, et même la théologie la plus hypothétique, par exemple quand il parle des anges. Mais habituellement c'est le physicien, le géographe, le naturaliste, l'érudit que l'on trouve. Ce n'est pas que sa physique, sa géographie soient toujours exactes : il prétend que l'Océan ne fait pas le tour de la terre; il affirme que le déluge a couvert tout le globe en même temps; il croit que la sphéricité de la terre n'implique pas la sphéricité des masses aqueuses occupant une portion de sa surface. Cependant il serait facile d'en tirer des faits très-intéressants pour l'histoire des sciences.

Outre les ouvrages dont nous venons de parler, Philoponus en a composé beaucoup d'autres. Ce sont d'abord des commentaires sur huit ouvrage d'Aristote. Tous existent, sept ont été publiés à part en grec, et sept en latin : 1° le *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, in-f°, Venise, 1536 (trad. lat. : in-f°, ib., 1541, 1544, 1553, 1555, 1560); — 2° les *Commentaires sur les Seconds Analytiques*, in-f°, ib., 1504, 1534 (éd. lat. : in-f°, ib., 1542, 1559, 1568; Paris, 1544); — 3° le *Commentaire sur le premier livre de la Météorologie*, in-f°, Venise, 1551 (trad. : Camozzo, in-f°, ib., 1551, 1567); — 4° le *Commentaire sur les quatre premiers livres de la Physique*, ib., 1535 (trad. lat. : in-f°, ib., 1539, 1541, 1558, 1569, 1581); — 5° le *Commentaire sur les livres de l'Ame*, ib., 1535 (trad. : in-f°, ib., 1544, 1554, 1558, 1568, 1581; Lyon, 1548, 1558); — 6° le *Commentaire sur la Génération des animaux*, in-f°, Venise, 1526; — 7° le *Commentaire sur la Génération et la mort*, in-f°, ib., 1527, avec celui d'Alexandre d'Aphrodise *sur la Météorologie*; — 8° des *Notes* (plutôt que des commentaires) *sur les quatorze livres métaphysiques* (en latin seulement : on ne sait où est le texte grec, ni s'il existe encore). A ces huit ouvrages doit être jointe, peut-être, une *Vie d'Aristote*, souvent donnée comme d'Ammonius, mais qui n'est pas de ce dernier, et que quelques manuscrits attribuent formellement à Philoponus : elle se trouve en tête du *Commentaire* d'Ammonius sur les *Catégories*. Dans une seconde division des ouvrages de notre philosophe se rangeraient, outre la *Cosmogonie de Moïse*, un opuscule *sur la Pâque* (à la suite de la *Cosmogonie*, et dans la *Bibliothèque des Pères*), le *Biblidarion*, les quatre livres *contre le concile de Chalcédoine*, le factum *sur* (ou *contre*) *la Résurrection*, les *dix-sept chapitres contre les Acéphales*, le livre *contre les autres Hérésies*, le *Donneur de décisions* (Διαιρετής) *sur l'Unité*, et enfin un traité théologique et philosophique à la fois sur cette question : « Comment les quatre vertus cardinales se distribuent-elles dans les trois facultés de l'âme? » Sauf le premier, tous sont perdus; mais Photius nous parle de presque tous, et Damascène (*sur les Hérésies*) a conservé des fragments du *Diérète*. L'ouvrage contre le concile de Chalcédoine paraît avoir été très-perfidement rédigé : l'auteur semble avoir pris à tâche de montrer que cette réunion fut tenue à la plus grande gloire de Nestorius, qui le regardait comme son plus beau triomphe. A ces écrits s'ajoutent encore : 1° un livre *sur les accents* (in-8, Wienberg, 1615; in-8, Leipzig, 1825; — 2° trois petits ouvrages sur les *dialectes grecs* (in-4, Venise, 1512, 1540, 1557). On veut enfin que Philoponus ait annoté ou commenté l'*Arithmétique* de Nicomaque de Gérase et la *Grande composition* de Ptolémée; qu'il ait laissé un opuscule sur l'usage de l'astrolabe, et des scolies sur Hésiode. VAL. P.

PHILOSOPHIE (de φίλος, ami, et de σοφία, sagesse, science; l'amour de la sagesse ou de la science). L'homme éprouve naturellement le besoin de savoir, comme il éprouve le besoin d'agir, d'aimer, de vivre. Il y a plus : de l'état de ses connaissances dépendent la plupart de ses déterminations, de ses sentiments, de ses plaisirs et de ses peines, des événements heureux ou malheureux qui composent son existence; en sorte que le désir de la science ne peut que s'accroître en lui par les efforts mêmes qu'il a déjà faits pour le satisfaire, et les progrès qui l'éloignent de l'ignorance. Mais la science, c'est-à-dire le vrai savoir, la seule manière de connaître dont l'esprit soit complétement satisfait, est bien différente et des impressions fugitives de nos sens, et des notions isolées que nous devons à l'expérience ou au sens commun, et des croyances que

nous tenons de la foi. Ses deux caractères les plus essentiels sont l'unité et la certitude : la certitude, car elle est la connaissance même ; la connaissance n'existe pas tant qu'il y a doute ;— l'unité, car les objets doivent se montrer à notre intelligence tels qu'ils existent dans la nature. Or l'observation la plus superficielle suffit pour nous apprendre que rien dans la nature n'est absolument isolé et indépendant, mais que toutes les parties de l'univers se tiennent, que tous les êtres et tous les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres. Pour que ces deux conditions soient exactement remplies, il ne suffit pas qu'elles s'appliquent à quelques objets, il faut qu'elles les embrassent tous indistinctement et atteignent le plus haut degré de généralité. En d'autres termes, il faut chercher la certitude, non-seulement dans les choses, mais dans l'intelligence qui les perçoit, ou dans la constitution et les lois de la pensée ; il faut chercher l'unité, non-seulement dans les rapports extérieurs, dans la dépendance mutuelle des êtres et des phénomènes, mais dans la cause qui les a produits, dans la substance dont ils sont formés, dans la raison de l'existence. A ce point de vue, toutes les sciences, sans perdre leur indépendance et leur division naturelle, peuvent être considérées comme des rameaux d'une science unique, d'où elles tirent, aux yeux d'une raison sévère, leur signification et leur valeur, et qu'elles éclairent à leur tour par des applications innombrables. L'étude de cette science supérieure, la recherche de ces principes sur lesquels reposent à la fois toutes nos connaissances et toutes les existences, ou l'application de la raison aux problèmes les plus généraux et les plus élevés qu'elle puisse concevoir, voilà ce qu'on entend par philosophie ; titre modeste qui exprime le désir plutôt que la possession, et dont la tradition fait honneur à Pythagore. Mais la philosophie est plus ancienne que son nom. L'Orient l'a connue avant la Grèce. Partout où l'esprit humain, las de croire et de rêver, s'est élevé au désir de savoir, elle a placé devant lui ses redoutables problèmes, elle l'a entraîné dans le cercle de ses audacieuses spéculations. Elle est en même temps le commencement et la fin, le premier et le dernier effort de la raison ; et c'est parce que nous voyons en elle l'idéal, la perfection de la connaissance, parce qu'elle seule regarde au fond et à la totalité des choses, qu'elle attire tout d'abord nos méditations. Car, l'esprit comme le cœur va droit à ce qui le tente, sans calculer les obstacles, sans mesurer la distance. Ce n'est que plus tard, à l'école de l'expérience, qu'il apprend à partager ses efforts suivant la grandeur de ses désirs et les besoins de sa faiblesse. Aussi faut-il remarquer que les systèmes philosophiques ont précédé partout l'étude des sciences. Mais en vain les sciences se multiplient, se perfectionnent, enrichissent de leurs découvertes l'industrie et les arts, asservissent la matière à la volonté de l'homme et enfantent chaque jour de nouveaux prodiges, elles ne remplacent pas la philosophie. Au contraire, plus leur nombre s'accroît, plus leurs recherches sont fécondes, plus aussi l'esprit humain, effrayé de ce chaos, éprouve le besoin de l'unité et cherche en lui-même la source et le lien de ses connaissances, le tronc qui supporte tous ces rameaux confus. La philosophie peut faillir à sa mission ; l'inexpérience de ses moyens, un excès d'audace ou de timidité peut lui dérober pendant des siècles le but qu'elle poursuit : cela n'empêche pas l'esprit humain d'avoir foi en elle aussi longtemps qu'il aura foi en lui-même, c'est-à-dire dans la science et dans la vérité ; et cette foi dans la science et dans la vérité, c'est la vie de l'intelligence, c'est un des éléments de notre nature, qui ne disparaîtra qu'avec nous.

Nous venons de dire à quel besoin, à quelle faculté de l'âme humaine répond la philosophie, quelle place elle occupe et a toujours occupée parmi les œuvres de la pensée. Mais cela ne suffit pas pour en déterminer l'objet et la circonscription ; cela ne nous montre pas les limites précises dans lesquelles elle doit s'arrêter ; cela ne peut tenir lieu d'une définition. Comment donc faut-il définir la philosophie, et, si l'on n'est pas d'accord sur ce point, quelle est la cause, quelle est la valeur, quelle est la plus juste de toutes les définitions proposées ? Telle est la première question que nous avons à résoudre.

L'objet de la philosophie une fois déterminé, nous serons obligés de le décomposer dans ses parties, nous serons amenés à rechercher les problèmes particuliers qui se cachent sous la définition générale et les liens qui rattachent tous ces problèmes entre eux ; en un mot, nous aurons à nous occuper de la division et de l'organisation de la science philosophique.

La nature des questions qui entrent dans le domaine de la philosophie nous fera connaître la méthode qui doit leur être appliquée ; car, comment se décider pour le choix d'un instrument avant de savoir à quel usage il est destiné ? Il est également vrai que les idées plus ou moins justes qu'on a pu se faire de la méthode philosophique décident en dernier ressort des questions qu'on veut traiter. Mais cette confrontation, indispensable d'ailleurs, n'a lieu qu'après coup, c'est-à-dire après maints essais malheureux ; l'ordre logique de la pensée n'en consiste pas moins à le poser sous toutes ses faces, à le diviser dans toutes ses parties, puis à chercher la manière de le traiter.

La définition, l'organisation et la méthode de la philosophie, tels sont donc les points fondamentaux sur lesquels nos réflexions devront se porter d'abord ; mais la philosophie n'est pas un pur idéal dont tous les éléments et toutes les conditions peuvent être déterminés *a priori* par le seul raisonnement : elle est un fait qui dure, qui se développe depuis au moins trois mille ans, qui a exercé une influence incontestée sur les destinées du genre humain, et, comme la religion, la poésie, l'art, la société, ne finira certainement qu'avec lui. Aussi, tant que nous ne l'aurons pas appréciée sous ce dernier point de vue, nous n'en pourrons donner qu'une idée incomplète, et la tâche que nous nous proposons restera inachevée. Nous essayerons donc, après avoir considéré la philosophie en elle-même, ou quand nous aurons répondu aux trois questions principales que nous venons d'indiquer, de montrer sommairement ce qu'elle a été, ce qu'elle a fait jusqu'à présent, et quelle tâche il lui reste encore à accomplir.

I. « La philosophie, dit un auteur moderne (Jouffroy, *Préface de la traduction des Œuvres de Reid*), est une science dont l'idée n'est pas encore fixée ; car, si elle l'était, il n'y aurait pas autant de philosophies que de philosophes, il n'y en aurait qu'une. On ne voit pas qu'il y ait plusieurs physiques, plusieurs astronomies ; il n'y a qu'une physique, qu'une astronomie, parce que l'idée de ces sciences est déterminée. » Voilà assurément une des assertions les plus fausses qui aient jamais été prononcées, et nous devons mettre d'autant plus de soin à la détruire, qu'elle vient, non d'un ennemi, mais d'un ami et d'un interprète éloquent de la philosophie. Non, la philosophie n'est pas une science dont l'objet même n'est pas arrêté, ou qui se cherche encore, comme dit le

même écrivain; mais, depuis qu'elle existe, elle a toujours eu le même objet; elle s'est toujours attachée à la même idée, malgré les formules diverses dont elle s'est servie pour la traduire, et que l'on a prises à tort pour des définitions contradictoires. Non, il n'y a pas plusieurs philosophies, mais plusieurs systèmes de philosophie, qui tous aspirent au même but, sont provoqués par le même besoin intellectuel, se groupent autour des mêmes problèmes, et appartiennent à l'histoire d'une même science. C'est ce double fait que nous allons d'abord tâcher de mettre hors de doute.

La première définition de la philosophie est celle qui est contenue dans son nom, et qui veut qu'elle soit la recherche de la sagesse. Or, qu'est-ce que la sagesse d'après les anciens? En quoi faisaient-ils consister ce bien pour lequel ils osaient seulement avouer leur amour, qu'ils se proposaient comme le terme de tous leurs efforts, mais qu'ils n'étaient jamais sûrs d'acquérir? La sagesse, d'après l'opinion unanime des anciens, c'est le plus haut degré de la science, ou simplement la science, la connaissance parfaite, la connaissance entière de la vérité, engendrant naturellement la vertu, ou se manifestant par la pratique du bien. Cette idée est très-bien exprimée par Cicéron (*de Officiis*, lib. II, c. II) lorsqu'il dit : « La sagesse, selon la définition des anciens philosophes, est la science des choses divines et humaines, et des principes qui renferment ces choses. » *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæres continentur, scientia.*

Mais quoi! l'esprit borné de l'homme oserait poursuivre un tel but? Quelqu'un ici-bas pourrait prétendre à la science universelle? Non, assurément, si l'on entend par ces derniers mots une connaissance particulière et directe, une intuition immédiate de tous les objets de la nature, telle que nous sommes obligés de la supposer dans l'intelligence divine. Mais, comme nous l'avons dit en commençant, le savoir pour nous consiste à découvrir la source et la raison des choses, à voir les effets dans leurs causes, et les conséquences dans leurs principes. « Il n'y a pas de science du particulier, » a dit Aristote avec beaucoup de vérité. Donc, cette science qui embrasse et qui domine toutes les autres, la philosophie, en un mot, peut être très-bien désignée comme la science des causes et des principes. C'est ainsi qu'en effet on la définit quelquefois, et cette seconde définition, loin de contredire la précédente, n'en est que le développement et l'explication.

Une fois en quête des causes et des principes, c'est-à-dire de la raison dernière, du fondement suprême de ce qui est ou de ce que nous croyons être, l'esprit humain ne peut s'arrêter que devant une idée qui ne se laisse résoudre dans aucune autre, et de laquelle, au contraire, toutes les autres dérivent, où elles puisent toute leur force, leur autorité, et, en quelque façon, leur substance. Cette idée est celle de l'absolu, de l'infini, de la vérité en soi, de l'être nécessaire. Par conséquent, la philosophie peut aussi se définir la science de l'absolu, de l'infini, de ce qui ne change pas, de ce qui est nécessaire et universel, ou de ce qui est seulement, de l'être en tant qu'être. Ce sont à peu près les termes dont se servent ordinairement les deux plus grands philosophes de l'antiquité, c'est-à-dire Aristote et Platon. Et qu'on ne s'étonne pas d'une définition si ambitieuse en apparence et si disproportionnée à nos facultés. Nous ne pouvons rien savoir, ni rien affirmer qui ne suppose l'infini et qui ne se rapporte à lui, qui n'ait vue sur lui par un côté ou par un autre. Donc, la science de l'infini doit être considérée à la fois comme la condition et le but de toutes les autres sciences. D'ailleurs, il ne s'agit pas de pénétrer avec notre faible intelligence dans l'abîme de l'infini et d'en visiter les profondeurs, d'en percer toutes les ténèbres, mais de montrer la place que cette idée occupe dans toutes nos pensées, la valeur qu'elle donne à toutes nos connaissances, et de l'éclairer tant par les phénomènes intérieurs de l'âme, que par les conditions et les forces extérieures de la nature.

En somme, ce qui fait l'objet de la philosophie, c'est la vérité dans son expression la plus complète, la plus élevée, la plus pure, ou à son dernier degré d'unité et de certitude. Tel est le sens identique, quoique plus ou moins développé, des définitions que nous avons citées jusqu'à présent. Mais la vérité, en général, ne peut se manifester à nous que par la pensée : car, ce que nous ne concevons pas, ce qui ne tombe en aucune manière sous nos facultés intellectuelles, n'existe pas pour nous. Donc, si l'on connaît les conditions et les principes de la pensée, on connaît par cela même l'expression la plus élevée de la vérité. Vouloir nier cette proposition, c'est nier qu'il y ait une vérité accessible pour l'homme, et même pour tout être intelligent, puisque c'est toujours la pensée qui est la règle de ce qui est; c'est se renfermer dans un scepticisme incurable et inconséquent. Or, la pensée n'existe pas d'une manière abstraite; la pensée n'est pas autre chose que nous-mêmes, considérés comme des êtres pensants et intelligents, c'est-à-dire comme des esprits; et l'esprit, à son tour, ne peut se détacher de la volonté, de la sensibilité, de tout ce qui tombe sous la conscience, de l'âme tout entière. De là vient que la philosophie a été aussi appelée la science de l'esprit, la science de l'âme, la connaissance de soi-même, l'étude de l'homme intellectuel et moral. Mais il ne faut pas oublier qu'en prenant son point d'appui dans la conscience ou dans l'observation de la pensée, la philosophie aspire à la connaissance vraie, à la raison dernière des choses, et qu'elle demeure, selon l'opinion unanime des anciens et toutes les grandes intelligences des temps modernes, la science des causes et des principes, la science de l'infini ou de l'absolu, la recherche de la suprême vérité. Celui qui voudrait s'en tenir à ce premier pas, ou qui réduirait la philosophie aux proportions de la psychologie, ne serait pas seulement coupable de la mutiler sans profit pour les autres sciences, en lui enlevant précisément les seuls problèmes par lesquels elle intéresse toute l'humanité, il la condamnerait à la stérilité et à l'impuissance dans le cercle même où il chercherait à l'enfermer. En effet, point de psychologie sans métaphysique : car, comment analyser la pensée sans songer un instant à l'être qui pense; sans se faire aucune question sur la nature, la durée, l'origine de cet être, et la place qu'il occupe au milieu de l'univers; sans chercher à se rendre compte de la valeur de la pensée et de la manière dont elle peut atteindre l'existence? Nous dirons de même : point de métaphysique qui n'ait pour but de découvrir le fond des choses et d'offrir une base commune, un lien et un principe inébranlable à toutes les connaissances humaines. La métaphysique est à la philosophie ce que la philosophie est aux autres sciences, c'est-à-dire le but et le centre de toutes ses recherches, le tronc qui supporte et qui fait vivre toutes ses branches.

Ainsi, toutes les définitions de la philosophie (car il serait difficile d'en citer d'autres qui ne

rentrent pas dans celles que nous venons d'expliquer, toutes les définitions de la philosophie expriment la même idée, mais avec des mots différents et sous des formes plus ou moins réfléchies. En offrant pour but à nos recherches la vérité dans son état le plus parfait, dans son caractère le plus absolu, elles semblent en même temps la rapprocher de nous par degrés, et finissent par la montrer comme enveloppée dans les replis de notre âme, comme ensevelie au fond de notre conscience. C'est ce but que poursuivent tous les systèmes; c'est cette idée que toutes les écoles philosophiques qui ont laissé une trace dans l'histoire se sont efforcées d'atteindre et de réaliser. Qu'on cite, en effet, un système ou une école de quelque importance qui n'aspire pas à découvrir le fond le plus caché de la nature des choses, le dernier fondement soit de la connaissance, soit de l'existence, soit de toutes deux ensemble? D'abord se présentent les vastes systèmes de l'Orient, qui, rapportant tout à Dieu et faisant tout dériver de son éternelle, de son ineffable substance, ne reconnaissant pas d'autre existence ni d'autre science que celle de l'infini, mais qui, au lieu de s'élever, par la contemplation de l'univers et de l'âme humaine, à cet objet unique de leurs spéculations, se placent directement dans son sein, s'établissent en quelque façon dans ses profondeurs, où ils nous font assister à la conception, puis au laborieux enfantement de tous les êtres. Après les systèmes de l'Orient, viennent ceux de la Grèce, où la raison, plus calme et plus maîtresse d'elle-même, n'a plus la prétention de dévoiler d'un coup tous les mystères de l'absolu; elle se reconnaît des limites, elle aperçoit des obstacles, elle s'exerce comme une faculté humaine qui s'affranchit des entraves de la coutume, et veut aller aussi loin que sa nature le permet; mais le terme de ses efforts est toujours le même. Ioniens, pythagoriciens, éléates, disciples de Démocrite, Empédocle et Anaxagore, tous sans exception, tous les philosophes grecs depuis Thalès jusqu'à Socrate, ont cherché le *pourquoi* et le *comment* de l'universalité des choses, ont poursuivi un principe qui pût rendre compte de tous les phénomènes, de ceux de la pensée comme de ceux du monde extérieur, et qui n'eût besoin de s'appuyer sur rien. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment ils sont arrivés à des résultats si différents; qu'il nous suffise de constater que la diversité des solutions ne porte aucune atteinte à l'identité du problème. Et Socrate, considéré à juste titre comme l'auteur d'une révolution intellectuelle, a-t-il changé l'objet de la philosophie? a-t-il proposé un autre but général au travail de la raison humaine? Non, la réforme qu'il a introduite ne porte que sur la méthode. Il a voulu que l'homme cherchât la raison des choses dans sa propre pensée, au lieu de la chercher hors de lui, puisque c'est par la pensée qu'il atteint la vérité. Jamais il n'a voulu renfermer ses investigations dans le domaine étroit de la psychologie ou de la morale; jamais la maxime de Delphes ne se présente dans sa bouche comme une limite imposée à l'horizon infini de la science. La preuve, c'est qu'il est lui-même avant tout un métaphysicien, c'est que ses interrogations, ses définitions, tendent presque toujours à un résultat métaphysique, comme la détermination des idées premières, comme la démonstration de l'existence de Dieu par les causes finales, comme ses doctrines sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Cette même méthode, entre les mains de Platon, son disciple, est devenue la théorie des idées, et l'on sait que la théorie des idées ne comprend pas seulement la métaphysique, mais aussi la physique entendue dans le sens des anciens, en un mot, la substance de toute vérité, la base de toutes les connaissances humaines. Il est inutile de rappeler ce qu'est la philosophie pour Aristote, le créateur de la métaphysique, le génie de la méthode, l'encyclopédie de toutes les sciences connues dans l'antiquité; ce qu'elle est pour les stoïciens, les épicuriens, l'école d'Alexandrie. Partout, et dans quelque but qu'on la recherche, dans un but spéculatif ou dans un but pratique, au nom de la vérité ou du souverain bien, la philosophie se présente comme la science; non comme telle ou telle science, mais celle qui les renferme et les soutient toutes, qui leur donne à toutes leurs titres de légitimité. Le scepticisme lui-même ne s'en fait pas une autre idée; seulement il déclare cette idée irréalisable; la vérité qu'il prétend avoir cherchée de toutes les forces de la raison, il la montre inaccessible, et en même temps qu'il nie la philosophie, il nie toutes les autres sciences. Pendant le moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la forme, et la théologie devait être le fond de la pensée; cependant cette forme, longtemps renfermée dans les humbles proportions de la logique, acquiert peu à peu une telle importance, ou se mêle si étroitement avec le fond, que la science reparaît, sinon dans son indépendance, au moins dans son unité : nous voulons dire son universalité. Les mêmes questions qui avaient autrefois divisé l'Académie et le Lycée, sont agitées avec passion au fond des cloîtres et des monastères, et produisent des œuvres comme le *Monologium* et le *Proslogium* ou la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Enfin, que dirons-nous des temps modernes? Est-ce que Bacon, Descartes, Leibniz, trois hommes de génie dans lesquels se résume et se concentre toute la vie intellectuelle du XVIIe siècle, n'ont pas embrassé dans leurs découvertes et dans leurs réformes fécondes l'universalité des connaissances humaines? Est-ce que ces puissants esprits ne se sont pas attachés surtout à mettre en lumière les idées qui dominent toutes les sciences, les principes d'où découle toute vérité? On attribue à Descartes une révolution semblable à celle que Socrate a accomplie dans l'antiquité. Mais quoi! Descartes songeait-il à confiner la philosophie dans l'étude du *moi* humain? Il est si éloigné de cette idée qu'à peine a-t-il jeté un regard sur lui-même et constaté par la pensée sa propre existence, qu'il s'élève aussitôt, de proposition en proposition, selon la manière des géomètres, aux plus hautes considérations de la métaphysique, pour en descendre ensuite à toutes les parties de la physique, de la physiologie et de la philosophie naturelle. Et qu'on ne dise pas que Descartes n'était nullement autorisé par ses principes à s'exercer à la fois sur des sujets si divers. Sa physique toute mécanique est la conséquence nécessaire de sa métaphysique, et celle-ci dérive de sa psychologie. Après lui, ses illustres disciples Malebranche et Spinoza, loin de rien retrancher à ce domaine de la philosophie, ont essayé de lui donner encore plus d'élévation et d'unité. En partant d'un point tout opposé, c'est-à-dire en ne cherchant que l'explication des phénomènes physiques, Newton, à la fin de ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, se trouve tout à coup devant les mêmes problèmes. Il n'y a pas jusqu'aux esprits révolutionnaires du XVIIIe siècle qui, tout en les déclarant insolubles sous prétexte qu'ils dépassent la sphère de l'observation, n'aient été obligés de les discuter et de les résoudre à leur manière, les uns par un spiritualisme inconséquent, comme Locke et Condillac, les autres par un déisme sentimental, comme Rousseau, ceux-ci par le matérialisme, comme d'Holbach et Hel-

vétius et beaucoup par le panthéisme. La plus haute expression, dans l'ordre spéculatif, de cette époque de critique et d'analyse, Kant, après avoir enfermé l'esprit humain dans la conscience individuelle, comme dans une prison sans issue; après avoir rompu toute communication entre nos idées et les choses, n'a-t-il pas fait entrer dans l'unité savante et les compartiments symétriques de son système, non-seulement Dieu, l'âme, l'humanité, la morale, le droit, les beaux-arts, la religion, mais aussi la nature extérieure? On oublie trop que l'auteur de la *Critique de la raison pure* a aussi écrit les *Éléments métaphysiques de la science de la nature*, où il s'efforce de déterminer, au point de vue général de sa doctrine, les éléments constitutifs du monde physique. Le caractère dominant du temps où nous vivons est de chercher à unir l'esprit analytique du XVIII[e] siècle avec l'esprit de synthèse et d'organisation qui distingue le XVII[e]. Aussi la psychologie d'une part, et de l'autre les sciences naturelles, ne sauraient lui suffire; mais, après avoir observé séparément les phénomènes de chaque ordre, après avoir recueilli des faits dans les parties jusque-là les plus négligées du domaine de l'expérience, il éprouve le besoin de remonter à leurs communes lois, à leur origine, et de les voir, en quelque sorte, tous à la fois dans une seule idée. C'est l'exagération de cette disposition qui a donné lieu en Allemagne, pendant le premier quart de ce siècle, à de si audacieuses tentatives; mais, contenue dans les bornes de l'intelligence humaine et éclairée, corrigée par une analyse sincère, elle n'est pas autre chose que l'esprit même de la philosophie.

L'objet de la philosophie, soit qu'on le cherche dans les définitions ou dans les systèmes, n'a donc jamais changé; il est aujourd'hui ce qu'il était au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, ce qu'il était au moyen âge, dans la Grèce et chez les peuples de l'Orient, ce qu'il sera toujours, c'est-à-dire le savoir humain dans ses dernières profondeurs, les premiers principes, les causes premières de tout ce qui est, la vérité dans son caractère absolu et immuable, ou du moins sous la forme la plus élevée qu'elle puisse offrir à l'homme; et comme la vérité, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ne peut communiquer avec nous, ne peut se manifester en général que par la pensée, l'étude de la pensée ou de l'esprit humain, la connaissance de la raison par elle-même, et, par conséquent, la jouissance la plus complète, le développement le plus libre de ses forces, est le but immédiat, ou, si l'on peut ainsi parler, la matière prochaine de la philosophie.

II. Voilà l'objet de la philosophie déterminé, non d'après une théorie, mais d'après les faits; non d'après une conviction personnelle, mais d'après les témoignages et les efforts unanimes de tous les philosophes. Voyons maintenant quels sont les problèmes qu'elle renferme dans cette idée générale. Essayons d'indiquer le nombre et l'ordre de ses parties; faisons en quelque sorte la carte des sciences philosophiques.

Tant qu'elle n'était qu'une vague aspiration vers la vérité et se confondait avec l'amour général de la science; en un mot, pendant les siècles qui signalent son début, la philosophie ne reconnaissait dans son propre sein aucune distinction de parties. La raison en est facile à comprendre : c'est que distinction est synonyme d'observation, d'analyse, et que l'esprit humain ne commence point par l'analyse, mais par la synthèse; ignorant la grandeur du monde et sa propre petitesse, il voudrait tout embrasser d'un seul coup d'œil. Le premier essai d'une division de la philosophie est celui qu'on est en droit, d'après les interprétations les plus naturelles et les observations les mieux fondées, d'attribuer à Platon. Il paraît, en effet, autant que le lui permet sa nature d'artiste et la forme dramatique de ses œuvres, que Platon partageait la philosophie en trois sciences distinctes, quoique inséparables : la dialectique, la physique et la morale. La dialectique était la partie essentielle et s'occupait des principes les plus généraux; voilà pourquoi on la voit souvent confondue avec la philosophie tout entière. Elle comprenait à la fois ce que nous désignons sous les noms de psychologie, de logique et de métaphysique. Dans la morale, comme nous le voyons dans le dialogue de la *République*, était renfermée la politique et aussi la philosophie de l'histoire. La physique, contenue tout entière dans le *Timée*, avait pour but de fonder sur les principes de la dialectique une cosmogonie et une théorie générale de la nature. A cette division incomplète Aristote en substitua une autre beaucoup plus nette et plus savante. Il plaça au sommet de la philosophie la métaphysique, qu'il désigna aussi sous le nom de philosophie première. Il accorda une place distincte à la logique, création de son génie, instrument universel de toutes les sciences, comme la métaphysique en est le fond. La physique et la morale furent maintenues dans le même rang et les mêmes attributions que Platon leur avait assignés. Enfin, dans son traité *de l'Ame*, Aristote n'a pas seulement tracé les linéaments de la psychologie, mais il a été plus loin : il a cherché, à tous les degrés de la nature, les rapports qui existent entre les facultés de l'âme ou de la vie et la conformation organique. Les stoïciens et les épicuriens retranchèrent de cette sage économie la métaphysique, qui se confondit pour eux avec la science de la nature, et donnèrent le premier rang à la morale. Dans les écoles du moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la dialectique et l'application de la dialectique à la théologie; mais la division d'Aristote reparut tout entière avec la connaissance de ses œuvres. Les pères de la philosophie moderne, les grands hommes du XVII[e] siècle, furent plus occupés à fonder ou à régénérer qu'à ordonner et à classer; et dans le mouvement si fécond qu'ils laissèrent derrière eux, la science, sans changer de limites, changea souvent d'horizon et de contours, suivant le point de vue où elle se plaçait. Chaque système apporta naturellement avec lui son cadre particulier. Cependant la vieille division se conserva au fond des idées et du langage philosophique; les questions qu'on agita continuèrent d'être classées sous les anciennes dénominations : questions de physique ou de philosophie naturelle, questions de logique, questions de morale, questions de métaphysique.

Aujourd'hui, il y a deux manières d'ordonner les problèmes philosophiques : l'une, à l'usage de l'école, et généralement consacrée à l'enseignement public; l'autre indépendante de toute tradition, de toute règle officielle, et qui ne considère que le fond des choses. Selon le cadre de l'école, la philosophie se compose de quatre parties : la première, celle qui sert d'introduction à toutes les autres, est la *psychologie*, ou l'étude du sujet pensant, du *moi*, considéré dans l'exercice, non-seulement de la pensée, mais de toutes les facultés dont nous avons conscience; la deuxième, c'est la *logique*, ou l'art de se servir de la pensée pour la découverte ou la démonstration de la vérité, après l'examen de cette question fondamentale : La vérité est-elle accessible à la pensée humaine, ou les idées mêmes les plus nécessaires de la raison sont-

elles l'expression fidèle de ce qui est? Les lois que la raison impose à notre volonté, et le but général qu'elle marque à notre existence, forment l'objet de la troisième partie, désignée sous le nom de *morale*. Enfin, la quatrième, qu'on appelle la *Théodicée*, à l'imitation des *Essais* de Leibniz, comprend toutes les questions relatives à la religion naturelle : l'existence de Dieu, ses principaux attributs, ses rapports avec la nature et avec l'homme, la destinée de l'âme après la mort. Ces quatre branches de connaissances sont certainement des éléments indispensables d'une science qui a, comme nous l'avons dit, pour objet immédiat l'esprit humain : car, comment se faire une idée de l'esprit humain, si l'on n'embrasse dans ses recherches l'âme tout entière, puisque la pensée ne peut se concevoir sans l'être qui pense, ni s'exercer sans le concours des autres facultés du *moi*? Or, si l'étude de l'esprit, sous peine de s'égarer dans de vaines abstractions, est la même que celle de l'âme, et si l'étude de l'âme est possible à l'aide de la conscience qui enveloppe toutes les facultés, il est clair qu'il faut ajouter aux questions de logique les questions de morale ; qu'indépendamment des lois de l'intelligence et des conditions du vrai, il faut aussi chercher les lois de la volonté, le but de la liberté et les fondements du bien. Ce n'est qu'après avoir épuisé cette double série d'observations, et quand on aura une idée à peu près complète de la personne humaine, qu'on pourra essayer d'atteindre la cause première de notre existence, c'est-à-dire le principe universel de tous les êtres. Car la liberté et ses lois ne sont pas moins nécessaires que la raison pour nous faire concevoir, dans la mesure de nos facultés, la nature divine ; ce n'est pas en mutilant la copie qu'on peut retrouver l'original. Mais s'il n'y a rien à effacer dans ce programme habituel de la philosophie, en résulte-t-il qu'il n'y a rien à y ajouter? Parce qu'on n'y remarque rien de superflu, y trouve-t-on tout ce qui est nécessaire? Nous ne le pensons pas, et les questions que nous allons indiquer sommairement se justifieront et se recommanderont d'elles-mêmes.

D'abord, si l'on veut connaître l'esprit humain, sur lequel s'appuie et autour duquel viennent se coordonner toutes les recherches philosophiques, ce n'est pas assez de l'observer dans l'homme, il faut l'étudier dans l'humanité. L'homme, en effet, considéré individuellement, possède dans une mesure plus ou moins étendue tous les attributs essentiels, toutes les facultés distinctives de son espèce, et il en dispose d'une manière souveraine, c'est-à-dire comme un être libre, comme une personne morale ; mais ces facultés ne se développent qu'à travers les âges, par l'influence que nous exerçons les uns sur les autres, sous les excitations réunies de la société et de la nature. C'est ainsi que toute la suite des hommes, comme dit Pascal, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ; c'est sur ce fait que repose l'unité du genre humain, non moins réelle et non moins expérimentale que la liberté de l'individu. Observer dans son ensemble cette marche collective, cette évolution continue du genre humain, en déterminer les différentes phases, en dégager les principales lois, tel est l'objet qu'on attribue à la philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire est donc la continuation, le complément nécessaire de la philosophie de la con- [illegible] hâtons d'ajouter que, sans la dernière de ces deux sciences, la première est absolument impossible ; car comment espérer de comprendre l'humanité si l'on ignore ce que c'est que l'homme? Comment celui qui n'a aucune idée de la raison, de la liberté, du sentiment moral, de l'imagination, qui doute même que ces facultés existent, pourrait-il en suivre le développement à travers tous les événements extérieurs?

Mais la philosophie de l'histoire n'est elle-même qu'un tout composé de plusieurs parties. Tant que ces parties ne seront pas démêlées les unes des autres, tant qu'on n'aura pas une idée nette et précise de chacune d'elles, c'est en vain qu'on se flattera d'en saisir l'ensemble; on n'embrassera qu'un nuage. Or, puisqu'il s'agit d'étudier l'esprit humain, la faculté de l'âme humaine, dans la vie collective et les efforts communs de l'humanité, continués de siècle en siècle et de génération en génération, comment se manifeste l'esprit humain dans cette sphère générale? Il se manifeste par les institutions et les lois, par les lettres et les arts, par les croyances religieuses, par les systèmes philosophiques. Les actions et les mœurs, tant publiques que privées, ne sont elles-mêmes, dans leur signification générale, que la traduction vivante de toutes ces choses. La philosophie de l'humanité comprend donc nécessairement la philosophie du droit ou de la législation, l'histoire philosophique des lettres et la philosophie des beaux-arts, ordinairement réunies sous le nom d'esthétique, l'histoire philosophique ou la philosophie des religions, et l'histoire de la philosophie, qui est en même temps celle de toutes les sciences. La première doit nous apprendre comment se forme et s'organise, et aussi comment se dissout quelquefois la société, comment peu à peu la liberté succède à l'oppression, le droit à la force, l'ordre moral à l'anarchie ou à la violence ; la seconde, comment se développe et quelle place tient dans la vie humaine l'imagination, comment l'idée du beau se mêle à toutes nos autres idées, comment toute pensée se réalise sous une forme extérieure dans une image sensible, avant que l'esprit la saisisse en elle-même. La troisième mettra sous nos yeux toutes les expressions que peuvent revêtir le sentiment et l'idée de l'infini, les degrés qu'ils traversent dans la conscience humaine et les conditions sous lesquelles ils arrivent à leur dernière forme. La quatrième, enfin, nous expliquera par quelles lois, quelle suite d'efforts, de contradictions et de combats avec elle-même, la raison, et avec elle l'âme tout entière, est ar- [illegible] propre conquête. Quand on aura étudié séparément ces quatre branches des connaissances humaines, tout ne sera pas fini : il faudra alors rechercher les rapports qui existent entre elles, ou déterminer l'influence qu'exercent les unes sur les autres les lois, les œuvres de l'imagination, les idées philosophiques et les croyances religieuses. Les faits généraux qui sortiront de cette comparaison seront le résultat le plus important, la conclusion définitive de la philosophie de l'histoire : car ils devront nous offrir la plus haute expression des destinées du genre humain, et nous montrer par le chemin qu'il suit le but vers lequel il est appelé.

Les mêmes rapports que nous venons de découvrir entre l'individu et l'humanité dans l'ordre psychologique, c'est-à-dire dans la constitution générale de nos facultés, nous les trouvons dans le cercle de la logique et de la morale, ou [illegible] du vrai et à la pratique du bien. En effet, la lo- [illegible] considérée dans toute son étendue, ou d[illegible]

moins telle qu'on la conçoit aujourd'hui, comprend, indépendamment du problème de la certitude et des règles de la méthode, la démonstration de la vérité. C'est même dans cette dernière partie qu'elle est restée renfermée depuis son fondateur jusqu'à son premier réformateur, depuis la composition de l'ancien jusqu'à celle du nouvel *organum*. La démonstration de la vérité suppose la connaissance non-seulement des lois de la pensée, mais des lois du langage, et des rapports qui existent entre les unes et les autres. Tel est aussi le cercle qu'embrasse le premier monument de la logique, c'est-à-dire l'*Organum* d'Aristote, qui est en même temps le premier monument de la grammaire générale. Mais, avant de donner des règles au langage, avant de fixer ses éléments et ses formes pour les mettre d'accord avec les éléments et les formes de la pensée, n'est-il pas utile de savoir comment il se constitue en quelque sorte de lui-même, sous les inspirations spontanées de l'âme, modifiant ses signes et les multipliant, variant ses inflexions et ses formes suivant les besoins, c'est-à-dire suivant les idées, les passions, le caractère de chaque peuple et de chaque âge, et aussi suivant les images que la nature offre habituellement à nos yeux? Or, cette science, c'est la philosophie des langues, qu'il ne faut pas confondre avec la philologie comparée : car celle-ci ne tient compte que des éléments matériels de la parole, tandis que la première considérera surtout son développement spirituel, ou les lois selon lesquelles elle arrive successivement à exprimer toutes les idées. La philosophie des langues est donc étroitement liée à la grammaire générale, qui elle-même fait partie de la logique.

La morale aussi soulève des questions qui s'étendent hors du cercle ordinaire de ses recherches. Nous citerons d'abord celle des devoirs et des droits respectifs de l'individu et de la société. Qu'est-ce que la société doit à l'individu? Qu'est-elle autorisée à exiger de lui, et réciproquement? Voilà un problème dont personne, assurément, ne contestera aujourd'hui l'importance, et que la science, au milieu des événements qui s'accomplissent, n'a pas le pouvoir d'ajourner. Mais une société déterminée, c'est-à-dire un Etat, n'est pas une puissance isolée dans ce monde. Les États ont des rapports entre eux qui sont soumis aux mêmes lois, qui relèvent des mêmes principes que ceux qui règlent les rapports et les actions des individus. La morale, indépendamment des devoirs individuels ou privés et des droits qui en découlent, comprend donc le droit politique et international, fondé sur ses bases naturelles. Nous ne craignons pas d'y ajouter, dans ce qu'elle a de plus essentiel et de plus général, l'économie politique : «car il existe, comme nous l'avons dit ailleurs (voy. MORALE), une étroite relation entre le bien-être matériel de la société et son développement moral; chacune des lois de la conscience, et par conséquent chacun des efforts que nous avons faits pour nous en rapprocher, comme chacune des erreurs ou des passions qui nous en éloignent, a des conséquences inévitables dans la sphère de nos intérêts. »

Toutes les sciences que nous venons d'énumérer, la philosophie de l'histoire avec toutes ses divisions, la philosophie des langues, le droit des gens ou international et l'économie politique, n'en forment qu'une seule, qu'on peut appeler la *philosophie de l'humanité*, pour la distinguer de la philosophie proprement dite, très-justement nommée la science de l'homme. Mais de même que l'homme est lié à l'humanité, de même l'humanité est liée à la nature, à ce vaste univers au sein duquel se déroulent ses destinées. La nature, en effet, n'a-t-elle pas comme nous ses propriétés ou ses forces, ses lois, son organisation, sa fin, dont nous subissons nécessairement l'influence? Les facultés morales et intellectuelles qui composent notre essence ne sont-elles pas attachées à une certaine forme de l'organisation physique, soumise elle-même au reste de l'univers, et dont les modifications répondent souvent à autant d'aptitudes diverses, à autant de génies ou de caractères différents? Quel est le principe, quels sont les éléments de ce tout qui pèse avec tant de force sur notre espèce? Quelles sont les limites respectives de son existence et de la nôtre? Quelles sont les ressemblances et les différences entre lui et nous? Ces questions ne peuvent être résolues qu'à une hauteur qui domine tous les phénomènes, par une science qui embrasse toutes les sciences naturelles, et qu'on appelle pour cette raison la *philosophie de la nature*. Quant à l'objet de cette science, on pourra se plaindre de son étendue et de ses difficultés, personne n'en contestera l'existence, si l'on songe au nombre et à la variété des problèmes qui se présentent dans le cercle du monde physique, au delà des phénomènes sensibles et des rapports de quantité. Qu'est-ce que le temps, l'espace, le mouvement, la matière, l'organisation, la vie? Le temps et l'espace ont-ils par eux-mêmes une véritable existence, ou ne sont-ils que l'ordre, le rapport des choses successives et simultanées? Ou bien encore faut-il les considérer comme de simples lois de notre sensibilité? Le mouvement a-t-il son principe, sa cause, son siége dans la matière, ou vient-il d'une cause supérieure? Est-il éternel et inépuisable, ou a-t-il commencé et doit-il finir? Et la matière, en quoi consiste-t-elle? N'est-elle que l'étendue? Est-elle une force, un agrégat de forces ou d'atomes inertes? Comment cette matière sans intelligence obéit-elle à des lois si intelligentes? D'où lui viennent ces formes, ces dessins, ces structures merveilleuses que, dans quelques-unes de ses combinaisons, appelées des corps organisés, elle conserve et reproduit avec tant de persévérance? Qu'est-ce qui donne à ces corps la faculté de se mouvoir, de se conserver, de rester unis, en dépit des lois ordinaires de l'affinité élective? D'où leur viennent et en quoi consistent toutes les facultés par lesquelles ils se rapprochent de nous? Quels sont les rapports de la psychologie animale et de la psychologie humaine? Tels sont quelques-uns de ces problèmes, dont on chercherait vainement la solution dans les observations du physicien et du naturaliste ou dans les déductions du géomètre. Aussi ni les philosophes anciens, ni les grands philosophes modernes ne les ont oubliés dans leurs systèmes; ils étaient compris, comme nous l'avons déjà dit, dans la physique générale, qui formait une partie essentielle de la philosophie. Aujourd'hui, ils sont, pour ainsi dire, la frontière commune de la philosophie et des sciences naturelles.

Ainsi, la science philosophique, considérée dans sa plus vaste extension, se partage en trois grandes branches : d'abord la *philosophie proprement dite*, ou la science de l'homme, exclusivement fondée sur la raison et la conscience : ensuite la *philosophie de l'humanité*, qui applique les deux facultés précédentes à tous les éléments essentiels de l'histoire; enfin la *philosophie de la nature*, qui est obligée d'ajouter à ces mêmes facultés la connaissance des lois et des principaux phénomènes de l'univers. La na-

ture même de ces trois ordres de connaissances justifie la disposition que nous adoptons, puisqu'ils forment comme trois cercles concentriques dont le premier est enveloppé dans le second, et le second dans le troisième. C'est par l'homme que l'on comprend l'humanité ; c'est par l'homme et l'humanité tout ensemble qu'on peut espérer de parvenir aux points les plus élevés de la nature. Nous ajouterons que le centre commun de ces trois cercles, le point autour duquel ils se meuvent et auquel ils aboutissent par tous leurs rayons, c'est la science de Dieu, la théodicée ou la métaphysique générale. En effet, l'idée de Dieu n'est pas seulement le dernier résultat de la raison repliée sur elle-même et appliquée à l'observation des phénomènes de l'âme ; elle est aussi la source des plus hautes inspirations, des œuvres les plus accomplies de l'humanité, et la seule lumière qui puisse éclairer sa marche ; elle apparaît aussi dans chacune des lois, dans chacune des forces, et surtout dans l'ordre général du monde. Il n'y a donc de théodicée complète que celle qui repose sur cette triple base, ou qui nous montre la puissance divine présente à la fois dans la conscience, dans l'histoire et dans la nature.

Ce cadre de la philosophie, ce n'est que l'idée même de la philosophie sous une forme plus analytique. Il est impossible d'admettre celle-ci et de repousser celui-là. Si l'on croit que la vérité est une, et si l'on aspire à la connaître dans son unité, il ne faut point la chercher sur un point isolé de l'existence. La philosophie n'est pourtant pas la science universelle : comment proposer une telle chimère ? Elle a pour objet les principes et les lois universelles, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à toutes les sciences. Mais il ne suffit pas que les divers problèmes que nous lui attribuons lui appartiennent à juste titre et appellent tout notre intérêt, il faut savoir encore par quel moyen, c'est-à-dire par quelle méthode, elle les résoudra. C'est cette question que nous allons aborder, en faisant observer d'abord qu'il ne s'agit de rien moins, au fond, que de l'existence même de la philosophie : car si la philosophie n'est pas soumise à une marche déterminée par la nature de ses recherches, si elle n'aperçoit pas, avec le but qu'elle poursuit, les moyens naturels d'y atteindre, c'est en vain qu'elle prétend au premier rang parmi les sciences, elle n'est qu'un rêve irréalisable, une stérile ambition de notre esprit.

III. La méthode, en général, c'est l'ensemble des opérations par lesquelles notre esprit s'élève à une vue claire et distincte de la vérité, ou à ce degré de la connaissance qu'on appelle la science. Ces opérations sont en petit nombre : car, lorsqu'on a nommé l'analyse et la synthèse, l'observation, la généralisation, l'induction et la déduction, on les a à peu près citées toutes ; mais on peut les employer tantôt réunies, tantôt séparées dans une sphère plus ou moins étendue, en commençant par une extrémité ou par une autre, selon la nature des objets qu'on veut connaître et le degré où l'on veut parvenir dans cette connaissance. De là, autant de méthodes particulières qu'il y a de sciences essentiellement différentes. Par exemple, les mathématiques qui n'ont rien à demander à l'expérience et qui fondent leurs théorèmes sur les définitions et les axiomes, se servent exclusivement du raisonnement déductif. Les sciences physiques, au contraire, s'adressent surtout à l'observation et à l'induction. Pour nous, il s'agit de la méthode qui convient, non pas à telle ou telle branche de connaissances dont nous avons essayé de tracer le tableau, mais à la philosophie tout entière, c'est-à-dire de la méthode philosophique portée à sa plus haute expression, et qui doit être aux autres méthodes ce que la philosophie elle-même est aux autres sciences.

Posée dans ces termes, la question a été résolue de plusieurs manières, selon les points de vue divers où l'esprit peut se placer en commençant à réfléchir sur la nature et sur lui-même. Les uns, frappés de l'ascendant qu'exerce sur nous le monde extérieur, et voyant ses impressions se mêler à toutes nos idées, ses lois peser sur toutes nos facultés et déterminer la plupart de nos actions, se sont imaginé que l'âme n'était qu'un effet de l'organisation, la pensée une combinaison de la matière, et que, pour trouver la raison des choses, il faut procéder du dehors au dedans, de l'univers matériel aux sens, et des sens à l'intelligence. Cette marche a été suivie invariablement, mais avec plus ou moins d'art ou de résolution, par tous les philosophes de l'école dite *sensualiste*, depuis les ioniens, Démocrite et Épicure, jusqu'aux sceptiques du dernier siècle et aux sectateurs de la philosophie prétendue *positive* de notre temps. Nous l'appellerons, avec plusieurs historiens de la philosophie, la méthode *empirique :* car en vain cherche-t-elle l'ordre et l'unité dans ses résultats ; en vain quelquefois en prend-elle les apparences ; comme elle anéantit l'autorité de la raison, sans laquelle toute idée d'ordre est détruite dans son principe, elle ne peut aboutir qu'à la plus triste confusion. Les autres, au contraire, observant que le monde, que les choses en général seraient pour nous comme si elles n'existaient pas sans la pensée qui les conçoit, et que la pensée elle-même ne serait rien sans la conscience, ou si elle n'assistait à l'exercice de ses propres facultés, si elle n'était instruite de tout ce qui se passe en elle, en tirent cette conclusion, que la connaissance du *moi*, du sujet pensant, est le fondement sur lequel repose toute autre connaissance, et que, pour atteindre aux vérités premières, c'est-à-dire à la science philosophique, il faut procéder non du dehors au dedans, mais du dedans au dehors, de la conscience à l'âme, de l'âme à l'univers. Cette seconde méthode, entrevue par Socrate, définie et propagée par Descartes, poussée à la dernière exagération par Kant, a reçu le nom de méthode *psychologique*. D'autres, enfin, se placent également au-dessus du monde de la conscience et de celui des sens, de l'esprit et de la matière, de l'âme et de la nature. Ces deux objets de notre connaissance, irréductibles l'un à l'autre, et cependant incapables de se suffire à eux-mêmes, ne sont plus dans leur conviction que des formes diverses, des manifestations parallèles ou opposées d'un seul et même principe à la fois spirituel et matériel, étendue et pensée. De là la nécessité de chercher immédiatement dans ce principe, dans ce fond identique et immuable de toute existence, la cause et la raison, l'essence et la loi de tous les phénomènes. En effet, les êtres et les causalités intermédiaires, et, par conséquent, les propriétés de ces êtres étant supprimés, toute explication des faits intellectuels ou physiques, toute théorie de l'homme ou de la nature doit être tirée de l'idée de l'absolu et ne peut être qu'une déduction ou une analyse de cette idée. Il faut donc que l'homme, pour ainsi dire, usurpe la place de Dieu, qu'il s'attribue sa raison, la conscience de son existence infinie, et qu'au lieu d'observer l'univers, il le construise *a priori*, il le crée sous un certain rapport, en montrant dans quel ordre il est sorti nécessairement du sein de l'être

nécessaire. Ce mépris de l'expérience, cet usage exclusif du raisonnement et des notions *a priori* dans le champ tout entier de la philosophie, voilà ce qui caractérise la méthode *spéculative*. C'est cette méthode que pratiquaient déjà les philosophes d'Élée et de Mégare, ces intrépides raisonneurs qui, sur les ruines amoncelées par leur subtile dialectique, ne laissaient subsister que les notions de l'unité et de l'être. Après avoir essayé de nier et de confondre l'expérience, elle voulut la remplacer; au rôle négatif qu'elle avait joué d'abord, elle substitua un rôle positif, dogmatique, et c'est avec ce caractère qu'on la retrouve dans l'école d'Alexandrie, au-dessous des régions abandonnées au mysticisme. Mais nulle part elle ne s'est exercée avec plus de hardiesse et de puissance, nulle part elle n'a enfanté des conceptions plus vastes, plus profondes, plus dignes d'admiration que dans les systèmes de Spinoza et de l'école allemande. C'est là véritablement que la raison humaine, comme nous l'avons dit tout à l'heure, se confond avec la raison divine, ou plutôt avec Dieu, se substitue à lui et considère la philosophie comme la science universelle, comme un retour du principe des êtres sur sa propre existence ou la conscience qu'il a de lui-même.

On parle aussi quelquefois d'une quatrième méthode, désignée sous le nom de méthode *traditionnelle*, et qui consiste à demander à la tradition, à l'Écriture sainte, les principes les plus essentiels de la métaphysique et de la morale, pour les développer ensuite ou pour les expliquer à l'aide du raisonnement et de l'observation. Ce procédé, malgré les défenseurs qu'il a trouvés en France, il y a quelques années, ne peut être sérieusement proposé comme une méthode philosophique : car, tradition et philosophie sont deux choses aussi différentes que croire et savoir, que raison et autorité. Si la philosophie, dans la sphère qui lui appartient, n'est pas complétement libre, si elle ne dépend pas uniquement de nos facultés intellectuelles et des lois que l'esprit humain tient de sa propre nature; si elle n'est pas, comme nous l'avons dit, la plus haute application de ces facultés et de ces lois, elle cesse d'exister. Qu'à une certaine époque, comme celle de la scolastique, et sous une forme aussi nette que le syllogisme, un pareil compromis soit considéré comme une transition utile, on le comprend sans peine; mais apprécié en lui-même et conservé dans l'étendue qu'on a essayé de lui donner, il n'est pas moins incompatible avec la foi qu'avec la raison : car, qu'est-ce qui peut répondre que l'explication ne tuera pas le dogme, que le commentaire n'emportera pas le texte? Les exemples ne nous manqueraient pas pour justifier ce soupçon.

Restent donc les trois méthodes que nous avons exposées précédemment, et entre lesquelles nous sommes obligés de choisir, si nous ne réussissons pas à les concilier : la méthode empirique, ou, pour n'employer que des termes acceptés par tout le monde, l'expérience des sens prise pour seule base de la vérité philosophique; la méthode psychologique, ou l'expérience intérieure, l'aperception de conscience donnée pour fondement aux autres opérations de la pensée; enfin, la méthode spéculative, ou l'emploi exclusif du raisonnement ou de la raison pure.

De ces trois méthodes, la première est sans contredit la moins fondée en principe et la moins soutenable dans ses conséquences. Quoi de plus arbitraire, en effet, quand on examine de près la question, que d'en appeler tout d'abord aux sens pour analyser et expliquer l'intelligence et le principe même dont l'intelligence n'est qu'un attribut, c'est-à-dire l'être pensant, l'âme avec toutes ses facultés? Les sens ne s'appliquent qu'à un seul ordre d'existences ou de phénomènes, aux phénomènes, aux existences qui sont hors de moi, qui occupent une place déterminée dans l'espace; mais, moi, je ne me connais, je ne m'aperçois que par la conscience ou la propriété qu'a l'être pensant, l'esprit, de se replier sur lui-même, de savoir ce qu'il est et comment il est. Sans cette propriété, la pensée n'existe pas et ne nous présente absolument rien dont nous puissions nous faire une idée : car on ne pense pas sans savoir ce qu'on pense. Avant donc d'expliquer l'intelligence par aucun fait extérieur, sachons ce qu'elle est, interrogeons-la elle-même. Avant de chercher hors de nous l'origine, les éléments et le principe de notre existence, descendons en nous et observons, sans parti pris, tout ce qui s'y trouve. Bien plus, tant que cet inventaire n'a pas été fait, tant que nous n'avons pas vu clair dans la nature de notre esprit et que nous ignorons sous quelles conditions, dans quelles limites, par quels moyens il atteint la vérité, nous ne sommes pas autorisés à croire au monde extérieur, ou nous y croirons de la foi du charbonnier, non de celle du philosophe. C'est qu'il y a autre chose dans la perception des sens qu'un fait purement matériel et sensible : il y a l'idée d'espace, sans laquelle il n'y aurait pas d'étendue; il y a l'idée de cause, sans laquelle nous n'irions pas chercher dans l'étendue des forces distinctes de nous, c'est-à-dire les corps qui expliquent nos sensations; il y a l'idée de substance, sans laquelle il n'y aurait dans les corps ni unité ni durée. Qu'on supprime tous ces éléments que la perception emprunte à la raison, au sujet pensant, au *moi*, et que la conscience seule peut apercevoir, il ne restera que des impressions fugitives et dépourvues de tout lien, de toute signification, qui ne pourront se rapporter ni à l'esprit, ni à la matière, ni à l'âme, ni à la nature, ombres sans forme et sans nom. Aussi l'histoire, qui n'est souvent que la logique en action, nous apprend-elle que le sensualisme a toujours fini par le scepticisme. Tous les arguments des sceptiques anciens, depuis Protagoras jusqu'à Carnéade et à Ænésidème, peuvent se déduire de cette supposition, que toutes nos connaissances prennent leur origine dans les sens, que toute idée n'est dans l'origine qu'une image imprimée dans notre cerveau (φαντασία). Il en est de même du scepticisme moderne. C'est un disciple de Locke qui en est l'interprète le plus conséquent et le plus hardi. Toutes les objections de Hume contre la notion de cause et de pouvoir, reposent sur la doctrine qui fait sortir toutes nos facultés de notre entendement de la sensation et de la réflexion; et l'on sait où aboutissent ces objections elles-mêmes : au doute et à la confusion universels : car, avec la notion de cause se trouve aussi emporté le principe d'induction, cette source de tout ordre et de toute lumière dans l'expérience. Tel est le résultat logique de la méthode qui cherche dans les sens l'origine et le principe de la pensée.

La méthode empirique admet l'expérience sur une base tellement étroite et avec des moyens tellement bornés, qu'elle la réduit à une complète impuissance; la méthode spéculative essaye de s'en passer complétement. L'une est aussi chimérique que l'autre : car, soit qu'elle procède par déduction, à la manière des géomètres, *more geometrico*, comme dans le système de Spinoza, ou par opposition et conciliation, par

antithèse et synthèse, comme dans la dialectique allemande (voy. HEGEL), la méthode spéculative est toujours la même; elle se place tout d'abord au sein de l'absolu, nous montrant que dans cette seule idée sont comprises toutes les autres, que toutes en sortent, que toutes y rentrent, et confondant cette identité logique avec celle des choses. Or, nous avons le droit de demander à ceux qui préconisent ce système : De quel droit parlez-vous de ce qui est en soi et absolument, vous qui ne vous connaissez pas vous-mêmes ? Comment savez-vous qu'une telle chose existe ? Ils répondront que l'être en soi existe par cela seul qu'il peut être pensé ; ce que Spinoza exprime par ces mots : « L'idée de la substance implique nécessairement l'existence; » ce que Hegel, plus hardi et plus systématique, traduit de la manière suivante : « La pensée et l'être sont identiques ; tout ce qui est dans la raison est dans la réalité, et tout ce qui est dans la réalité est dans la raison. » Mais nous demanderons de nouveau : de quel être, de quelle pensée est-il question ? Où avez-vous trouvé cette idée de substance; comment êtes-vous venus à concevoir cette raison et cette réalité dont vous parlez? En effet, nous comprenons qu'on nous entretienne de tel ou tel être, par exemple des corps, de l'âme humaine, de Dieu, ou d'une pensée dont j'ai parfaitement conscience, qui existe quelque part, qui appartient à quelqu'un; mais nul ne conçoit ce que c'est que l'être ou la pensée en général. Tout être a des attributs, infinis si l'on veut, lorsqu'il s'agit de l'Être infini, mais déterminés et qui n'appartiennent qu'à lui. Toute pensée et, par conséquent, toute idée se manifeste dans une intelligence, dans un esprit, et tout esprit a conscience de lui-même : car c'est précisément par là qu'il mérite son nom. Quant à la raison et à la réalité, ce ne sont que des noms différents de la pensée et de l'être : la pensée, considérée dans ses éléments universels et nécessaires, voilà ce qu'on appelle la raison ; l'être, considéré comme l'objet de la pensée et distingué des phénomènes qui l'annoncent aux sens, des formes qui passent, voilà ce qu'on appelle la réalité. La raison ne peut exister que dans un être raisonnable ; la réalité, dans un être réel ; et si je ne savais pas que je suis moi-même un être pareil, d'où l'idée m'en serait-elle venue ? A qui serait-elle venue ? La méthode spéculative est donc une méthode purement verbale, purement algébrique. Elle repose sur des abstractions qui ne répondent à rien de réel, ou sur des signes qui ne représentent véritablement aucune idée. L'être en général et la pensée en général sont des signes de cette espèce : car comment discerner avec notre esprit ce qui n'a aucun caractère, aucun attribut distinct, comme cette substance de Spinoza, qui n'a pour elle que l'existence, ou cet être pur de l'école allemande, assimilé avec raison au pur néant? Qui pourra jamais voir autre chose qu'un mot dans la pensée abstraite, telle que nous la montrent ces mêmes systèmes, avant qu'elle se manifeste sous la forme de la raison et de la conscience, c'est-à-dire une pensée qui ne pense pas?

[illegible] tel est aussi le vice fondamental de la méthode spéculative, sous quelque forme qu'elle se présente. [illegible] ne peut pas dire d'où elle les tient ni en discuter la valeur ; car une parcille tâche est impos[illegible] que sorte au-dessus de soi-même et de sa propre intelligence : quand, au lieu de parler au nom de la conscience et des facultés bornées de l'homme, on se substitue à la raison et à l'être universels. Mais ce n'est pas tout : la méthode spéculative ne tenant compte que d'une seule faculté, la pensée, parce que c'est la seule qui se prête à ses exigences et qui renferme la notion de l'absolu, est obligée d'y faire entrer toutes choses, d'en faire la substance et la forme de tout ce qui est, ou de nous expliquer, comme des faits intellectuels, de nous représenter comme des idées, comme des opérations de la pensée, les phénomènes les plus divers de l'âme et de la nature. C'est précisément ce qu'elle s'efforce de faire dans toutes les doctrines qu'elle a mises au jour, depuis Plotin jusqu'à Hegel. Et si l'on objecte que Spinoza reconnaît l'étendue comme un attribut parallèle à la pensée, nous ferons remarquer que cette étendue purement intelligible, renfermée dans la notion abstraite de substance, n'est elle-même qu'une idée abstraite, dont la matière et les corps nous représentent les diverses déterminations. Aussi l'auteur de l'*Éthique* a-t-il pu dire (2e partie, prop. 13 et 21) que l'idée du corps et le corps lui-même ne sont qu'une seule et même chose, aussi bien que l'idée de l'âme et l'âme elle-même. Or, on conçoit qu'une fois aux prises avec cette nécessité, on ne puisse pas marchander avec l'arbitraire, et qu'on se laisse aller à créer, ou, comme on l'a dit, à *construire* le monde que notre principe exige. C'est ainsi que, dans l'ordre moral, le désir, la volonté, les passions, la douleur, le plaisir ; dans l'ordre physique, l'attraction, l'affinité élective, l'organisation, la vie, ne sont que des déterminations diverses de la pensée, des degrés successifs de la raison, d'une raison qui ne se connaît pas et qui n'appartient à personne. Mais plus on est chimérique au fond, plus on cherche à se faire illusion par les sévères artifices et la rigueur didactique de la forme. De là cet appareil de définitions, d'axiomes, de propositions, de démonstrations, de corollaires, de scolies, que Spinoza appelle la méthode géométrique, et cette chaîne interminable de termes qui se divisent pour se reconstruire, et qui se construisent pour se diviser, à laquelle Hegel a donné le nom de dialectique immanente. Cependant, à la considérer de près, cette alchimie métaphysique, qui fait sortir toutes choses de l'*idée* (c'est le mot dont se sert le philosophe allemand), n'est pas plus fondée que le procédé de Condillac, qui tire toutes nos facultés de la sensation. Elle vise seulement plus haut et remue plus de questions; elle est plus hardie et plus savante.

Les mêmes raisons qui détruisent dans notre confiance la méthode empirique et la méthode spéculative, servent à fonder l'autorité de la méthode psychologique. Il n'y a, en effet, que la conscience prise pour point de départ de la philosophie, qui puisse nous sauver en même temps d'un sensualisme étroit, nécessairement entraîné au scepticisme, et d'un idéalisme chimérique où tout s'en va en abstractions. Mais il ne suffit pas qu'on interroge cette précieuse faculté, il faut encore savoir écouter ses dépositions. Il [illegible] l'ordre et dans l'état où elle nous les présente, en évitant de les mutiler, de les isoler, de les confondre. Or, la conscience est formée par la réunion de trois éléments très-distincts : l'élément personnel, l'élément actif et l'élément universel ou absolu. L'élément personnel, ou, pour parler plus exactement, l'attribut distinctif, le signe caractéristique de la personnalité, c'est cette propriété de la pensée de se replier sur

elle-même et d'apercevoir ses propres opérations, qui nous permet de dire *je pense* et, par conséquent, *je suis*, au moins comme sujet pensant, ou, pour nous servir des expressions de Descartes, comme *chose pensante*. L'élément actif, c'est la volonté qui tombe en même temps que la pensée sous la perception de la conscience, et sans laquelle le sujet de la pensée, le *moi*, ne serait encore qu'une intelligence personnelle, un esprit, non une âme. Enfin, l'élément universel, ce sont les idées de la raison ou les principes *a priori* qui nous forcent à nous élever de ce qui est en nous à ce qui est hors de nous et au-dessus de nous, du phénomène à la substance, de l'effet à la cause, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu, etc. Il n'y a véritablement dans la conscience que ces trois choses qui lui appartiennent et qu'elle tire, en quelque sorte, de son propre fonds : car la sensation est comme une matière qu'elle reçoit du dehors, mais qu'elle ne conserve pas toujours, et qui n'arrive à sa connaissance que lorsqu'elle y applique son activité. Qu'on essaye de séparer ces éléments, ou, ce qui revient au même, de les réduire l'un dans l'autre, aussitôt ils cessent d'exister, notre esprit ne peut plus les concevoir. Ainsi l'on n'imagine pas que la personnalité, exprimée par ces deux mots : *je pense*, ou la conscience prise dans un sens étroit, puisse se manifester quelque part si l'on ne pense pas en effet, ou si l'on ne fait pas quelque usage des idées fondamentales, des lois universelles de la raison : car qu'est-ce donc qu'on appelle penser si ce n'est pas cela ? D'un autre côté, l'on ne comprend pas mieux, comme nous l'avons déjà remarqué, que la pensée puisse s'exercer sans qu'on sache que l'on pense ; qu'il y ait des idées, des jugements, des raisonnements qui n'appartiennent à aucune intelligence déterminée, qui ne se trouvent dans aucun esprit. Enfin, quoi qu'en dise l'auteur du *Discours de la Méthode*, nous ne sommes pas seulement un esprit, ou une chose pensante. Ce que la personnalité ou la conscience est par rapport à la raison, la raison déterminée dans un *moi*, dans une intelligence ou dans un esprit, l'est par rapport au principe actif : nous voulons dire que tout esprit, que toute intelligence, est nécessairement l'esprit, l'intelligence de quelqu'un, ou d'un principe plus réel, plus substantiel, plus efficace : car l'esprit se borne à concevoir, à se représenter les choses ; il ne les *fait* pas ce qu'elles sont. Or, quand on fait abstraction de la conscience et de la raison, qu'est-ce qui reste de moi ? Il reste la force par laquelle je marque ma place et je compte parmi les êtres, la force par laquelle j'agis, en un mot la volonté. La volonté, c'est ma substance, c'est le fond de mon être : car être et agir, substance et force, sont une seule et même chose. D'ailleurs j'aperçois aussi directement ma volonté que mon intelligence, puisque l'une ne peut s'exercer qu'avec le concours de l'autre : toute opération de l'intelligence suppose nécessairement un acte d'attention, c'est-à-dire de volonté, et tout acte de volonté comprend au moins la conscience de celui qui veut et l'idée de ce qu'il veut.

Ainsi, la méthode psychologique, sans m'exposer aux défaillances du raisonnement, ou aux erreurs d'une longue et laborieuse expérience, par un simple regard de l'esprit tourné vers lui-même, me met tout d'abord en possession du monde réel : car assurément il n'y a rien de plus réel que moi, je n'imagine rien qui me puisse être mieux connu et dont l'existence soit plus évidente que cette force intelligente et libre que je suis, que j'aperçois à la fois, par un même acte de la pensée, dans ses opérations et dans son principe. Mais de ce que je suis obligé de chercher d'abord la vérité en moi, il n'en résulte pas que je ne la puisse pas trouver hors du cercle de ma conscience. Au contraire, plus je m'observe attentivement, mieux je reconnais, avec l'élément personnel et actif de ma nature, un élément universel, c'est-à-dire la raison. Les principes de la raison, pour être connus de moi et trouver en moi leur application, ne cessent pas d'exister comme le fond nécessaire de toute pensée, comme les conditions universelles de toute existence. Bien plus, comme ils ne s'appliquent en moi qu'à un être parfaitement réel et déterminé, je ne puis également les transporter hors de moi qu'à des êtres parfaitement réels et distincts les uns des autres. Prenons pour exemple la notion de cause. Comme je suis une cause véritable, agissante, vivante, je ne puis rapporter hors de moi la même idée qu'à une existence analogue, mais plus ou moins développée, d'une nature supérieure ou inférieure à la mienne, selon les effets que je lui attribue. La cause première, l'être infini, sera nécessairement à mes yeux le plus haut degré de la liberté, de la conscience, de l'activité et de la vie ; au-dessus de moi, dans la nature, ces caractères iront en diminuant et en se dégradant, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les forces aveugles de la matière. La méthode psychologique peut donc atteindre toutes les existences, sans les isoler ni les confondre. Du sein de la conscience, après avoir assuré à l'âme son existence, son individualité, sa liberté, elle entre dans le monde extérieur, continue ses observations dans l'histoire et prend son vol vers l'infini, en chassant devant elle les noirs fantômes du scepticisme, du fatalisme et de l'identité absolue.

IV. Nous avons montré ce que doit faire la philosophie pour réaliser l'idée qu'elle a toujours eue d'elle-même et qu'elle ne peut ni abandonner, ni restreindre. Voyons maintenant ce qu'elle a fait; jetons un rapide coup d'œil sur ses œuvres, sur ses résultats, et demandons-nous s'ils répondent à la grandeur de son but, à la puissance et à la sévérité de sa méthode.

Les résultats de la philosophie, les fruits qu'elle a portés jusqu'à présent et qui donnent le droit de la juger, ne sont point renfermés dans un système particulier, mais dans l'enseignement qui résulte de tous les systèmes, dans le développement continu que ces systèmes nous représentent, dans le degré de savoir, de liberté et de perfection morale où elle a conduit l'humanité par la totalité de ses efforts. En effet, la philosophie est dans une situation bien différente de celle des autres sciences. Dans celles-ci, notre esprit est à la fois réglé et contenu par l'objet sur lequel il s'exerce : car, cet objet étant distinct et indépendant de lui, ne manque pas de l'avertir quand il s'égare, et le circonscrit dans une sphère nettement déterminée. Ainsi, la nature est là avec ses phénomènes visibles, toujours les mêmes, ou tournant éternellement dans le même cercle, pour protester contre les erreurs des sciences physiques. Les mathématiques, encore mieux partagées, trouvent la rigueur et la certitude dont elles sont si fières dans les propriétés rigoureusement déterminées des nombres et des figures, et dans l'avantage de pouvoir confirmer par l'expérience des sens chacun des résultats de la déduction. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit, n'ayant pour objet que lui-même, ne peut, lorsqu'il se trompe, être redressé que par lui-même, c'est-à-dire par ses propres contradictions, par les doctrines opposées dans lesquelles il cherche nécessairement à se reconnaître car l'esprit humain, quoique essentiellement le

même chez tous les hommes, quoique formé des mêmes facultés et éclairé par les mêmes principes, n'atteint pas chez tous le même degré de développement, et, surtout à cause de la liberté dont il jouit en face de lui-même, ne se dirige pas dans le même sens, ne se concentre pas sur le même point. De là autant de systèmes différents qu'il y a d'éléments principaux à distinguer dans la conscience; et comme ces éléments, ainsi que nous avons pu nous en assurer, sont tellement liés entre eux qu'ils paraissent s'engendrer réciproquement, chacun des systèmes qu'ils font naître, se renfermant en lui-même, se croit naturellement l'expression complète de la vérité philosophique et attaque tous les autres comme un tissu d'illusions et d'erreurs. Mais cette contradiction dans son sein, et dont elle est elle-même l'objet, c'est l'aiguillon qui pousse notre raison à marcher en avant, à déployer toute sa puissance de réflexion, à se considérer sous toutes ses faces et dans toute sa profondeur, jusqu'à ce qu'elle arrive à se connaître entièrement et que la vérité lui apparaisse dans son unité. Voilà comment la philosophie ne peut jamais être appréciée par une œuvre partielle ou une époque déterminée de son histoire; voilà comment la diversité de ses systèmes et les luttes ardentes dont elle nous offre le spectacle ne portent aucune atteinte à l'unité de son but et de son influence. Elle nous représente, en quelque sorte, la vie de l'intelligence prise dans son foyer, ou le mouvement non interrompu par lequel l'esprit humain, en cherchant en lui-même la dernière raison des choses, le fondement de ses pensées et le but de son activité, opère par degrés son affranchissement dans l'ordre intellectuel et moral, dans la double sphère de la raison et de la conscience. Considérée sous ce point de vue, ou comme le principe commun de la liberté et de la science, la philosophie ne manque pas de titres à la reconnaissance et au respect des hommes.

D'abord, pour nous borner aux faits le plus vulgairement connus et ne pas aller chercher des preuves surabondantes dans des contrées ou des temps encore trop peu explorés, quel était l'état de l'humanité, quelles étaient ses connaissances et ses croyances lorsque parurent les premiers systèmes philosophiques de la Grèce? De connaissances proprement dites, c'est-à-dire de science, il n'y en avait pas : car, ainsi que nous l'avons dit en commençant, la philosophie a précédé toutes les sciences. C'est elle qui les a créées et qui, dans les systèmes les plus imparfaits, en a déposé le premier germe. Aussi les voyons-nous successivement sortir de son sein, grandir pendant des siècles sous son abri et sous son nom, lui emprunter ses principes et sa méthode, jusqu'à ce qu'elle arrive à se suffire à elle-même, ou que la métaphysique, avec ses dépendances, occupe décidément le premier rang dans ses méditations. Les physiciens, les géomètres, les astronomes, les naturalistes de cette époque, ce sont les philosophes; et telle est leur influence, que nous en trouvons encore des traces jusque dans la science contemporaine. Ainsi, les atomes de Démocrite et d'Épicure se sont conservés dans la chimie; l'hypothèse astronomique de Pythagore est devenue une vérité démontrée par les mathématiques, et les découvertes, aussi bien que la méthode d'Aristote, n'ont pas été moins utiles aux sciences naturelles qu'à la philosophie proprement dite. Quant aux croyances qui étaient alors la seule nourriture des âmes et la seule règle des mœurs, qui oserait sérieusement les mettre en parallèle avec quelques-uns des enseignements de la philosophie? Que l'on compare les dieux de l'Olympe, ces dieux de chair et de sang, exemples de tous les vices et de toutes les passions, « ces dieux abominables, comme dit J. J. Rousseau, qu'on eût punis ici-bas comme des scélérats, » qu'on les compare avec le dieu de Platon, de Socrate, d'Aristote, et même d'Anaxagore ou des stoïciens, et qu'on dise si les instincts religieux de l'âme humaine ont beaucoup perdu au change. Qu'on rapproche aussi des institutions et des mœurs réelles de leur temps les leçons pratiques de ces philosophes, leurs idées sur le but de la vie, sur le devoir, la vertu, le bien et le mal, et l'on comprendra ce qu'ils ont fait pour l'éducation morale du genre humain. Socrate, au milieu d'une petite république idolâtre d'elle-même et pleine de mépris pour les autres nations, qu'elle appelle des barbares, se proclame citoyen du monde. A un peuple artiste et sensuel, uniquement épris de la beauté extérieure, il montre, dans les profondeurs de l'âme, une beauté invisible, il enseigne le mépris de la volupté, la sagesse, et l'amour de la vérité poussé jusqu'au martyre. A une démagogie effrénée, toujours prête à se révolter contre sa propre puissance, il apprend par sa mort à respecter les lois et les arrêts de la justice, même quand ils frappent un innocent. Platon, par sa métaphysique, a préparé l'avénement et fourni au nom de la raison une démonstration anticipée de la morale chrétienne. Quel est, en effet, le principe le plus essentiel de la métaphysique de Platon? C'est l'unité ou, si l'on peut ainsi parler, la fraternité intellectuelle du genre humain, fondement nécessaire de la fraternité morale enseignée par l'Évangile, et de la fraternité physique, de l'unité de race affirmée par la *Genèse*. Une seule raison, la raison éternelle, le Verbe divin, éclaire et vivifie tous les êtres. L'intelligence qui brille dans chacun de nous, les idées qui forment le fond invariable de notre pensée, ne sont qu'une participation, un reflet des idées de Dieu. Par conséquent, elles relient tous les hommes comme dans une même âme, elles leur composent une même substance spirituelle. Ce n'est pas tout : cette raison divine qui nous apparaît comme la source de toute vérité et de toute science, est aussi la source de toute beauté et de tout amour; car, de même que rien ne peut être connu que par elle, de même rien n'est beau que par un reflet de sa splendeur, rien n'est aimable que par l'amour qu'elle nous inspire. De là, évidemment, il n'y a qu'un pas jusqu'à cette maxime, que tous les hommes doivent s'aimer les uns les autres pour ce qu'il y a de divin en eux; que leur première loi est de rester unis dans cet amour qui vient de Dieu et retourne vers lui. C'est d'après ces idées que Platon a pu renfermer toute sa morale dans un seul précepte : *Imitez Dieu* (ἐξομοίωσις τῷ Θεῷ); ce qui peut se traduire par ces mots : *Soyez parfaits comme votre Père qui est dans le ciel.* Mais Platon ne s'est pas contenté de définir le principe de la morale, il a essayé d'en développer toutes les conséquences, en le prenant pour base des lois et de l'organisation de la société, aussi bien que de la conduite de l'individu. Quand il n'y aurait dans la *République* que cette seule pensée de fonder l'État sur la raison et sur la justice, et de faire du gouvernement des peuples une œuvre de science et de dévouement, au lieu d'une conquête de la force ou d'un privilége de la naissance, ce serait assez pour absoudre cet immortel monument des erreurs qu'il renferme et que l'ignorance, jointe à l'esprit de dénigrement, a grossies outre mesure. C'est cette même idée de la justice, de la raison, du droit éternel qu'invoquaient les stoïciens, devant laquelle ils faisaient taire tous les intérêts et toutes les passions, et qu'ils élevaient au-dessus des institutions

humaines, comme la loi de Dieu imprimée dans l'âme de tous les êtres intelligents et libres. Passant ensuite des écoles grecques aux jurisconsultes romains, elle a inspiré à Cicéron cet admirable passage de sa *République*, qui semble être la voix même de la conscience dans sa plus éloquente expression, et qu'on ne peut plus oublier dès qu'on l'a lu (*de Republ.*, lib. III, c. XVII; Lactance, *Institutions divines*, liv. VI, ch. VIII). Mais, nourri des œuvres de Platon encore plus que de celles du Portique, Cicéron ne s'en tient pas à l'idée de la justice; il y joint, ou plutôt il en déduit comme une conséquence nécessaire, l'idée de la charité, qu'il appelle de son véritable nom *caritas*. Puisque tous les hommes, dit-il, sont unis entre eux et avec Dieu par cette loi commune, par cette éternelle raison, ils forment nécessairement comme une même cité, comme une même famille; et lorsque l'âme, dégagée de toute complaisance envers le corps, aura compris et pratiqué toutes les vertus, elle regardera comme ses frères tous les êtres semblables à elle, et se liera avec eux par les autres liens de la charité. *Societatemque caritatis coierit cum suis, omnesque natura conjunctos suos duxerit.... seseque non unius circumdatum mœnibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis, agnoverit.* (*De Legibus*, lib. I, c. XXIII.)

Les systèmes même les plus décriés, tels que le scepticisme et l'épicurisme, ont contribué pour une grande part au perfectionnement moral et intellectuel de l'humanité. Le scepticisme, c'est la critique ou le droit de révision et de surveillance que la raison exerce sur elle-même, le salutaire conseil qu'elle se donne, après chaque pas fait en avant, de consulter ses forces et de sonder le terrain sur lequel elle marche. Dès qu'on reconnaît que l'homme peut se tromper, il faut désirer qu'il puisse douter : car c'est par le doute que commence la chute de l'erreur ; et, pour nous en tenir au scepticisme grec, les croyances qu'il a renversées, les fictions qu'il a percées à jour, les institutions qu'il a comprises, sont-elles si dignes de nos regrets? C'est lui, après tout, qui a fait tomber le polythéisme, pour préparer la place à une religion plus pure. A certains égards, Socrate et Platon lui-même étaient sceptiques : car ils ne pouvaient édifier sur un sol déjà occupé, sans détruire. Quant à la doctrine d'Épicure, qu'il ne faut pas confondre avec le libertinage insensé d'Aristippe, si méprisable qu'elle soit dans son principe, elle a cet avantage de nous prouver que l'égoïsme éclairé, ou, comme on disait au dernier siècle, l'intérêt bien entendu, la volupté, quand elle réfléchit, est obligée de conserver presque toutes les vertus pratiques de la vie, et de se montrer, selon l'expression de Platon, tempérante par intempérance. Étrange mais inévitable contradiction, qui suffirait à elle seule pour relever le principe du devoir.

Il faut que la philosophie, quand la religion n'était que le culte de la nature et l'apothéose de la passion, ait répandu de vives lumières sur la nature de Dieu et de l'âme humaine, pour que des Pères de l'Église, tels que saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin (nous ne parlons pas de ceux qui ont été soupçonnés d'hérésie), aient attribué à quelques-uns de ces systèmes une origine divine. Le Verbe, si nous en croyons saint Justin le martyr, s'était communiqué, avant son incarnation, aux sages de la Grèce, aussi bien qu'aux prophètes du peuple de Dieu. Selon saint Clément, dont les écrits sont encore aujourd'hui une source inépuisable d'érudition philosophique, la philosophie païenne a été une préparation nécessaire au christianisme. Selon saint Augustin, Platon et ses disciples ont connu tout à la fois le vrai Dieu, auteur du monde, révélateur de la vérité, source du bonheur, et le véritable principe de la morale, qu'ils placent, avec l'Évangile, dans l'imitation de Dieu (*de Civitate Dei*, lib. VIII, c. VIII). Voilà certes un bel éloge de la raison. Qu'importe, après cela, qu'on fasse des philosophes grecs les disciples des prophètes hébreux, si l'histoire tout entière repousse cette hypothèse !

Après avoir fait dans l'antiquité la gloire de la raison et lui avoir donné l'empire non-seulement des sciences, mais des mœurs, la philosophie fut sa seule institutrice au moyen âge ; nous voulons dire qu'elle représente toute la culture scientifique, toute la vie intellectuelle de cette époque. Quelles sont, en effet, les matières qui, hors du domaine de la foi ou des dogmes essentiels du christianisme, absorbent toute l'activité des esprits depuis le commencement du IXe jusqu'à la fin du XIVe siècle ? Quelles sont les questions qu'agitent dans les cloîtres et les écoles tant de maîtres célèbres, en présence d'une foule passionnée, accourue pour les entendre de toutes les parties de l'Europe? Ce sont des questions de logique, transformées presque aussitôt en questions de métaphysique, et entraînant à leur suite le cadre tout entier de la philosophie péripatéticienne, *quidquid scibile est*, comme dit Albert le Grand. Mais la philosophie du moyen âge diffère essentiellement, au moins par la forme, de celle qui l'a précédée et de celle qui l'a suivie. C'est une pupille qui ne fait pas un pas et ne prononce pas un mot sans avoir pris l'autorisation de ses tuteurs. Elle en a deux : l'Église, dans l'ordre de la foi, et Aristote, dans l'ordre de la raison. Cependant, sous cette double tutelle, il lui reste encore une assez grande part de liberté : car le théologien et le philosophe se trouvant dans ce temps presque toujours réunis dans la même personne, il arrive nécessairement, malgré les limites tracées d'avance, que les raisonnements de l'un tendent à se mettre d'accord avec les croyances de l'autre, qu'on cherche à comprendre après coup ce qu'on a d'abord résolu de croire, *fides quærens intellectum*, comme dit saint Anselme de Cantorbéry; et que les dogmes, aidés du milieu par lequel ils ont été transmis, c'est-à-dire du langage et des opinions des Pères de l'Église, modifient singulièrement la philosophie officielle qu'on a prise pour guide, et qui était un instant sur le point d'être canonisée. Ainsi s'explique comment tant de sectes diverses, réalistes, nominalistes, conceptualistes, thomistes, scotistes, ont également la prétention de donner le vrai sens d'Aristote. Pour qui les examine de près, ces sectes ne sont pas autre chose que les vieux systèmes de la Grèce contenus dans les voies du spiritualisme chrétien et masqués sous la forme de commentaires scolastiques.

Lasse de parler au nom d'un homme, surtout après avoir eu connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, la philosophie osa parler au nom de la raison ; et dès ce moment la philosophie moderne a détrôné la scolastique. En effet, le caractère dominant et, nous le disons bien haut, le premier mérite de la philosophie moderne, c'est d'avoir proclamé l'indépendance absolue de la raison dans toutes les choses que la raison peut comprendre ; c'est d'avoir reconnu l'évidence comme la seule marque de la vérité, et de l'avoir cherchée d'abord dans le sentiment de notre existence personnelle, dans l'exercice de nos propres facultés. Ce principe est la source de tous les progrès qui s'accomplirent, non-seulement dans son propre sein, mais dans les autres

sciences. Plus de textes, plus de livres entre l'âme et la nature; on raisonne, on observe, on expérimente. Torricelli et Pascal démontrent le vide, malgré Aristote; Galilée fait tourner la terre et tient le soleil au centre du monde, en dépit de l'inquisition. Aussi la philosophie est-elle l'âme et le centre de ce grand mouvement intellectuel qui remplit le XVIIe siècle. Bacon fut le créateur de la méthode des sciences naturelles. Descartes et Leibniz n'ont pas seulement appliqué leur génie à la métaphysique, ils ont renouvelé en l'agrandissant le cercle entier des connaissances humaines. L'auteur du *Traité de la roulette* et des expériences sur le vide a commencé par être cartésien. Newton, comme nous l'avons déjà remarqué, mêle à son système du monde les vues les plus élevées sur les lois de l'intelligence et le principe des choses. Mais l'affranchissement de la science fut amener nécessairement celui de la société : car l'un ne peut se concevoir sans l'autre; la raison ne peut être souveraine dans le domaine de la pensée, et rester opprimée dans celui des faits. Cette nouvelle victoire est due principalement à la philosophie du XVIIIe siècle. C'est elle qui, portant dans la vie publique, comme Descartes dans la conscience individuelle et Bacon dans la science de la nature, le flambeau de l'observation et de l'analyse, a fait tomber une à une toutes les vieilles iniquités, a mis le droit commun à la place du privilége, la loi à la place de l'arbitraire, la liberté à la place de la contrainte; a émancipé la conscience, l'industrie, la propriété; a introduit la justice et l'égalité dans la famille, et, par un dernier effort, a appelé la société à se gouverner elle-même, à exercer dans son intérêt et en son propre nom la souveraineté politique, considérée jusque-là comme le patrimoine d'une famille et, malgré l'invocation du nom de Dieu, fondée exclusivement sur la force. Sans doute, et précisément à cause de son rôle militant, agressif, la philosophie du XVIIIe siècle a plus d'un excès et d'une erreur à se reprocher; mais notre but n'est pas ici de la juger; nous ne considérons que ses résultats définitifs, ceux qui ont passé dans les institutions et dans les mœurs, et nous les inscrivons sur l'état de services de la philosophie en général.

V. Après tout ce qu'elle a déjà fait, que reste-t-il encore à faire à la philosophie? Quelle tâche lui est réservée dans le présent et dans l'avenir? Immense et délicate question, que nous avons dû proposer à sa place, et qui d'ailleurs se proposerait d'elle-même si nous avions voulu la passer sous silence, mais que nous n'avons pas la prétention de résoudre en quelques lignes, dans un ouvrage comme celui-ci, destiné principalement à constater l'état présent de la science. Nous nous bornerons donc à réunir en forme de conclusion les conséquences les plus directes de tout ce qui précède.

Quand on considère les diverses parties de la philosophie, non dans leur enchaînement systématique, mais dans leur nature propre, dans le but et les moyens qui caractérisent chacune d'elles, on les réduit aisément à trois : l'une pour la spéculation pure, c'est-à-dire la métaphysique; l'autre pour la spéculation appuyée sur les faits, comprenant la philosophie de l'histoire et la philosophie de la nature, avec leur introduction nécessaire, la psychologie; la troisième pour les applications et les conséquences pratiques, dans laquelle peuvent entrer à la fois la logique et les diverses branches de la morale.

La spéculation pure, comme nous l'avons démontré ailleurs (voy. *Métaphysique*, t. IV, p. 2[illegible] et suiv.), a à peu près épuisé sa carrière. Il ne reste plus qu'à choisir entre la bonne et la mauvaise métaphysique; or, la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit leur dernier mot, parce que les principes qu'elles invoquent l'une et l'autre, c'est-à-dire les notions fondamentales de l'intelligence, sont en très-petit nombre et ne se prêtent qu'à un cercle de combinaisons également limité. Ce que nous disons de la métaphysique s'applique aussi à la logique : car les formes du raisonnement et les procédés de l'esprit sur lesquels cette science fait reposer ses règles les plus essentielles, ne sont guère plus multipliées et nous offrent un caractère non moins invariable que les idées universelles de la raison. Aussi, quoiqu'il ne soit pas tout à fait juste de dire avec Kant qu'elle n'a pas fait un pas depuis Aristote jusqu'à nos jours, faut-il du moins convenir qu'à partir du XVIIe siècle, c'est-à-dire de Bacon, de Descartes et de Newton, ses progrès ont été bien imperceptibles.

Il n'en est pas de même de la spéculation et de la logique appliquée aux faits, soit de la conscience, soit de l'histoire, soit de la nature. Là il reste encore, pour nous et pour nos neveux, d'amples moissons à recueillir. La psychologie proprement dite n'a pas fini sa tâche; la philosophie de l'histoire a à peine commencé la sienne, et la philosophie de la nature est encore moins avancée. Sans doute, la première de ces sciences nous a fait connaître d'une manière générale les facultés de l'âme humaine; mais il lui reste encore à les étudier dans leurs rapports avec l'organisation, les climats, les différents états de santé ou de maladie, dans le sommeil, les rêves, l'hallucination, le somnambulisme, la folie, etc. Quant à la philosophie de l'histoire, il n'est pas une seule de ses parties, philosophie du droit, philosophie des langues, philosophie des beaux-arts, philosophie des religions, qui ne sollicite de nouvelles conquêtes entreprises avec une méthode plus sévère et un esprit libre de toute préoccupation. Il faut s'efforcer d'unir ensemble et d'éclairer l'une par l'autre deux sciences trop isolées jusqu'ici, celle de l'esprit et celle des faits; comme si les faits, du moins ceux qui appartiennent à l'histoire de l'humanité, n'avaient pas leur raison première dans la nature et les lois de l'esprit, et comme si l'esprit pouvait exister à l'état d'abstraction, de principe inerte, sans se développer ni se manifester par une succession d'actes et de faits. Il faut entrer dans cette carrière sans aucun rôle pris d'avance, ni celui d'agresseur, ni celui de défenseur, ni celui de modérateur, mais avec le seul amour de la vérité et la seule résolution de l'accepter quelle qu'elle soit. Enfin, il n'est plus permis à la philosophie, dans la patrie de Cuvier et de Descartes, de rester plus longtemps étrangère aux sciences naturelles. Il faut que, dans cet ordre de connaissances, aujourd'hui livré à une décomposition sans fin, elle fasse pénétrer l'ordre, l'unité, la lumière de la raison, non par une dialectique stérile et fondée sur une identité nominale, mais par la synthèse unie à l'analyse, par une étude comparative des faits et la hiérarchie des êtres.

Mais nulle part la philosophie n'est appelée à jouer un rôle plus utile et plus glorieux que dans les institutions, l'éducation et le gouvernement de la société, ou dans le champ des applications politiques et morales. En effet, le principe est maintenant enraciné dans les esprits, et rien désormais ne pourra l'ébranler. La société est affranchie comme la science : l'une aussi bien que l'autre a pour unique fondement, pour unique loi, la raison. C'est au nom de la raison qu'on est obligé de lui parler pour la discipliner, la gouverner, la convaincre. Toute

autorité, toute législation, toute éducation que la raison n'avouera pas est frappée à l'avenir d'une irrémédiable impuissance. Il faut donc que la philosophie, c'est-à-dire la raison élevée au degré de la science, intervienne dans toutes ces hautes questions, si elle ne veut pas laisser le champ libre à l'empirisme et à l'anarchie. La tâche qu'elle a commencée au siècle dernier par la démolition de toutes les institutions vieillies, il faut qu'elle la continue dans le siècle où nous sommes par l'organisation et la discipline, par la création lente et réfléchie des institutions nouvelles.

Définir avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les devoirs et les droits de l'homme en général; démontrer que les derniers ne sauraient exister sans les premiers, et que les uns comme les autres ont leur fondement commun dans la partie spirituelle de notre être, c'est-à-dire dans nos facultés intellectuelles et morales; suivre le développement ou, si l'on veut, la réalisation successive de ces devoirs et de ces droits d'abord dans la famille, puis dans l'État, ensuite dans la société universelle du genre humain; rétablir dans l'opinion la sainteté du mariage, objet de si vives et si persévérantes attaques; défendre avec le mariage le droit de propriété, sans lequel il n'y a pas de famille possible; rechercher dans quelle mesure la famille et l'individu, sans sacrifier aucune des conditions de leur existence ou de leur dignité, doivent être subordonnés tous deux à l'unité de l'État; montrer que cette unité a pour condition indispensable celle de l'éducation; enfin dire ce que c'est que l'État en lui-même, quel est le but et quel est le principe de son existence; quels sont les éléments dont il se compose nécessairement, quel degré d'autorité lui appartient sur les divers ordres d'association qu'il renferme dans son sein, quels sont ses obligations et ses droits par rapport aux États étrangers, ou quels principes naturels doivent présider aux relations internationales : telle est, en grande partie, la tâche que la philosophie devrait entreprendre aujourd'hui. Nous ne lui en connaissons pas de plus noble, ni de plus utile, ni de plus propre à la relever dans l'esprit de notre temps. Elle y trouverait le moyen de s'assurer dans l'ordre moral une puissance et une considération analogues à celle des sciences physiques dans la sphère des intérêts matériels. Toujours appuyée sur la spéculation, sur les résultats les plus considérables de la psychologie et de la métaphysique, il n'est pas à craindre qu'elle s'abaisse jusqu'à la discussion des partis; ce sont les partis, au contraire, qui seront forcés de s'élever à la hauteur de ses principes; elle leur rendra la dignité, l'autorité, la conviction qu'ils ont perdues, ou du moins qu'ils ont gravement compromises.

PHILOSTRATE. Il y a quatre personnages de ce nom qui figurent dans l'histoire de la philosophie, mais dont aucun n'est réellement philosophe.

Le premier des quatre, Philostrate l'Egyptien, vécut à la cour de Cléopâtre et y philosophait avec cette princesse dans le sens du platonisme, tel que l'avaient fait les chefs de la troisième Académie. Plutarque rapporte (*Vie d'Antoine*, ch. LXXX) qu'il s'ingérait dans l'Académie d'une manière qui ne convenait pas; ce qui veut dire, sans doute, qu'il était un sophiste d'une éloquence facile et prompte, mais non pas un penseur digne de l'école à laquelle il s'associait dans son ambition. Son homonyme le traite assez mal dans ses *Vies des sophistes*. César le distinguait, sans l'honorer toutefois, à l'instar de son maître Arius, et Caton le Jeune lui donnait la place d'honneur lorsque la révolution accomplie en Égypte eut fait choisir au sophiste le séjour de la Sicile (Plutarque, *Cato Minor*, ch. LVII). Il n'a pas laissé d'écrits. Dans ses discours il affectait le langage orné et pompeux du panégyrique (*Vitæ sophist.*, lib. I, c. V).

Des trois autres Philostrate, tous de l'époque des Antonins et tous nés dans l'île de Lemnos, le premier, fils de Vérus, enseigna dans Athènes, vers la fin du second siècle, non pas la philosophie, mais l'art de la parole, beaucoup plus recherché, et qui valait à ceux qui en faisaient métier le titre, alors très-honorable, de sophiste. Philostrate, fils de Vérus, brilla surtout dans le discours solennel, le λόγος πανηγυρικός, qu'on prononçait aux fêtes d'Olympie, de Delphes, et d'Éleusis, aux Panathénées et aux Panionies. Il en composa un grand nombre, dit Suidas, ainsi que divers traités de rhétorique, quarante-trois tragédies et quatorze comédies, toutes œuvres perdues pour nous.

Le second des trois autres Philostrate, le fils du précédent, distingué par le surnom de Flavius, et quelquefois par celui d'Athénien (et même par celui de Tyrien, qui atteste qu'on le confondait avec un grammairien de ce nom), fut le plus illustre des trois. Élève ou auditeur de Proclus de Naucratis, de Damien d'Éphèse et d'Hippodrome de Larisse, il professa d'abord dans Athènes, comme avait fait son père; puis il alla chercher fortune à Rome, où se rendaient alors tous les docteurs ambitieux, grecs et juifs, chrétiens orthodoxes et chefs de l'hérésie. Philostrate s'y rattacha au cercle, dit-il, de l'impératrice Julia Domna, polythéiste dévote, un peu lettrée, tolérante, bienveillante même pour d'autres cultes, comme le fut son mari Alexandre Sévère, qui avait dans son lavarium les images d'Abraham et de Jésus-Christ avec celles d'Orphée et d'Apollonius de Tyane. Ce fut sur l'invitation de cette princesse, qui lisait sur la vie d'Apollonius les mémoires mal écrits de Damis, un des principaux disciples du fameux pythagoricien, que Philostrate écrivit sur ce personnage l'œuvre qu'il n'acheva que l'an 217 et que Domna ne connut pas en entier. Son travail, un des documents les plus curieux de l'époque, est moins une biographie qu'un panégyrique; c'est la glorification de la vie pythagoricienne dont Apollonius de Tyane fut en son temps le type le plus parfait, et il est d'une singulière importance pour l'histoire de cet ascétisme théurgique, qui prit au sein du polythéisme en décadence la place de la spéculation ou de la métaphysique. Il est non-seulement plein d'erreurs, mais il se complaît en anachronismes calculés, en récits d'événements inadmissibles, de merveilles ouvertement fabuleuses, de conversations faites à loisir et de discussions manifestement grecques entre des personnages appartenant à des sanctuaires ou à des contrées de l'Orient où les mœurs et les idées de la Grèce étaient complétement inconnues. Il n'a pourtant pas été fait dans les desseins qu'on prête à Philostrate : en effet, dès le IVe siècle, on lui supposa l'intention de faire, non pas une parodie ni une imitation, mais une réfutation indirecte, éclatante de la vie de Jésus-Christ, de ses miracles et de son enseignement. Cette hypothèse, renouvelée de [illegible] jours, est encore dans le commerce de la [illegible]térature même sérieuse. Elle n'a aucun fondement dans l'œuvre de Philostrate, qui ne fait pas une seule allusion de ce genre. Seulement, il est vrai que Hiéroclès opp[illegible], d'après ce livre, l'autorité d'Apollonius de Tyane à celle du chef des apôtres, ce qui provoqu[illegible] de la part

d'Eusèbe une réfutation dont l'écho se répéta dans Lactance, saint Cyrille, saint Chrysostome et Isidore de Péluse. Hiéroclès lui-même était trop instruit pour se tromper sur la valeur réelle du témoignage de Philostrate ; mais, adversaire passionné du christianisme, il admettait ce que lui livrait la tradition polythéiste embellie par les soins d'un rhéteur. C'est là ce qu'est Philostrate ; il n'est ni philosophe ni historien, si ingénieux qu'il se montre dans l'arrangement des élégances oratoires et dans l'imitation des beautés de Thucydide ou d'Hérodote. Sur ce point, celui d'une constante reproduction de ce que ses lectures lui ont fourni de plus classique, toutes ses pages se ressemblent, mais rien n'y avance la philosophie proprement dite. Ses *Vies des sophistes* intéressent davantage l'histoire des lettres et celle des mœurs. Eunape a plus tard compris également, sous le titre de sophistes, des hommes qui tenaient réellement aux écoles philosophiques ; les sophistes de Philostrate ne sont pas, en majorité, de ce nombre ; ce sont d'abord Eudoxe, Carnéade, Philostrate l'Égyptien et Phavorinus d'Arles ; ce sont ensuite les fameux dialecticiens de l'ancienne époque, celle de Socrate et les orateurs attiques, moins Démosthène, et enfin des rhéteurs de l'ère romaine. On voit par cette énumération ce qui regarde la philosophie. Les *Tableaux* (Εἰκόνες) de Philostrate n'ont d'importance que pour l'histoire de l'art ou l'histoire de l'esthétique des anciens. Ce sont des descriptions (ἐκφράσεις) faites avec beaucoup d'habileté et d'élégance d'une galerie de tableaux que le sophiste visite dans un faubourg de Naples, avec ses disciples et un enfant de dix ans, celui de son hôte auquel il adresse ces explications. Aujourd'hui, partagée en douze livres, cette composition l'était probablement en quatre autrefois. Écrivain exercé et profond, Philostrate composa encore des *Héroïques* ou des récits sur les héros du cycle homérique, avec des appréciations morales des caractères admis ou créés par le poëte ; des *Méditations* (Μελεταί) qui sont perdues, et des *Lettres d'amour* dont il s'est conservé soixante-quatorze d'une valeur très-médiocre ; un grand nombre d'*Entretiens* (Διαλέξεις) dont certaines parties sont peut-être reproduites dans quelques discours que le biographe d'Apollonius met dans la bouche de ce personnage. Un traité ou un discours sur la *Gymnastique* (Γυμναστικός) dont il reste un fragment, et quelques autres morceaux qui méritent moins l'attention. L'auteur de la meilleure édition des *Sophistes* de Philostrate, M. Kayser, revendique aussi pour cet écrivain le morceau qui figure dans les œuvres de Lucien, sous le titre de *Néron, ou du Percement de l'isthme*. Alde, Morell et Oléarius ont publié les *Œuvres complètes de Philostrate* à Venise, 1502, à Paris, 1608, à Leipzig, 1709. — M. Boissonade a donné une nouvelle édition des *Héroïques* et des *Lettres*, Paris, 1806. — MM. Jacobs et Welcker ont publié à Leipzig, en 1826, une édition avec commentaire, archéologique surtout, des *Tableaux* de Philostrate et des *Statues* de Callistrate, ouvrages dont M. Kayser, qui donne in-4 les *Œuvres complètes de Philostrate*, a publié aussi une édition spéciale à Zurich, en 1844. Voy. encore : Chassang, *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, par Philostrate ; Paris, 1862, in-8.

Le dernier des trois Philostrate de l'époque romaine, petit-fils du précédent, très-aimé et cité de lui, prononça son premier discours olympiaque à l'âge de vingt-deux ans, obtint de Caracalla la franchise du tribut deux ans après, et marcha sur les traces de son grand-père maternel, en professant comme lui dans Athènes et en décrivant ou en écrivant des *Tableaux* comme lui, mais avec moins de talent.

On trouve dans le cinquième volume de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius-Harles les autres personnages du nom de Philostrate, qui sont étrangers à l'objet de notre travail. Ceux même dont nous venons de parler n'ont d'importance que pour l'histoire de la philosophie et celle de l'art. J. M.

PHORMION. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un platonicien, que Platon, dont il était le disciple immédiat, envoya, dit-on, à Élée, sur la demande de cette ville pour lui donner une constitution conforme aux principes de la *République ;* l'autre péripatéticien, qui enseignait la philosophie à Éphèse, où Annibal l'entendit. Mais ayant voulu parler de l'art militaire devant le général africain, celui-ci ne put lui dissimuler son mépris (Cicéron, *de Oratore*, lib. II, c. XVIII). X.

PHOTIUS, patriarche de Constantinople, et d'une des premières familles de cette ville, reçut l'éducation la plus brillante. A l'érudition, au talent de la parole, il joignait la connaissance des affaires, l'ambition et l'astuce. Beau-frère d'Irène, sœur de l'impératrice Théodora, il devint capitaine des gardes sous Michel III, et plus tard il fut promu au rang de grand écuyer, en remplacement de Bardas, créé césar. Il remplit avec distinction une mission diplomatique à Baghdad près du calife Mofawakkel. Il s'attacha ensuite au césar, alors le vrai maître de l'empire sous son neveu ; et quand Ignace fut chassé avec violence du siége patriarcal de Constantinople, c'est lui qui le remplaça en 857. Il était laïque pourtant six jours avant son élection. Reconnu par deux légats de Nicolas Ier au synode de Constantinople de 861, déposé à un autre concile tenu à Rome l'année suivante par le pape même auquel Ignace en avait appelé, il répondit par un contre-concile où il anathématisa le pontife à son tour, et où l'Église romaine fut accusée d'hérésie ; et il se maintint aussi longtemps que dura le pouvoir de Michel III. Mais l'avénement de Basile Ier, le chef de la dynastie macédonienne, lui fut fatal (867). Il fut jeté en prison, et le huitième concile œcuménique (ou quatrième concile de Constantinople en 869) prononça sa déposition. Il fut rétabli néanmoins à la mort d'Ignace, en 871, et deux légats de Jean VIII adhérèrent à sa réinstallation ; mais Jean VIII les désavoua, et derechef excommunia Photius, peut-être parce que le patriarche ne se montra plus disposé, ainsi qu'il l'avait fait espérer, à céder au saint-siége la juridiction sur l'Église de Bulgarie. Photius pourtant ne tomba pour la seconde fois du trône primatial que quand Léon VI fut empereur à la place de son père, en 886. Il est probable que le patriarche avait noué une trame pour donner l'empire à un de ses parents. Cinq ans après, Photius mourait dans un monastère. Le schisme dont son retour au patriarcat avait été l'occasion, ne s'éteignit pas lors de sa chute : l'on voulait à Rome que tous les évêques et tous les prêtres dont le sacre remontait à Photius se reconnussent illégitimes ; et plus tard, la querelle, de personnelle qu'elle était d'abord, devint une question de dogme. — Photius passait pour l'homme le plus savant de son siècle. Sa riche mémoire, son esprit étendu et souple, le mirent de bonne heure en possession de connaissances aussi variées que profondes. Lettres, sciences, jurisprudence, philosophie, théologie, il avait tout abordé. Mais c'est peut-être encore plus par le jugement qu'il brille. Son esprit est net, solide, positif. Il va droit au fait, à l'utile ; il

n'est pas dupe des illusions, des apparences; il méprise tout charlatanisme. Généralement il voit haut; il est doué à un degré rare pour son temps de la faculté comparative; il a vraiment de l'indépendance et de l'impartialité. Telles sont, du moins, les qualités qui donnent un prix tout particulier à son célèbre *Myriobiblon* (ou *Description et dénombrement des livres lus par nous*, etc.), si connu sous le nom de *Bibliothèque de Photius*. En dépit de ce que semble promettre le titre *Myriobiblon* (dix mille volumes), l'auteur n'y passe en revue (et il l'annonce lui-même) que deux cent soixante-dix-neuf ouvrages. Mais presque tous offrent de l'intérêt, soit sous un rapport, soit sous un autre; et quelques-uns ne nous sont absolument connus que par l'analyse de Photius. Ces ouvrages (tous en prose, sauf trois) appartiennent à peu près à tous les genres de littérature : orateurs, historiens, romanciers, grammairiens, philologues, médecins, théologiens, naturalistes, passent tour à tour, et du reste sans ordre, sous nos yeux. Les philosophes n'ont point été oubliés dans cette vaste galerie; et s'il est vrai qu'on pourrait en désirer un plus grand nombre, il faut avouer que l'auteur aurait dépassé la proportion, en leur accordant une place plus considérable. Parmi les écrits sur lesquels il est à peu près le seul à nous donner des renseignements de quelque valeur ou de quelque étendue, il faut placer au premier rang la *Théologie arithmétique* de Nicomaque de Gérase (§ 187), et les *Pyrrhonia* d'Ænésidème (§ 212). Il est des plus sévères pour le premier; et il ne balance pas à regarder comme temps perdu celui qu'on passe à élaborer, à étudier de semblables théories. Et cependant, il en convient, il faut un savoir profond, il faut l'habitude de la géométrie et de toutes les mathématiques pour suivre les raisonnements de l'écrivain. Sans prétendre en démontrer méthodiquement l'absurdité, il s'attache surtout à en faire voir l'arbitraire et les contracditions auxquelles se laisse entraîner le philosophe théologien de Gérase au sujet des nombres qu'il augmente ou diminue, qu'il multiplie ou divise, qu'il torture, en un mot, pour les transfigurer en divinités. L'analyse qui suit est vraiment une révélation; et sans le compte rendu de Photius, ou nous ignorerions absolument, ou nous saurions bien mal à quel point les pythagoriciens des derniers âges prirent au sérieux et au pied de la lettre la parole fort ambiguë du maître, que l'univers est créé par les nombres, et quel développement ils donnèrent à ce principe. L'article sur Ænésidème n'est pas moins fondamental. Ce n'est pas simplement une table des matières : on y saisit parfaitement et la manière et le fil des raisonnements d'Ænésidème. On y voit le doute se produire sous toutes ses faces et s'attaquer successivement à la sensation, aux objets de la sensation, ou aux phénomènes du monde extérieur, aux idées morales, à la notion de cause. Il est vrai que vers la fin de l'analyse, ce scepticisme semble prendre une forme dogmatique. Mais il est incontestable que cette apparence tient à la concision de l'écrivain byzantin, qui, après ce qu'il a dit en commençant, ne suppose plus qu'il soit possible de s'y tromper. Nul doute, d'ailleurs, que si Ænésidème avait été infidèle à son principe au point de nier tout simplement au lieu de rester dans l'incertitude, Photius, très-habile dialecticien, et qui se plaît à opposer un auteur à lui-même, n'eût relevé la contradiction. Le compte rendu d'Ænésidème est précédé immédiatement d'un morceau curieux : c'est la table des cinquante ou cent chapitres d'un ouvrage de psychologie et de médecine intitulé *Dictyaques*, et dont l'auteur se nommait Denys d'Égée. Nous mentionnerons encore comme intéressants : 1° l'aperçu malheureusement trop court qu'il nous donne du traité *Qu'est-ce que l'univers* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας), par le prêtre Joseph (ou Caïus?); 2° son extrait d'un anonyme sur Pythagore et les dogmes des pythagoriciens; 3° ses analyses de la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate, et de celle d'*Isidore*, par Marinus. Quoique nous possédions l'un et l'autre ouvrage, on aime à connaître l'impression de Photius, tant sur les héros que sur les biographes; il caractérise surtout de main de maître le style de Damascius. On voit encore figurer dans le *Myriobiblon*, Théophraste, dont il cite textuellement divers morceaux d'histoire naturelle; les *Hypotyposes* de saint Clément d'Alexandrie, pour lequel il est très-rigoureux, mais dont il nous fait regretter sans le vouloir l'ouvrage perdu; la *Chrestomathie* de Proclus; les trois ouvrages de Jean Lydus; les *Principes* et le *Labyrinthe* d'Origène. Nous ne parlons pas de Themistius et de Libanus, tous deux sophistes, mais qu'il ne considère que comme orateurs.

Le *Myriobiblon* a été publié en grec par Hœsschell, in-f°, Augsbourg, 1601; puis, grec-latin (traduction de Schott), aussi in-f°, à Genève, en 1611, et à Rouen, en 1653; M. Bekker l'a donné de nouveau en grec seulement, 2 vol. in-4, Berlin, 1824. Les autres ouvrages imprimés de Photius sont le *Nomocanon* ou *Protocanon*, collection des lois ecclésiastiques comparées aux lois civiles (insérée dans la *Collectio canonum*, Paris, 1559, grec-lat., trad. de Hervet, et dans la *Bibliothèque de droit* de Justel, et qui est devenue le manuel de l'Église grecque pour sa jurisprudence); — des *Lettres*, dont beaucoup très-importantes (Montaigu en a donné deux cent cinquante-trois, grec-lat., Paris, 1651; cinq autres se trouvent éparses dans divers recueils : il en reste beaucoup d'inédites), et deux *homélies*; — un *Glossaire* précieux (publié par Hermann, Leipzig, 1808, et par Porson, Londres, 1822); — un opuscule comprenant dix *Questions scolastiques* (dans les *Novæ eruditorum deliciæ* de Fontani, t. I. La *Bibliotheca Coisliana* de Montfaucon offre quelques fragments d'un traité en quatre livres, par Photius, *Contre les nouveaux manichéens* (ou pauliciens). Val. P.

PHYSIQUE. La *physique*, d'après l'étymologie grecque du mot, était la science de la *nature*, c'est-à-dire de cet univers visible, dont il s'agissait d'expliquer l'origine, la persistance et les changements perpétuels. C'était dans un traité *de la Nature* (Περὶ φύσεως) qu'en général non-seulement les philosophes de l'école ionienne, y compris l'idéaliste Héraclite et le spiritualiste Anaxagore, mais aussi Empédocle et les éléates, résumaient l'ensemble des doctrines de chacun d'eux sur tout ce qui existe. Pour les ioniens, ce qu'il s'agissait surtout d'expliquer, c'était le monde visible. Les éléates depuis Parménide n'accordèrent dans leur philosophie qu'une petite place aux spéculations sur le monde visible, qui constituait, suivant eux, le domaine des *apparences*, en dehors de l'*être vrai*, c'est-à-dire de l'absolu, seul objet de la *science*. Les pythagoriciens se livrèrent à des recherches sur la nature de l'univers auquel ils donnèrent le nom de *monde* (κόσμος) à cause de l'ordre qui y règne, mais ils subordonnèrent ces recherches à la théorie des nombres, considérés par eux comme principes des choses. Socrate rejeta la science de la nature, pour s'occuper de celle de l'homme. Platon, qui rendit à la physique une place dans la philosophie, lui accorda un peu plus de créance que

n'avaient fait les éléates ; mais il pensait qu'elle ne pouvait pas atteindre la certitude et qu'elle devait se contenter de la vraisemblance. Ce fut Aristote qui créa le nom de *Physique*, pour désigner une partie de la philosophie : la physique fut pour lui la science des principes les plus généraux des phénomènes de la nature. L'essence de ces phénomènes consistait suivant lui dans le *mouvement ;* mais il étendait le nom de *mouvement* au changement de quantité et au changement de qualité. Par la nécessité d'un premier moteur immobile, la physique touchait pour lui à une autre science plus élevée encore, à la science générale de l'être, des causes premières et de la cause suprême, c'est-à-dire à la science qu'il nomme *philosophie première* et qu'on nomma plus tard *métaphysique*. Quant aux divers objets que la nature présente à l'observation, le ciel, les astres, les météores, la terre, les éléments, les animaux, les plantes, les minéraux, tous ces êtres observables par les sens furent considérés par Aristote comme objets de sciences spéciales, qui relevaient de l'observation pour la partie descriptive, et qui étaient soumises pour la partie théorique à une application trop souvent malheureuse de la physique générale *a priori;* mais en zoologie Aristote se montre observateur et classificateur habile. A l'exception de Théophraste et de ses études sur les plantes, les disciples d'Aristote dans l'antiquité firent peu pour la science de la nature. Dans le panthéisme matérialiste des stoïciens, la *Physique* embrasse, outre une théorie du monde, où la superstition tenait une grande place à côté des hypothèses, la théorie de l'âme et de Dieu, et ne laissa en dehors d'elle dans la philosophie que deux sciences, la logique et la morale. La physique embrasse aussi toute la philosophie, à l'exception de ces deux mêmes sciences, dans le matérialisme presque athée des épicuriens, très-dogmatiques sur la théorie des atomes, sur la matérialité des âmes et sur la négation de la Providence divine, mais sceptiques et prodigues d'hypothèses contradictoires pour l'explication des phénomènes de la nature. Les néo-platoniciens, avec leur panthéisme idéaliste, s'occupèrent peu des sciences naturelles, si ce n'est, comme Proclus, à titre de commentateurs : en vertu de leur doctrine de l'émanation, ils faisaient de la physique comme un appendice de la théorie des premiers principes supérieurs au monde, et dans le monde ils s'occupaient plus de la hiérarchie des âmes que des phénomènes des corps.

La physique du moyen âge fut surtout celle d'Aristote, physique générale, en dehors et au-dessous de laquelle venaient les sciences spéciales concernant les divers objets de la nature. Depuis le XVe siècle, on vit reparaître les principales sectes de la philosophie antique, avec la physique à peu près telle que chacune d'elles l'avait définie et cultivée ; mais, jusqu'au commencement du XVIIe siècle, malgré quelques heureux essais d'une méthode nouvelle, ce fut, en somme, la physique péripatéticienne qui domina.

Ce fut surtout Galilée qui délivra les sciences du joug de la physique générale des péripatéticiens, et qui, par le précepte et par l'exemple, leur donna leur vraie méthode, fondée sur l'observation, l'expérimentation, la mesure, le raisonnement et le calcul. Quand il voulut désigner par un nom commun les sciences concernant le monde visible, il les appela *sciences naturelles*, ou bien il les réunit sous le nom de *Philosophie naturelle*, adopté plus tard par Newton. Suivant François Bacon, la *Physique* est une science qui embrasse : 1° la théorie des principes des choses ; 2° la structure du monde ; 3° l'étude des différents êtres, et des différentes classes de phénomènes du monde visible. Pour la physique ainsi définie, Bacon préconisa la méthode expérimentale, mais en la mutilant par la suppression de la partie mathématique, qui en fait l'exactitude et la puissance, et par la substitution de la recherche des *essences* à la recherche des *causes* et des *lois :* comprenant mal cette méthode, il sut fort peu la pratiquer. Descartes rejeta aussi la physique d'Aristote, mais pour se faire une autre méthode *a priori :* Descartes employa les mathématiques en physique ; mais il ne donna à cette application qu'une base ruineuse, en ne commençant pas par l'observation, l'expérimentation et la mesure. Ce fut par cette méthode *a priori* que Descartes embrassa l'étude de la nature dans ses *Principes de la philosophie*, dont la 1re partie a pour objet les *Principes de la connaissance humaine ;* la 2e, les *Principes des choses matérielles ;* la 3e, *le Monde visible ;* et la 4e, *la Terre* et tous les objets animés ou inanimés qu'elle présente. Ses disciples, par exemple Rohault et Régis, donnèrent le nom de *Physique* à des ouvrages du même genre. Les traités dans lesquels on s'efforçait d'embrasser tant de choses soutenaient mal, pour chaque partie, la comparaison avec les traités généraux des imitateurs de Galilée. A mesure que la vraie méthode des sciences physiques devint prédominante, le champ des observations et des théories se divisa de plus en plus. Les principes les plus généraux de ces sciences, de même que de toutes les autres, restèrent à la philosophie ; mais ces sciences elles-mêmes cessèrent d'être considérées comme des parties de la philosophie. Elles cessèrent aussi d'être réunies ensemble sous le nom de *Physique :* l'astronomie, la météorologie, la géographie physique, la géologie, la physiologie animale et végétale, la zoologie, la botanique, la minéralogie, la cristallographie, la chimie, furent autant de sciences distinctes, et la *Physique* resta seulement la science des propriétés et des phénomènes que les corps présentent en tant qu'ils n'éprouvent pas de changements dans leur composition. Cette science ainsi restreinte se divisa elle-même en plusieurs sciences, qui ont pour objets les mouvements, les sons, la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme. Toutes ces sciences, formées ainsi par des démembrements successifs de la physique antique, doivent rester unies entre elles par leur union commune avec la philosophie, qu'elles ont besoin de consulter sur quatre choses essentielles, savoir : sur leurs principes, sur leur méthode, sur leur classification et sur les rapports du monde physique avec le monde intellectuel et moral.

Voy. les articles SCIENCE, NATURE, GALILÉE et AMPÈRE. TH. H. M.

PIBRAC (GUY DU FAUR, seigneur de), un de ces jurisconsultes français qui jouèrent, au XVIe siècle, un rôle si brillant et si utile, n'est plus connu qu'en qualité de moraliste, c'est-à-dire comme l'auteur des *Quatrains*.

Fils d'un président au parlement de Toulouse, où il naquit en 1529, élève de Cujas et d'André Alciat, ambassadeur au concile de Trente, ministre en Pologne, chancelier de plusieurs princes du sang, avocat général au parlement de Paris, conseiller d'État, Pibrac mourut en 1584, d'une maladie de langueur, causée par les troubles civils. Ce magistrat, célèbre par sa haute intégrité et par son vaste savoir, était un poëte agréable et fort recherché, appartenant à l'école de Ronsard et de Du Bartas, mais fuyant, comme

Desportes, le pédantisme de ce groupe de rimeurs archéologues. Pibrac jeta des vues philosophiques dans tous ses vers, dans ses sonnets, dans son poëme inachevé *Sur les plaisirs de la vie rustique*, mais en particulier dans ses *Quatrains*.

On se fait difficilement aujourd'hui une juste idée de la réputation dont jouirent, pendant plus d'un siècle, les *Quatrains contenant préceptes et enseignements utiles pour la vie de l'homme, composés à l'imitation de Phocilides, Épicharmes, et autres poëtes grecs* (in-4, Paris, 1574). D'abord au nombre de cinquante, puis portés jusqu'à cent vingt-six, ces *gnomes* ou *distiques*, dont *Théognis* et le vieux Caton avaient donné l'exemple chez les anciens, furent le livre le plus populaire du XVIe et du XVIIe siècle, plus populaire que les *Essais* de ce Montaigne qui contribua tant à les accréditer, se plaisant à les citer, et à présenter ce *bon* Pibrac comme un *esprit si gentil, d'opinions si saines et de mœurs si douces* (*Essais*, liv. VIII, ch. IX). Il n'est point d'ouvrage français qui ait été traduit et commenté en plus de langues européennes et orientales. En France même, au XVIIe siècle, on réimprimait ce recueil, on l'admirait, on le savait par cœur dans toutes les familles, comme *le vrai et simple bréviaire des honnêtes gens*. Enfin, au milieu du XVIIIe siècle, l'*Encyclopédie* le vante encore à cause de sa rare *solidité*, et fait remarquer que son style seul, *qui est suranné*, l'a fait abandonner.

La doctrine qu'exposent ou respirent les *Quatrains* est en effet excellente, puisée dans l'expérience et le bon sens, tour à tour empreinte de l'esprit de Platon ou de celui d'Aristote, toujours conforme au génie de la religion, toujours dégagée de l'alliage des sectes et des partis. Si elle manque souvent d'une expression élégante et harmonieuse, elle se distingue par une certaine grâce originale et piquante; elle a du trait et un tour animé. Dans sa partie politique, elle est libérale : elle *hait* (LCIII)

...... Ces mots de puissance absolue,
De plein pouvoir, de propre mouvement.

Elle veut que tous, citoyens ou princes, particuliers et corporations, s'inclinent respectueusement devant les lois divines et humaines (par ex. LCII) :

Changer à coup de loy et d'ordonnance,
En fait d'Estat, est un point dangereux ;
Et si Lycurgue en ce point fut heureux,
Il ne faut pas en faire conséquence.

C'est à cause de ces sages maximes, alors l'apanage de la magistrature française, que Pibrac est comparé, par Du Bartas, à Nestor et à Scévola tour à tour; et cette comparaison est plus exacte que celle qui vient ensuite, avec le *grave-doux Virgile*. — Voy. les *Mémoires sur la vie de Pibrac*, par Lépine de Grainville, in-12, Paris, 1758. C. Bs.

PICCART (Michel), né à Altdorf, en 1574, mort le 3 juillet 1620, a beaucoup écrit et sur divers sujets. De ses nombreux ouvrages, nous n'avons à mentionner ici que : *Isagoge in lectionem Aristotelis, hoc est hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, in-8, Nuremberg, 1605 ; — *In politicos Aristotelis libros commentarii*, in-8, Leipzig, 1615 ; — *Disputationes philosophicæ et Orationes*, in-8, Nuremberg, 1644 ; — *Observationum historico-politicarum decades posthumæ*, in-8, *ib.*, 1621 et 1624. Dans la préface de sa traduction de la *Politique* d'Aristote, M. Barthélemy Saint-Hilaire place les *Commentaires* de Michel Piccart au-dessus de ceux de Mélanchthon, de Lefèvre d'Étaples et de Camerarius. Quant au traité qui a pour second titre *Hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, ce n'est pas, comme on pourrait le supposer, une exposition sommaire des divers ouvrages qui portent le nom d'Aristote, c'est une dissertation assez étendue sur l'ordre dans lequel ces ouvrages doivent être classés et sur la matière qu'ils ont pour objet. Michel Piccart avait l'intelligence ouverte aux questions philosophiques, et il s'est principalement occupé de philosophie morale. B. H.

PICCOLOMINI (Alexandre), un des plus éloquents professeurs à l'université de Padoue au XVIe siècle, s'est particulièrement distingué en traitant le premier les matières philosophiques et scientifiques en langue commune. Il appartenait à l'illustre famille qui a fourni au saint-siége Pie II et Pie III, et était né à Sienne en 1508. C'était non-seulement un savant universel, un érudit éminent, un habile mathématicien, mais un poëte agréable, imitateur de Virgile et d'Ovide, et auteur comique fort goûté de son temps. Il professa successivement la philosophie morale à Padoue et à Rome. Dans son âge avancé, il se retira dans une *villa* proche de Sienne, où les plus célèbres étrangers venaient lui rendre visite. Sa réputation égalait son savoir, sa politesse et sa modestie. Il mourut en 1578.

Dans sa première jeunesse il publia un écrit licencieux intitulé *Rafaella*, qui lui inspira depuis les regrets les plus vifs. Quelque temps après, il fit paraître une sorte d'ouvrage d'éducation en six livres : *Institution de la vie entière d'un homme noble et né dans une ville libre*, in-4, 1542. Dans cet ouvrage il fit de nombreux emprunts à un moraliste contemporain, Sperone Speroni, et cela sans le citer.

Son *Cours de philosophie* se compose de trois parties publiées séparément : la première, consacrée à la logique, est intitulée *l'Instrument de la philosophie*; la seconde a pour titre *Philosophie naturelle*; la troisième, c'est l'*Institution morale*.

L'Instrument de la philosophie (in-8, Rome, 1551) se divise en quatre livres, précédés d'une introduction où Piccolomini expose ses vues générales sur la philosophie, sur l'univers, sur l'homme, sur la fin de toutes choses, qui est le *bien suprême*, ou *Dieu*; puis sur l'origine et les progrès de la science philosophique, sur le besoin de créer une logique, et de distinguer la logique artificielle d'avec la logique naturelle. Le premier livre s'occupe du principal dessein de la logique, c'est-à-dire de la vérité et de la fausseté des propositions. Le deuxième livre demande comment les conceptions peuvent s'accommoder à signifier le vrai et le faux. Le troisième livre traite de la démonstration et du complet syllogisme. Le quatrième livre du syllogisme dialectique ou disputatif, et en général de la faculté de disputer, de sa matière et de son sujet.

La *Philosophie naturelle* de Piccolomini a paru en deux parties distinctes, l'une en 1551, l'autre en 1554; mais ces deux sections sont étroitement liées ensemble. Chacune est divisée en quatre livres, et dans chaque livre l'auteur entend par *philosophie naturelle*, la physique et la métaphysique à la fois, c'est-à-dire tous les résultats de l'observation et de la spéculation appliquées à la nature, indépendamment des traditions religieuses et en dehors de la révélation. A l'exemple d'Aristote, Piccolomini examine les *premiers principes* des choses, c'est-à-dire substance et accident, forme et matière, lieu et

temps, etc., avant que de passer en revue les éléments mêmes de l'univers, les parties *simples*, puis les parties *composées* et *mixtes*, enfin les êtres *sensibles* et *raisonnables*. Le second volume, et tout l'ouvrage (p. 450), se termine par la déclaration suivante : « J'ai marché sur les traces de la nature; mais, comme la nature dépend d'un maître souverain, de même je sais que la vérité complète doit être révélée, non par les philosophes naturels, mais par les saints théologiens, auxquels je me soumets de tout mon cœur. » Néanmoins Piccolomini ne cesse pas, dans le corps même de l'ouvrage, de distinguer la philosophie d'avec la théologie, aussi bien que la physique d'avec les mathématiques.

La *Philosophie morale* ou *active* (in-4, 1560) se compose de douze livres, dont voici le sommaire. Liv. I. De la noblesse naturelle de l'homme, et comment il est capable d'arriver au bonheur. Il est naturellement un animal civil et sympathique. A quelle fin et de quelle façon les cités sont nées et se sont gouvernées. — Liv. II. Quelle est la fin dernière de l'homme, et sa félicité. De quels biens son bonheur peut se former. Des puissances de notre âme, sources de félicité. Deux sortes de bonheur : l'un contemplatif, l'autre pratique ou civil. — Liv. III. Comment peut-on conduire l'homme à ce double bonheur. Ici tout un traité d'instruction et d'éducation. — Liv. IV. De la philosophie et des sciences : toute une encyclopédie méthodique. — Liv. V. Des appétits et concupiscibles et irascibles. De la raison qui les doit gouverner. Des vertus morales, de la volonté et de nos actions. — Liv. VI. Force, tempérance, continence, libéralité, magnanimité, etc. — Liv. VII. Confiance, reconnaissance, compassion, etc. — Liv. VIII. Justice, et ses différentes espèces : particulière, distributive, civile. Vertus intellectuelles : sagesse, prudence, culte des arts, etc. Vertus héroïques. — Liv. IX. Bienfaisance et amitié. — Liv. X. Amour. — Liv. XI. Mariage et famille; gouvernement domestique ; devoirs des époux, des parents, des enfants. — Liv. XII. Relations des maîtres et des serviteurs. — Administration de la fortune et de la propriété, organisation de l'industrie, etc.

On le voit, dans sa philosophie morale comme dans sa philosophie naturelle, Piccolomini est sectateur d'Aristote : il l'avoue avec reconnaissance, en appelant maintes fois ce philosophe son chef et son guide, *mio principe e guida*, et en le déclarant le philosophe le plus ordonné, le plus sensé, le plus d'accord avec la nature et la raison. Il ajoute même que c'est encore suivre Aristote que de l'abandonner alors qu'il se trompe, que de se ranger, contre lui, du côté de l'observation et d'une expérience plus complète. Le Stagirite lui semble un homme presque surhumain, *più che huomo*; mais tout homme est sujet à errer, et le progrès des siècles doit modifier sans cesse les découvertes des génies les plus beaux. Aussi Piccolomini s'est-il encore attaché, avec un soin particulier, à traduire, à paraphraser, à commenter la *Rhétorique* d'Aristote, en trois ouvrages distincts (in-4, 1557-1575), et à écrire sur la *sphère* et sur le *mouvement* dans le sens du péripatétisme pur et original (in-8, 1540 et 1565).

Si, pour ses divers travaux sur Aristote, il était loué et honoré en Italie et en Europe, il était vivement attaqué, parfois injurié et menacé, à cause de sa persévérance à philosopher en *langage vulgaire et maternel*, en *discours toscan*, et il ne perdit pas une occasion de s'en excuser, autant que de s'en glorifier. Cette nouveauté avait contre elle, non-seulement le clergé, mais les lettrés laïques. On lui reprochait de dégrader, de souiller la science, de la dépouiller de son idiome sacré. Il citait l'exemple des classiques italiens, et on lui répondait que ceux-ci avaient écrit pour les dames et les soldats, pour la scène comique, pour les marchés et les boutiques. Quelques-uns n'hésitèrent pas à déclarer Picolomini un dangereux hérétique, d'autant plus condamnable qu'il osait se vanter de ses innovations, et s'autoriser du suffrage d'un Arétin.

Voy. sur ce dernier article, la dédicace de la traduction française de l'*Institution morale*, par le Champenois Pierre de Larivey, in-8, Paris, 1585. C. Bs.

PICCOLOMINI (François), parent et contemporain d'Alexandre Piccolomini, était né à Sienne en 1520. Il professa avec succès la philosophie à Sienne, à Pérouse ; puis, entre 1560 et 1601, à Padoue. En 1601 il se retira dans sa ville natale, où il mourut en 1604.

François était, comme Alexandre, sectateur d'Aristote ; mais il l'était avec moins de liberté et moins d'originalite. C'était un commentateur plutôt qu'un penseur ou qu'un observateur. Il traduisit et annota différents ouvrages d'Aristote, le *de Ortu et interitu* et le *de Anima*, en 1602, le *de Cœlo* en 1607. Il écrivait d'ailleurs, non pas en italien, mais en latin.

Il eut une longue querelle de logique et de droit naturel avec un autre professeur de Padoue, Zabarella. Cette discussion donna lieu à son *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator* (in-8, 1596). La question de la méthode sur laquelle il combattait Zabarella était agitée dans son *Universa philosophia de moribus* (in f°, 1583).

C'est là son principal ouvrage, et celui qui mérite d'être analysé. Il est divisé en dix sections, lesquelles sont rangées sous deux chefs principaux, savoir, la morale générale et commune, *de Moribus*; puis la morale sociale et politique, *de Republica*. Voici les dix sections : 1° de la nature intime des vertus morales, et des passions de l'âme ; 2° des principes de ces vertus ; 3° de la demi-vertu, c'est-à-dire de la continence, de l'obéissance, de la tolérance, etc. ; 4° de la vertu morale ; 5° de la vertu, de l'esprit et de la raison ; 6° de la vertu héroïque ; 7° du principal usage de la vertu, c'est-à-dire de l'amitié ou de la bienveillance ; 8° des instruments des vertus, des dons de la nature et de la fortune ; 9° de la fin des vertus, ou du souverain bien ; 10° de la vertu, considérée comme un devoir à remplir par les magistrats chargés de la répandre dans les villes et les Etats, ou de la propagation du souverain bien. — Dans le développement de ces différents chapitres, François Piccolomini cherche souvent à concilier Aristote avec Platon, et croit avoir débuté par une conciliation semblable, en définissant la *morale universelle* ou la *philosophie civile*, « la science de la vie privée et publique, domestique et politique, de la vie universelle des hommes entre eux. » C. Bs.

PIERRE d'Auvergne, élevé dans le couvent des dominicains, de Clermont, vint achever ses études à Paris et demeura clerc séculier. En l'année 1275, un légat, grand admirateur de son mérite, le nomma, contre les statuts et l'usage, recteur de l'Université de Paris. On ne sait pas exactement l'année de sa mort. Il vivait encore en 1301. Pierre d'Auvergne défendit avec beaucoup de succès la doctrine de ses premiers maîtres et particulièrement celle de saint Thomas. Ses ouvrages, presque tous inédits, sont des mélanges ou des commentaires sur les petits traités d'Aristote. Nous nous efforcerons

d'en dresser une liste exacte : 1° *Quodlibeta*, ouvrage inédit : il en existe cinq manuscrits à la Bibliothèque nationale, n°ˢ 3121 A de l'ancien fonds, 546, 666 et 704 de la Sorbonne, 214 de Saint-Victor; — 2° *Sophisma determinatum*, inédit : n° 841 de la Sorbonne; — 3° *In totam logicam veterem*, inédit : n° 955 de la Sorbonne; — 4° *Super Porphyrium*, inédit : dans le même volume que le précédent opuscule; — 5° *In libros posteriorum*, inédit et, comme il semble, perdu; — 6° *In Metaphysicam*, inédit, à la bibliothèque Mazarine et à la Bibliothèque nationale, dans le fonds de Sorbonne; — 7° *In Arist. de Sommo et vigilia*, inédit : n° 625 de la Sorbonne; — 8° *In Arist. de Juventute et senectute*, in-f°, publié à Venise, par les Juntes, 1566, avec quelques gloses de saint Thomas sur divers autres fragments de la collection aristotélique; — 9° *In Arist. de Morte et vita*, et *de Longitudine et brevitate vitæ*, publié dans le même recueil; — 10° *In Arist. de Motu animalium*, dans le même recueil; — 11° *In Arist. libros Politicorum*, inédit : la Bibliothèque nationale possède deux commentaires différents de la *Politique*, attribués l'un et l'autre, soit totalement, soit partiellement, à Pierre d'Auvergne. Celui que nous offre le n° 841 de la Sorbonne est certainement son ouvrage; il passe, en outre, pour l'auteur des cinq derniers livres du commentaire contenu dans le n° 6457 de l'ancien fonds, les trois premiers livres étant de saint Thomas. — 12° *In Arist. libros Meteororum* : il en existe plusieurs manuscrits à la Bibliothèque nationale, notamment dans les n°ˢ 954 de la Sorbonne et 227 de Saint-Victor; le *Repertorium* de Louis Hain nous en désigne une édition que nous n'avons pas encore pu rencontrer, in-f°, Salamanque, 1497; — 13° *In Arist. de Veget. et plantis*, inédit : n° 954 de la Sorbonne; — 14° *In Arist. de Anima*, inédit : n° 955 du même fonds; — 15° *In tertium et quartum librum Aristotelis de Cœlo et mundo*, inédit : n° 227 de Saint-Victor. Aucun de ces commentaires n'est assez étendu pour offrir beaucoup d'intérêt. Pierre d'Auvergne ne suit pas la méthode d'Albert le Grand, il suit celle de saint Thomas : il ne disserte pas sur le texte, mais il l'éclaircit par des notes continues.

B. H.

PIERRE D'ESPAGNE (*Petrus Hispanus*), né à Lisbonne, dans les premières années du XIIIᵉ siècle, fut un des plus célèbres logiciens de l'école de Paris, avant d'être, sous le nom de Jean XXII, un pape d'une orthodoxie équivoque et d'une moralité contestée. Nous ne nous occuperons que du logicien. Le plus célèbre de ses ouvrages est un abrégé de logique souvent imprimé. Nous le désignerons sous le titre de *Summulæ* : c'est celui que les éditeurs et les glossateurs paraissent avoir préféré; mais il est encore nommé *Scriptum Summularum*, *Textus omnium Summularum*, *Textus septem tractatuum*, etc., etc. M. Daunou (*Hist. littér.*, t. XIX, p. 330) ne l'a pas distingué d'un autre ouvrage de Pierre d'Espagne, dont les éditions sont aussi très-nombreuses; nous appellerons celui-ci, avec la plupart des éditeurs, *Tractatus parvorum logicalium*. La mention la plus sommaire de toutes les éditions de ces deux opuscules occuperait ici beaucoup trop d'espace. Nous renvoyons les curieux au *Répertoire biographique* de Louis Hain. Il ne faut pas rechercher dans la logique de Pierre d'Espagne des propositions nouvelles, des explications originales; il explique peu de chose, et ne propose rien de nouveau.

Consultez : Ch. Thurot, *de la Logique de Pierre d'Espagne*; extrait de la *Revue Archéologique*.

B. H.

PIERRE DE MANTOUE, docteur fameux du XVᵉ siècle, est aujourd'hui tout à fait oublié. Vainement nous demandons à Fabricius et à Tiraboschi quelques détails sur sa vie; ils n'ont rien appris à cet égard. Au moins nous est-il permis de parler de ses œuvres. Il reste de ce philosophe quelques petits traités appartenant tous à la logique, qui ont été réunis et imprimés, pour la première fois, à Pavie, in-f°, en 1483, par les soins de Francesco de Bobio. Cette édition est mentionnée dans le *Répertoire* de Hain. Nous en avons une autre sous les yeux, dont voici l'*incipit* : « Viri Præclarissimi ac subtilissimi logici magistri, Petri Mantuani, Logica incipit feliciter. » Revue et corrigée par Giovanni-Maria Mapello, de Vicence, cette édition sortit, en 1492, des presses de Bonetus Locatellus; elle est in-4, à deux colonnes. Des traités sommaires dont l'ensemble forme la *Logique* de Pierre de Mantoue, le moins bref et le plus intéressant a pour titre *de Instanti*. Il fut l'objet d'une réfutation assez étendue, qui est jointe à l'édition de 1492: *Illustris philosophi ac medici Apollinaris Offredi, Cremonensis, de primo et ultimo Instanti, adversus Petrum Mantuanum*.

B. H.

PIERRE DE SAINT-JOSEPH, religieux bernardin, doit être placé dans un rang assez honorable parmi les docteurs du XVIIᵉ siècle. Il nous a laissé deux traités qui ont la philosophie pour objet. Le premier est intitulé *Idea philosophiæ universalis, seu Metaphysica et idea philosophiæ naturalis, seu Physica*, 2 vol. in-12, Paris, Josse, 1654. Le titre du second est : *Summula philosophiæ in quatuor partes distincta*, in-12, Paris, Muguet, 1662. Nous ne trouvons pas dans ces ouvrages de propositions ou de solutions nouvelles. Pierre de Saint-Joseph ne prétendit pas à la renommée d'un chef d'école; il se contenta d'interpréter simplement les formules traditionnelles. Les bernardins s'étant déclarés, dès le XIIIᵉ siècle, pour saint Thomas contre Duns-Scot, notre docteur proteste énergiquement, avec tous les thomistes, contre la thèse de l'universel *a parte rei*. Nous remarquons, cependant, qu'il hésite à reconnaître toutes les conséquences de cette protestation. Le principal mérite de ses écrits est une grande clarté. Il est vrai que ce mérite est commun à la plupart des ouvrages élémentaires de l'école française. Il faut les comparer aux ouvrages de même volume qu'ont produits en si grand nombre les disciples de Wolf : cette comparaison fera bientôt voir combien l'esprit français est supérieur à tous les autres par sa méthode et par sa discipline.

B. H.

PINI, et non pas PINO, comme écrivent quelques historiens de la philosophie (Hermenegild), naturaliste et philosophe, naquit à Milan en 1741, et entra de bonne heure dans la congrégation des barnabites, vouée en Italie à l'éducation de la jeunesse. Doué d'un esprit très-facile et animé d'un vif désir de savoir, il fit marcher de front dans ses études la théologie, la métaphysique, les mathématiques, la mécanique, l'architecture, les sciences naturelles. Nommé par le gouvernement autrichien professeur de chimie et de minéralogie au collége de Saint-Alexandre, à Milan, il rendit de grands services à cette dernière branche des connaissances humaines. Le gouvernement français le combla de dignités et d'honneurs. Après avoir été membre de l'Institut italien, de la Société des sciences, du conseil des ministres et l'un des trois inspecteurs généraux de l'instruction publique, il mourut à Milan, le 3 janvier 1825. Nous ne parlerons pas des nombreux écrits que Pini a publiés sur les sciences naturelles. Nous nous contenterons de faire remarquer que le théologien s'y montre souvent à

[illegible] du [illegible]. Ainsi, en géologie, tandis que [illegible] expliquait tous les phénomènes par [illegible] du feu, il donna la préférence à [illegible] l'eau, par ce seul motif, que la *Genèse* nous montre *l'esprit de Dieu flottant sur la surface des eaux*. Le seul ouvrage dont nous ayons à nous occuper ici, et qui fit un certain bruit au moment où il parut, a pour titre *Protologia analysim scientiæ sistens ratione prima [illegible]*, 3 vol. in-8, Milan, 1803. C'est tout à la fois un traité de logique et de métaphysique, dirigé contre la philosophie régnante, ou ce qu'on appelait alors l'idéologie, mais où la théologie ne tient pas moins de place que la philosophie. On y voit poindre quelques-unes des opinions que de Maistre et de Bonald développèrent plus tard, entre autres la fameuse théorie de la révélation divine de la parole. L'auteur se propose de rechercher le premier principe des sciences, et de fonder par ce moyen une science unique, universelle, dans laquelle on puisse faire rentrer toutes les autres. Ce principe, il le trouve dans la nature divine, considérée comme la source de la raison humaine, et nous offrant pour caractère l'unité avec la pluralité de personnes. En effet, il démontre que la raison, dans l'homme, est distincte des sens, qu'elle est une et identique dans tous les actes de la pensée, et que, malgré cette unité, nous sommes tout à la fois le sujet, l'objet de l'intelligence et l'esprit intelligent qui [illegible] en Dieu. Toute lumière et toute vérité venant [illegible] de Dieu, et la nature divine, c'est-à-dire le dogme de la Trinité, se réfléchit nécessairement dans tous les objets que nous connaissons, devient la base de toutes les sciences, sans excepter la morale. Cette idée, développée avec talent, aurait pu donner lieu à un livre plein d'intérêt et commencer une réaction salutaire contre l'école de Condillac; mais Pini, outre le tort qu'il a eu d'écrire en latin, est un esprit confus, bizarre, qui semble fuir la clarté et qui prend la recherche pour l'élégance. Son ami et son collègue, M. Rovida, lui a consacré une notice biographique sous ce titre : *Elogio biografico e breve analysi delle opere di Ermenegildo Pini*, in-8, Milan, 1832.

PITTACUS, voy. les sept SAGES.

PLACCIUS (Vincent), [illegible] la philosophie morale avec quelque indépendance en Allemagne. Après avoir fait ses études à Helmstædt, à Leipzig, à Padoue, il enseigna la philosophie à Hambourg, sa ville natale, où il [illegible] vers la fin du XVII[e] siècle.

On lui doit un grand nombre d'ouvrages d'histoire, de législation, de philologie. Dans [illegible] écrits il se propose pour principal objet la réforme des études, selon lui [illegible] mais non achevée par Vives et Bacon. En [illegible] système de Descartes; en morale, sans prétendre abandonner tout à fait Aristote, régnant encore dans les écoles allemandes, il suivit une sorte [illegible].

[illegible] le plus distingué [illegible] la morale est intitulé *de Morali [illegible]*, [illegible] 1677. Il le présente comme le complément du VII[e] livre du *de Dignitate et augmentis scientiarum*; mais c'est une réfutation, plutôt qu'un commentaire de Bacon. Ainsi, Placcius blâme d'abord le philosophe anglais d'avoir divisé la morale en *exemplaire* et en *géorgique*; il veut substituer une division correspondante, non pas aux travaux d'agriculture, mais à ceux de la médecine et de l'hygiène. Il combat aussi Bacon pour avoir rap[illegible] le bien souverain : c'est [illegible] cuper. Il trouve trop subtile et peu utile la division du *bien personnel* [illegible] en bien *actif* et bien *passif*; comme celle du bien *passif* en bien *conservatif* et bien *perfectif*. Une partie très-intéressante de ce livre est intitulée *la Thérapeutique morale* (p. 343-362). Une autre section fort instructive présente un abrégé de l'histoire de la morale (p. 19-84), qui paraît avoir servi à Puffendorf et à Barbeyrac.

Placcius distingue avec sagacité, avec clarté, la *morale* d'avec le *droit naturel*, dans un ouvrage intitulé *Accessiones ethicæ, juris naturalis et rhetoricæ*. Dans une autre production, *de Fructu philosophiæ moralis præcipuo*, il tenta, non-seulement de concilier la morale naturelle avec la morale religieuse, mais de prouver la nécessité de la révélation au moyen des imperfections de la philosophie morale. Il ne faut pas oublier, non plus, l'ingénieux parallèle tracé par Placcius entre ce qu'il appelle la *république* de Platon et d'Aristote, et celle de Morus, de Campanella et de Bacon. C. Bs.

PLACE (Pierre de La), jurisconsulte et historien, mérite ici, comme moraliste, un rapide souvenir. Né vers 1520, à Angoulême, d'une famille ancienne, élevé à Poitiers et à Paris, La Place remplit, sous Henri II, la charge de président de la cour des aides. Ayant embrassé la doctrine de Calvin, son ancien condisciple à Poitiers, il fut obligé de s'enfuir plusieurs fois de Paris, et eut le malheur d'y être rentré le jour de la Saint-Barthélemy. Il fut assassiné dans la rue de la Verrerie, à l'âge de 52 ans. Il n'avait pas seulement joui de l'estime de François I[er], de Henri II, de Charles IX, mais des respects de tous les magistrats de France, et particulièrement de l'amitié du chancelier de L'Hospital. — Trois de ses ouvrages touchent par plusieurs points à la philosophie morale ainsi que Bayle l'a fait voir. Ce sont : *Traité de la vocation et manière de vivre à laquelle chacun est appelé*, in-4, Paris, 1561, écrit consacré à l'instruction et à l'éducation de l'enfance, appuyé sur les lumières du bon sens et sur l'expérience des anciens, autant que sur une étude réfléchie de l'Écriture sainte; — *Traité du droict usage de la philosophie morale avec la doctrine chrestienne*, in-8, Paris, 1562; — *Traité de l'excellence de l'homme chrétien*, publié peu de semaines avant le massacre du 27 août 1572. C'est dans le *Traité du droict usage* que La Place expose le mieux ses vues philosophiques; ces vues, qu'il était si fier de partager avec L'Hospital, ne sont autre chose qu'une alliance entre la morale d'Aristote et celle de l'Évangile. La philosophie morale, il la définit *une explication de la loi de nature* (p. 5). Aussi repousse-t-il l'opinion de ceux qui, dit-il, *foulent aux pieds* les systèmes des anciens philosophes, *comme chose frivole et de nulle valeur*. L'*Éthique* d'Aristote lui semble identique aux leçons de Platon et de Socrate : elle constitue « ces leçons mêmes, réduites en un corps entier par un grand artifice. » De là vient qu'il fait consister la vertu *dans la médiocrité*. *Rien par excès*, dit-il. D'autres fois, sur les traces d'Aristote encore, il nomme la vertu *une habitude, laquelle incline à faire selon la droite raison*. Ce qui le mène de là au christianisme, c'est la réflexion que la volonté de l'homme n'est pas toujours assez forte pour faire le bien que sa raison voit et que son cœur désire. La coopération divine vient alors suppléer à l'insuffisance naturelle des hommes. Il est curieux de remarquer combien ce système ressemble à celui que Mélanchthon fit régner dans les écoles [illegible] du Nord. C. Bs.

PLACETTE (Jean de La), né en 1639, à Pontac, en Béarn, [illegible], après la révocation de

l'édit de Nantes, à Copenhague, en qualité de pasteur français, mourut à Utrecht, le 28 avril 1718. Ce maître d'Abbadie eut, au XVIIe siècle, une réputation extraordinaire qui le fit surnommer le *Nicole* des protestants. Il publia, en effet, un très-grand nombre de traités de morale, analogues à ceux du candide janséniste. Le style de La Placette est simple, facile, plus clair qu'élégant, mais d'une clarté qui dégénère parfois en diffusion. L'ordre, la méthode, une exactitude parfois trop scrupuleuse, sont les qualités qui distinguent ses raisonnements. On regrette que le soin de la popularité dans l'expression l'ait empêché d'approfondir ou d'étendre certaines de ses idées. Quant aux règles et aux préceptes qu'il donne, ils annoncent un esprit juste et sage, modéré et ferme, également éloigné de l'austérité des rigoristes et du relâchement des casuistes. Ne citons que le traité *de l'Orgueil*, celui *de la Conscience*, celui *du Serment*, celui *de l'Aumône*. Le plus intéressant de ces essais, c'est un recueil en quatre volumes, intitulé *Nouveaux Essais de morale*.— Voy. le Père Niceron, au tome II de ses *Mémoires des hommes illustres*. C. Bs.

PLATNER (Ernest), né à Leipzig, en 1744, et mort dans cette ville, professeur de physiologie et de philosophie, célèbre en son temps, comme tel, mérite encore aujourd'hui un souvenir dans l'histoire de la pensée allemande.

Quoiqu'il fût de vingt années plus jeune que Kant, il ne se laissa pas entraîner sur les pas de ce penseur illustre. Formé à l'école de Wolf et de Leibniz, il demeura fidèle à l'esprit de leur philosophie, dont il reproduisit avec une certaine indépendance les idées principales, les appuyant parfois de considérations nouvelles. Il était d'ailleurs très-versé dans l'histoire des systèmes, ce qui le disposait à une sorte de scepticisme, assez semblable à celui de Kant, quant à la prétention de tout expliquer et de tout démontrer. Très-savant en physiologie et observateur plein de sagacité, il a surtout du mérite comme psychologue et comme moraliste.

Le principal ouvrage de Platner a pour titre : *Aphorismes philosophiques* (Leipzig, 1776 ; nouvelle édit., 1793-1800, 2 vol. in-8). C'est un précis encyclopédique des sciences philosophiques, qui servait de texte à l'enseignement de l'auteur. Il peut être instructif de voir quelle marche suivait à cette époque, avant que se fût accomplie la révolution commencée par Kant, un des professeurs de philosophie les plus renommés de l'Allemagne.

Quelques pages d'introduction sont consacrées à la définition et à la division de la philosophie. Si les hommes ne se livrent pas plus ordinairement à des méditations sur le système du monde, et sur leurs rapports avec lui, c'est parce qu'ils ne naissent pas avec une pleine conscience d'eux-mêmes, et qu'ils s'habituent insensiblement aux merveilles qui les environnent. Si l'homme arrivait à l'existence dans un état de parfaite maturité de corps et d'esprit, la question de l'origine du monde et celle de sa propre destinée auraient pour lui un attrait irrésistible. La réflexion sur l'univers, sur la vie et la mort constitue l'esprit philosophique. Des recherches suivies et méthodiques sur ces grandes questions, sous l'empire des idées souveraines et des principes de la raison pure, sont l'objet de la métaphysique, de la philosophie proprement dite.

La métaphysique suppose nécessairement la logique, l'examen critique de la faculté de connaître, logique supérieure, dont l'objet est de rechercher si l'homme est capable de reconnaître la vérité, si l'intelligence humaine est une juste mesure de la réalité.

Après la métaphysique, la réflexion se porte naturellement sur la destination de la vie présente et sur les moyens de nous procurer la félicité de concourir à celle d'autrui; ces recherches donnent lieu à la philosophie morale. En conséquence, la science philosophique se divise en deux parties : la philosophie *théorique*, qui comprend la *logique* et la *métaphysique*, et la philosophie *pratique*.

La logique est divisée en trois chapitres, qui traitent, le premier, de la nature de l'âme ; le second, de la faculté de connaître, au moyen des sens ; le troisième, de la raison, comme faculté supérieure de la connaissance.

Le premier chapitre est une sorte de psychologie, selon les principes de Leibniz. L'âme est active ; elle est donc une force, par conséquent un être individuel, c'est-à-dire une substance. La conscience est d'abord le sentiment de l'existence : l'âme sent qu'elle est active, elle se distingue elle-même de ses produits, et distingue ses idées les unes des autres. Elle est ensuite le sentiment de la personnalité : l'une sait ce qu'elle est ; elle se distingue de son corps, et a conscience de ce qu'elle pense et de ce qu'elle veut par elle-même, ainsi que du lieu et du temps où elle existe. L'âme est une force pensante, toujours et essentiellement pensante ; cette force est le principe de toute son activité, de la connaissance, du sentiment, de la volonté. La raison n'appartient qu'à l'homme, et c'est par elle que le moindre mouvement de l'âme est quelque chose d'humain. Elle suppose le jugement; mais elle est plus qu'une simple faculté logique. Ici l'auteur fait la critique du sensualisme, et lui oppose le système des idées et des principes *a priori*, qui sont l'essence de la raison pure, et qui se distinguent essentiellement des idées générales et des inductions fondées sur l'expérience. Les idées et les principes purs ne se développent qu'à l'occasion des idées sensibles ; toutes les vérités nécessaires dérivent de cette source, et leur ensemble constitue la raison.

Le corps est pour l'âme un organe nécessaire, et forme avec elle l'être humain ; mais il n'en est pas l'organe essentiel, et c'est par celui-ci qu'elle est immortelle.

Il y a deux espèces d'idées sensibles : les unes accompagnées du sentiment de la présence de tout objet, les autres présentes à l'esprit en l'absence des choses. De là, la division du second chapitre en deux sections, dont l'une traite de la sensibilité, et l'autre de l'imagination et de la mémoire.

Faisant l'histoire de la représentation sensible, l'auteur distingue entre l'impression externe, effet immédiat de l'action des objets, l'impression interne qui a lieu dans le cerveau, siége de l'âme, et la perception au moyen de l'*attention*. Celle-ci est plus ou moins forte et soutenue, selon que les impressions sont elles-mêmes plus frappantes, plus nouvelles, plus extraordinaires. Comment ensuite la sensation devient représentation, idée, cela est inexplicable. L'impression interne n'est qu'une modification opérée par une cause extérieure dans le système nerveux. Comment devient-elle idée ? La science n'a, sur ce point, que des peut-être, des conjectures. L'hypothèse de l'harmonie préétablie ne lève pas toutes les difficultés. Comment sont possibles, dans un être incorporel, des idées de choses matérielles ? A cela, on peut répondre que l'idée d'une chose corporelle n'est pas un corps ou son image, mais le produit d'une ac-

tion par laquelle l'âme produit l'idée de cette chose, et en a conscience comme d'un objet extérieur. Toute idée sensible suppose dans le sujet le sentiment de sa propre existence, celui de la présence d'un objet correspondant et la comparaison de l'idée avec d'autres idées présentes à la mémoire.

A la suite de cette théorie des idées sont exposées les règles de la critique logique et de l'observation. Les représentations sensibles ne nous font connaître que l'existence des choses et leurs rapports à nous. Elles peuvent donner lieu à des illusions qu'il importe de prévenir par une bonne méthode d'expérimentation. Le but prochain de l'observation est de voir à quel genre appartient un individu ou un phénomène, au moyen de l'analyse de ses parties, de ses qualités, de ses effets et de ses rapports, qui en constituent ensemble le caractère. Ceux-ci sont ou *théoriques* ou *empiriques*, selon qu'ils sont attribués à une chose en vertu du genre auquel elle est rapportée, ou d'après l'expérience actuelle.

Outre cette observation analytique, il y a l'observation *philosophique*, qui s'applique à saisir partout le nouveau, l'extraordinaire, l'essentiel, la cause, le général, les différences dans les choses semblables, les similitudes dans les choses différentes, et l'observation *pratique*, qui distingue entre les circonstances les plus identiques, en apparence ; qui saisit partout ce qu'il y a de plus individuel dans un cas présent, de plus pressant dans un moment donné ; qui apprécie nettement l'effet des moyens à employer, et qui, se traduisant en action, est lente à se décider et résolue dans l'exécution.

Traitant ensuite des idées qui existent dans l'esprit, indépendamment de la présence actuelle de leurs objets, l'auteur se demande où et comment sont conservées les idées ? Quelles sont les conditions d'une bonne mémoire ? Dans quelles circonstances les idées se reproduisent-elles, et par quels rapports sont-elles liées entre elles ? Comment opère l'imagination ? A propos de cette dernière, il caractérise les différents genres d'enthousiasme et de fanatisme ; l'engouement philosophique n'est pas oublié.

Le chapitre III de la *Logique* est consacré à la théorie de la raison. Il faut distinguer entre ses produits et son essence : ses produits sont les notions abstraites et générales, le langage, le jugement et le raisonnement, les conjectures, la conviction et le doute. Son essence est, d'une part, le système des lois éternelles de la vérité, et, d'autre part, son activité sous l'empire des idées et des principes *a priori*. Dans une bonne réfutation du scepticisme absolu, l'auteur admet, dans une certaine mesure, l'idéalisme subjectif de Kant, mais il soutient que, bien que nos jugements d'expérience n'expriment l'essence des objets que par rapport à nous, néanmoins la connaissance humaine est vraie, d'abord en ce qu'elle représente les rapports véritables des choses à l'homme, et ensuite en ce qu'elle repose sur des idées et des principes rationnels qui sont absolus et de toute vérité.

Quelques paragraphes servent de transition de la logique supérieure à la *Métaphysique*. La philosophie proprement dite est fondée sur les idées de la raison pure, qui sont supérieures à toute illusion sensible ou psychologique. Elles sont l'expression du *possible* et du *nécessaire*, et l'objet de la métaphysique est précisément de rechercher, non ce qu'est la réalité selon l'expérience, mais ce qui est possible et nécessaire selon la raison pure. Le possible est ce qui peut se concevoir sans contradiction logique, et le nécessaire ce qui ne peut pas n'être pas pensé comme tel sans que cela implique contradiction. Or, le contradictoire étant impossible, et l'impossible ne pouvant être conçu, il s'ensuit que tout ce qui est possible est nécessaire. Les principes de la méthode philosophique sont le principe de la *contradiction*, celui de la *raison suffisante* et celui de la *conséquence nécessaire*. Il n'y a pas de chose possible ou de notion qui n'ait sa raison, par laquelle elle est déterminée, et qui ne soit la raison d'une autre. La raison humaine est la mesure de la vérité ; ce qu'elle ne comprend pas est impossible. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans les choses réelles ne tient pas à la faiblesse de la raison, mais à l'insuffisance de la connaissance physique et historique.

La *Métaphysique* est divisée en trois chapitres, qui traitent, le premier, de l'essence interne du monde et du fondement vrai de nos idées des choses réelles ; le second, de la liaison des êtres simples dans ce système universel ; le troisième, de la perfection du monde et de l'existence du mal.

Quelle est la véritable essence du monde, et quel est le fondement possible de nos idées des choses réelles ? Je sens que je suis parce que je me sais actif ; en tant que je me sens passif et déterminé par autre chose que moi, j'ai la conscience de l'existence d'un monde réel hors de moi. Exister c'est donc agir ; ce qui existe agit et ce qui n'agit point n'existe pas. *Existentia est actus essendi.* Rien de plus légitime que de douter que le monde soit tel qu'il nous apparaît selon le sens commun. L'auteur passe en revue les divers systèmes qui ont été proposés sur l'essence des choses, et se prononce sur la monadologie de Leibniz. Selon le système de Hume, il n'y a pas de substances réelles, mais seulement des accidents, parce que, si l'on fait abstraction de ceux-ci, il ne reste plus rien, tandis que, selon la raison, une substance est un être permanent, subsistant en soi, une force dont les accidents sont les modes d'action et d'existence. L'univers est un système de substances dont l'activité combinée produit le monde physique et le monde moral. Selon le *matérialisme*, ou l'homme est une pure machine, ou l'âme qui l'anime est matérielle, ce qui revient à dire que la matière composée peut penser ; chose impossible, parce que toute pensée est comparaison. Le *dualisme*, celui de Descartes par exemple, qui n'admet d'autres êtres simples que les êtres spirituels et compose la matière d'êtres étendus eux-mêmes, ne peut pas se maintenir non plus. Les principes de la matière sont des substances absolument simples. L'idée de l'espace n'a rien de réel, et n'est qu'un produit de l'imagination. La critique du dualisme a conduit au système de Spinoza, qui repose sur une idée fausse de la substance et qui révolte le sentiment de notre personnalité. D'autres penseurs, pour échapper aux difficultés du dualisme, se sont réfugiés dans l'*idéalisme*, qui nie la réalité du monde matériel. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont invincibles comme critique du dualisme, mais la conclusion qu'il en tire n'est pas admissible. Ces mêmes raisons ont conduit Leibniz à un tout autre résultat : la monadologie résout toutes les difficultés. Cette partie de l'ouvrage de Platner est d'un grand prix.

Dans le second chapitre, qui traite de la liaison des êtres simples, d'où résulte l'ordre universel, l'auteur expose les trois systèmes qui ont été imaginés à ce sujet : celui de l'*influence physique*, qui admet entre les substances un lien de causalité réciproque, l'*occasionalisme*, et le système de l'*harmonie préétablie*. Platner pro-

pose un moyen terme qui tend à conserver à chaque être sa nature, sa force propre, et à reconnaître néanmoins entre les substances diverses une action réciproque, d'où résulte l'harmonie universelle, prédéterminée par l'action providentielle, qui peut se concilier parfaitement avec la liberté des êtres doués de raison.

Le troisième chapitre de la *Métaphysique* est un essai de théodicée dans le sens de Leibniz. La perfection éclate partout dans le monde. Le théisme seul peut l'expliquer. L'athéisme est absurde, parce qu'il nie les causes finales, les idées qui ont évidemment présidé à la création de l'univers. Il fait violence à la raison en faisant naître tous les mouvements et tous les phénomènes du hasard, de la nécessité, et l'organisation et l'intelligence de la nature inorganique et inintelligente. Mais comment concilier le mal avec la perfection et avec la félicité, qui sont la fin de la Providence? Le mal n'est qu'une exception. D'ailleurs l'idée de Dieu étant donnée, il s'ensuit que l'univers actuel est le meilleur possible, et le sentiment ni l'expérience ne peuvent rien contre cette déduction *a priori*. La sagesse divine est en même temps bonté et sainteté. Elle ne peut vouloir que la félicité des êtres animés, et la félicité par la vertu pour les créatures raisonnables. — L'âme étant une substance simple, est par là même ontologiquement impérissable. L'immortalité personnelle n'en résulte pas nécessairement, mais elle est physiquement possible, et moralement probable : elle est surtout garantie par la sagesse et la justice de Dieu.

La seconde partie des *Aphorismes* est consacrée à la philosophie morale. Nous devons nous borner à en indiquer la marche et l'esprit général. Elle est divisée en quatre chapitres, dont le premier traite de la *destination morale de l'homme*, le second des *facultés morales*, le troisième de la *volonté et de la liberté*, le quatrième, enfin, des *caractères moraux*.

L'homme est destiné à être heureux, mais la vie présente n'est heureuse qu'autant qu'elle rend digne et capable de la félicité dans la vie à venir. Il y a cette harmonie entre les deux existences, que nulle jouissance qui n'est pas contraire à la destination de la vie actuelle, n'est contraire à celle de la vie future. La fin de l'une et de l'autre est la perfection.

Les facultés morales sont la raison morale, le sentiment moral, la sympathie, la sociabilité et la liberté.

La raison morale est la conscience des perfections divines et des desseins de la Providence quant à notre destination, la conviction qu'il n'y a de dignité et de félicité pour l'homme que dans sa ressemblance morale avec Dieu. Le sentiment moral, c'est la faculté de distinguer entre le bien et le mal sous l'empire des idées morales innées, qui, selon Platon, ne sont autre chose que les idées de la raison appliquées aux objets de la moralité. En traitant de la sociabilité, il discute les opinions de Hobbes et de Rousseau sur ce sujet. Il se prononce, quant au commencement de l'espèce humaine, pour l'hypothèse de l'origine *historique* ou par création, et les pages qu'il a consacrées à cette grave question sont très-curieuses et bonnes à consulter.

Le troisième chapitre, dans lequel il essaye de concilier le déterminisme universel avec le sentiment de la liberté, est suivi d'une dissertation sur les *tempéraments moraux*, qui s'expliquent par la diversité des rapports où se trouvent dans un sujet la nature intellectuelle et la nature animale. Ils sont de quatre genres : le tempérament *attique*, où prédomine l'esprit ; le *scythique*, où l'emporte l'animalité ; le *romain*, où les deux natures sont également fortes, et le *phrygien*, où elles sont également faibles.

Le dernier chapitre, celui des *caractères moraux*, a surtout été fort remarqué, et a fait principalement la fortune littéraire du livre. Nous le recommandons encore aux moralistes et aux psychologues. Outre les *Aphorismes philosophiques*, Platner a encore publié les ouvrages suivants : *Anthropologie à l'usage des médecins et des philosophes*, Leipzig, 1772, in-8 ; — *Nouvelle anthropologie*, inachevée, Leipzig, 1790, t. I, in-8 ; — *Entretiens sur l'athéisme*, Leipzig, 1795, in-8 ; — *Quæstiones physiologicæ*, et de nombreux programmes concernant la médecine légale, publiés par le docteur Chonrant, à Leipzig, en 1824. Le fils de Platner a publié une notice sur son père dans le *Journal littéraire d'Iéna*, 1819, n° 38. J. W.

PLATON naquit à Athènes ou dans l'île d'Égine la troisième année de la LXXXVIIe olympiade (430-429), et mourut la première année de la CVIII^e olympiade (347). Sa vie embrasse donc une période de plus de quatre-vingts ans, qui correspond à l'époque la plus malheureuse de l'histoire d'Athènes. Platon vit les désastres de la guerre du Péloponnèse, la prise d'Athènes par Lysandre, la domination des démagogues ou des tyrans, la corruption des mœurs républicaines, l'agrandissement menaçant de l'empire macédonien, et mourut avec le pressentiment de l'esclavage et de la ruine prochaine de sa patrie. Sa jeunesse ne fut pas d'abord consacrée aux études philosophiques, mais aux arts et à la poésie. Ce fut Socrate qui lui révéla sa vocation véritable. Platon avait vingt ans lorsqu'il s'attacha à Socrate ; il lui fut fidèle jusqu'au dernier jour, c'est-à-dire pendant dix années. Avant d'avoir connu Socrate, il avait suivi les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite. A l'école de Socrate, il dut connaître Euclide, disciple de Parménide d'Élée, et Simmias, élève du pythagoricien Philolaüs. Malgré sa préférence pour Socrate, toutes les doctrines le trouvaient attentif et excitaient son intérêt. Lui-même, avant la mort de Socrate, donna carrière à son inspiration personnelle. Il paraît qu'il écrivit *le Lysis* à cette époque ; quelques critiques pensent de même, mais peut-être à tort, pour *le Protagoras* et *le Phèdre*. Socrate étant mort, Platon dut fuir Athènes, et se retira à Mégare, où le même Euclide, qui avait étudié auprès de Parménide et de Socrate, fondait une école nouvelle. De là, il passa à Cyrène, où il fréquenta Théodore le mathématicien ; et enfin en Italie et en Sicile : il alla trois fois à la cour de Denys l'Ancien, et deux fois à celle de Denys le Jeune. On peut consulter, à ce sujet, la septième des lettres qui lui sont attribuées, et la *Vie de Dion*, par Plutarque. Le premier voyage de Platon est de l'année 389, selon le calcul des chronologistes ; le second, de 364, et le troisième de 361 (voy. Barthélemy, *Voyage d'Anacharsis*, notes XLVI et CXXIII). C'est dans l'intervalle du premier au second voyage en Sicile qu'il faut placer la fondation de l'Académie, vers 380. On ne peut guère ajouter foi aux pérégrinations que la légende prête à Platon, en Orient et jusque dans l'Inde ; le voyage en Egypte seul, quoique dénué de preuves, n'est pas sans vraisemblance. Platon passa les dernières années de sa vie à l'Académie, livré à l'enseignement et à la composition de ses chefs-d'œuvre ; il y mourut, nous l'avons dit, à l'âge de quatre-vingt-deux ou trois ans.

Les dialogues de Platon, par un singulier bonheur, nous sont tous parvenus. Il est difficile

d'en donner une classification rigoureuse. On l'a dit, et chacun des grands dialogues de Platon est presque une philosophie complète. Le même dialogue peut se ramener avec une égale facilité à des points de vue très-différents ; les plus opposés ont de nombreux points de contact. On pourra cependant les ranger, pour la commodité de l'esprit, dans les catégories suivantes :

1° Dialogues métaphysiques et dialectiques : *l'Eutydème, ou de la Sophistique; Théétète, ou de la Science; Cratyle, ou de la Propriété des noms ; le Sophiste, ou de l'Être; Parménide, ou de l'Un; Timée, ou de la Nature.* — 2° Dialogues moraux et politiques : *Le Premier Alcibiade, ou de la Nature humaine; Philèbe, ou du Plaisir; Ménon, ou de la Vertu; Protagoras, ou les Sophistes; Eutyphron, ou le Saint; Criton, ou le Devoir d'un citoyen; Apologie de Socrate; Phédon, ou de l'Immortalité de l'âme; Lysis, ou de l'Amitié; Charmide, ou de la Sagesse; Lachès, ou du Courage; le Politique, ou de la Royauté; la République, ou de la Justice; les Lois.* — 3° Dialogues esthétiques : *Le Banquet, ou de l'Amour; Phèdre, ou de la Beauté; Gorgias, ou de la Rhétorique; Hippias, ou du Beau; Ménexène, ou de l'Oraison funèbre; Ion, ou de la Poésie.* Nous négligeons les dialogues, ou de nulle importance, ou certainement inauthentiques.

Il est vrai de dire, en effet, que parmi les dialogues attribués à Platon, quelques-uns ne sont pas de sa main ; les anciens eux-mêmes en convenaient, malgré le peu de sévérité de leur critique ; mais l'érudition moderne a essayé, dans ces derniers temps, de resserrer bien davantage le domaine propre de Platon. C'est en Allemagne qu'ont eu lieu ces tentatives. Trois écrivains, trois savants éminents, ont pris à cœur ce problème de l'authenticité des dialogues de Platon, et ont poussé aussi loin que possible les scrupules et le scepticisme : Schleiermacher (*Introduction à la traduction de Platon*), Ast (*Vie et écrits de Platon*) et Socher (*Sur les écrits de Platon*). Nous résumerons rapidement les résultats de ces recherches.

Il faut d'abord mettre hors de cause les dialogues unanimement acceptés ou unanimement rejetés. Les premiers sont : *la République, le Timée, le Phédon, le Banquet, le Phèdre, le Gorgias, le Protagoras.* A ces dialogues d'une authenticité certaine, on peut ajouter *le Philèbe, le Théétète* et *le Cratyle*, dont l'authenticité, selon Socher, a le plus haut degré possible de vraisemblance. En opposition à ces dialogues admis par tous les critiques, on peut également mettre hors de cause, par une raison contraire : *l'Epinomis, Démodocus, Sisyphe, Erixias, Axiochus, Hipparque, Minos* (admis toutefois par Bœck), *Clitophon, le Deuxième Alcibiade, les Rivaux,* les *Dialogues sur la* [illegible], les *Épigrammes*, les *Définitions*, le *Testament*, les *Lettres* (sauf la septième, dont Bœck soutient l'authenticité).

Entre ces deux extrêmes se placent divers dialogues d'une plus ou moins grande importance, rejetés, pour des raisons diverses, par l'un ou par l'autre de nos trois critiques. *Le Premier Alcibiade* et le *Théagès* sont [illegible] nissent contre eux le plus d'opposition. Schleiermacher et Ast [illegible] considère comme vraisemblablement authentiques. Ritter, en général plus réservé, les exclut cependant. Cette exclusion est importante pour *le Premier Alcibiade*, auquel les anciens accordaient une si grande valeur, que les meilleurs critiques de l'école d'Alexandrie, Proclus, Olympiodore, Damascius, lui ont consacré des commentaires. De plus, tout en reconnaissant que quelques-unes des formules de *l'Alcibiade* ne sont pas habituelles à Platon, il faut dire que le fond du dialogue, quoi qu'en dise Ritter, est profondément platonicien ; que l'indépendance et la personnalité de l'âme y sont fortement établies; enfin, que *l'Alcibiade* peut être considéré comme l'introduction du *Phédon*. Les dialogues rejetés à moitié par Schleiermacher, et tout à fait par Ast, sont : *l'Apologie, le Criton, le Grand* et *le petit Hippias, l'Ion* et *le Ménexène.* Selon Ast, on ne retrouve pas dans *le Criton* la manière habituelle de Platon, qui est de mêler l'idéal au réel; comme si la prosopopée des lois, dans *le Criton*, n'avait rien d'idéal, c'est-à-dire de poétique; comme si d'ailleurs Platon n'avait pas pu varier une fois sa manière, et déconcerter, par la richesse de ses formes, l'étroite admiration de ses critiques? Schleiermacher suppose, de son côté, que *le Criton* est un entretien réel dont Platon n'a été que le rédacteur. N'en peut-on pas dire autant de *l'Eutyphron*, du *Phédon?*

Passons sur ces différents dialogues, pour arriver à ceux de plus grande importance que Ast a pris seul la responsabilité de rejeter : ce sont *l'Eutyphron, l'Eutydème, le Ménon* et *les Lois.* Il faut, à vrai dire, un singulier courage d'érudit pour ôter à Platon le charmant dialogue de *l'Eutyphron; le Ménon*, si profondément platonicien, *les Lois*, enfin, qui, malgré leurs imperfections, couronnent admirablement les travaux politiques de Platon. Ast reproche à *l'Eutyphron* de terminer sans que l'auteur ait défini son objet, la sainteté, et de ne contenir aucune grande vérité spéculative. N'est-ce pas avoir bien mal compris *l'Eutyphron*, que de n'y avoir pas lu cette conclusion voilée, mais certaine, que la sainteté est absolue, qu'elle est indépendante de la volonté des dieux, et supérieure à leurs caprices? *L'Eutyphron* ruine par la base la mythologie païenne. N'est-ce pas, pour un dialogue si court, une vérité d'une assez grande conséquence? Quant à la forme négative et ironique de *l'Eutyphron*, c'est faire preuve d'un sentiment bien peu platonicien que d'y voir un témoignage d'inauthenticité.

Ast rejette *le Ménon* comme *l'Eutydème*. Comment croire, selon lui, que Platon a pu définir la vertu une opinion droite (ὀρθὴ δόξα), c'est-à-dire un principe sans raison, une inspiration aveugle, semblable à celle des poëtes, des devins et des politiques? Nous laisserons à Socher le soin de lui répondre : « *Le Ménon*, dit ce critique, se rattache aux autres dialogues authentiques de Platon : par le dogme de la préexistence et de l'éternité des âmes, au *Phèdre* et au *Phédon ;* par la distinction de la science et de l'opinion, au *Théétète;* par le jugement sur les grands hommes d'État d'Athènes, au *Gorgias;* par tout son contenu enfin, au *Protagoras.* » Il nous reste à citer l'opinion de Ast sur *les Lois;* elle n'est pas plus sérieuse. Il conteste d'abord le témoignage d'Aristote, qui est formel, puisqu'il consacre un chapitre entier de *la Politique* à la discussion des *Lois* de Platon. N'est-il pas puéril de prétendre qu'Aristote a pu être trompé comme tout le monde en attribuant à Platon l'ouvrage d'un de ses écoliers? En outre, selon Ast, l'ouvrage n'est pas platonicien. En effet, *les Lois* contredisent *la République. La République* est la politique vraie de Platon. *Les Lois* sont une corruption, une extension fausse des principes de *la République*. [illegible] est bien inférieure à celle des autres dialogues de Platon. Voilà les raisons de Ast contre l'authenticité des *Lois!* Mais quelle étrange critique que celle qui veut que Platon ait été absolument à l'abri des imperfections, des défaillances, des dé-

cadences du génie? D'ailleurs, *les Lois*, où la trace de la vieillesse est sensible, contiennent d'admirables morceaux. Nous citerons le troisième livre, le cinquième et le dixième. Quant aux contradictions prétendues, il est aisé de les lever : *la République* expose les principes d'un État parfait; *les Lois* développent les moyens d'appliquer ces principes et de réaliser cet État. Cette différence primitive explique toutes les autres.

La théorie de Socher, plus paradoxale encore que celle de Ast, est en un sens plus scientifique; il ne rejette pas arbitrairement et comme au hasard les dialogues de Platon qui ne lui conviennent pas; mais, frappé, comme tous les commentateurs impartiaux, de la difficulté de concilier la métaphysique du *Parménide* et du *Sophiste*, avec celle de *la République*, il a tranché le nœud d'une manière hardie, en contestant l'unité de main dans ces divers dialogues. Il a donc nié que *le Parménide* et *le Sophiste*, auquel il ajoute *le Politique* et *le Critias*, fussent de Platon. Quant à l'origine de ces dialogues, l'explication de Socher est ingénieuse. On sait qu'après la mort de Socrate, Platon se retira à Mégare avec Euclide, fondateur de l'école de Mégare. Il eut là de fréquents rapports avec les mégariques : il subit leur influence, et leur communiqua la sienne. On doit attribuer à cette influence réciproque, du côté de Platon, *le Théétète;* du côté des mégariques, *le Sophiste, le Politique* et *le Parménide.* Il faut convenir que si cette opinion de Socher avait le moindre fondement, elle serait d'une haute valeur. D'une part, elle débarrasserait ce que l'on peut appeler l'exégèse platonicienne, de la plus grande difficulté qu'elle rencontre : Platon, en effet, n'est difficile et obscur que dans *le Sophiste* et *le Parménide;* elle déterminerait, en la limitant, la vraie théorie de Platon. D'autre part, elle ferait, pour ainsi dire, jaillir une école nouvelle, sur laquelle nous n'avons ou nous ne croyons avoir que des renseignements épars, incohérents, et dont nous posséderions tout à coup trois monuments du premier ordre. Mais plus les conséquences de cette opinion sont importantes, plus il est nécessaire qu'elle ne repose pas sur le vide. Or, la théorie de Socher pèche par la base. Toute la question est dans la contradiction des doctrines du *Parménide* et de celles de *la République.* Mais il ne faut admettre cette contradiction que sous réserve : quand même l'obscurité des monuments ne nous permettrait pas d'en apercevoir la conciliation, faudrait-il conclure de notre impuissance à une contradiction réelle? Bien plus, cette conciliation n'est pas impossible, et, sous une différence de formes se fait sentir à un lecteur attentif une doctrine commune. D'ailleurs, des raisons bien fortes, quoique indirectes, renversent l'hypothèse de Socher. Comment l'école de Mégare qui aurait produit d'aussi grands monuments, a-t-elle pu entièrement disparaître? Comment cette école n'aurait-elle pas laissé de disciples empressés de rapporter à leurs maîtres leurs titres légitimes et de ne pas laisser augmenter à leurs dépens la gloire d'un génie rival? Comment l'homme supérieur qui aurait composé *le Parménide* et *le Sophiste* n'a-t-il pas laissé de nom? Rien ne s'explique dans cette hypothèse : elle est grandiose, mais elle est vide. En résumé, la faiblesse des critiques élevées contre l'authenticité des dialogues de Platon nous fait penser que sur cette question, le plus sûr est de s'en rapporter en général à la tradition; que l'autorité des anciens, d'Aristote surtout, doit être notre règle, et qu'il vaut mieux, sauf les exceptions universellement adoptées, faire à Platon la plus grande part possible. Les contradictions de certains dialogues n'ont rien qui doive étonner : un génie riche et actif comme celui de Platon a dû plus d'une fois modifier ses idées dans le cours d'une si longue carrière; la faiblesse et l'infériorité de quelques œuvres ne doit pas étonner davantage : car la perfection continue n'appartient point à la nature humaine.

Depuis que ces lignes ont été écrites, M. Grote, dans son livre de *Platon et les autres disciples de Socrate*, a repris la question et a soutenu fortement l'authenticité de tous les dialogues de Platon contenus dans le Catalogue de Thrasylle. Il est au contraire très-sceptique sur la chronologie. Voy. art. GROTE.

La seconde question que soulève la critique des écrits de Platon est la question du temps et de l'ordre dans lequel ils ont été composés. Il est difficile d'avancer sur ces deux points autre chose que des conjectures. Il faut prendre d'abord pour point d'appui les différentes époques de la vie de Platon. On peut aisément en discerner trois : la première s'étend jusqu'à la mort de Socrate (399); la seconde jusqu'à la fondation de l'Académie (vers 380); la troisième jusqu'à sa mort. Pour fixer d'abord quelques points d'une manière précise, nous considérons comme authentique la double tradition qui place la composition du *Lysis* avant la mort de Socrate, et celle des *Lois* tout à la fin de la vie de Platon. C'est donc à peu près entre ces deux termes qu'a lieu le développement des écrits platoniciens. Il est facile, en outre, de déterminer la date relative de plusieurs dialogues. Ainsi, il n'est pas douteux que *le Timée* n'ait suivi *la République*, que *le Politique* ne vienne après *le Sophiste* et *le Sophiste* après *le Théétète.* Les preuves sont dans les indications des dialogues eux-mêmes. Pour *la République*, il y a une grande vraisemblance qu'elle a été composée dans la pleine maturité de l'auteur, à l'époque où sa raison était la plus haute, sans que son imagination fût refroidie. Nous placerions volontiers *la République* vers la soixantième année de Platon. Quant à la trilogie du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Politique*, auxquels on peut joindre *le Parménide*, il y aurait bien quelque probabilité, en empruntant quelque chose à la théorie de Socher, à en placer la composition à l'époque où Platon venait de subir l'influence de l'école de Mégare, s'il était facile de trouver une place pour ce travail entre les nombreux voyages qu'il fit alors. On peut au moins considérer comme certain que ces différents dialogues ont précédé *la République*, au moins *le Théétète, le Sophiste* et *le Politique :* car ce dialogue, le dernier des trois, n'est évidemment qu'une ébauche des idées politiques de Platon. Quant au *Parménide*, il paraît également antérieur à *la République* et, à cause de ses analogies avec *le Sophiste*, à peu près contemporain de celui-ci. Nous rapprocherions plus de *la République* des dialogues qui, sans avoir la même sévérité, la même subordination harmonieuse de l'imagination à la pensée, s'y rattachent par le lien d'une inspiration et d'une direction communes, par exemple *le Phèdre, le Phédon, le Gorgias* et *le Banquet.* La tradition qui fait du *Phèdre* un dialogue de la jeunesse de Platon n'est pas suffisamment établie pour qu'on ne puisse la révoquer en doute. Il y a dans *le Phèdre*, si on y regarde bien, plus de maturité que de jeunesse : la pensée est profonde, la composition est d'un art accompli; l'enthousiasme juvénile que l'on prétend y voir est exactement le même que celui du *Banquet;* et personne n'a placé *le Banquet* dans la jeunesse de Platon. La date du *Banquet* est à peu près établie vers l'an 383 par une allusion à la sépa-

ration des Cercadiens et des Lacédémoniens qui eut lieu vers cette année. Quant au *Phédon*, Socher a tort de supposer qu'il a dû être écrit peu de temps après la mort de Socrate : la mort de Socrate a dû garder longtemps son intérêt : elle ne l'a pas perdu encore aujourd'hui. Quoi qu'il en soit de ces diverses hypothèses, nous croyons que les dialogues de Platon peuvent se partager en trois classes : 1° Dialogues de la jeunesse de Platon, composés avant ou peu de temps après la mort de Socrate : *Lysis*, *Charmide*, *Lachès*, *Théagès*, auxquels on peut ajouter *le Protagoras* et même *l'Euthydème*. Dans ces dialogues, on entrevoit seulement les idées que Platon développera plus tard. — 2° Dialogues composés depuis la mort de Socrate jusqu'à la fondation de l'Académie. Platon, sorti de l'école de Socrate, apercevant des horizons plus étendus, éprouve le besoin de renverser les grandes écoles du temps, avant de fonder la sienne : il les combat avec leurs armes, et même en se séparant il subit l'influence de leur esprit : *Théétète*, *Philèbe*, *Sophiste*, *Parménide*. — 3° Dialogues depuis la fondation de l'Académie, jusqu'à la mort de Platon, où la pensée propre de Platon éclate. Il a renoncé à la dialectique abstraite et négative des éléates et des mégariques; il se livre à son génie, et s'élève peu à peu du demi-jour de la poésie à la grande lumière de la raison. Tel est le progrès qui s'opère en Platon depuis *le Phèdre* et *le Banquet* jusqu'à *la République* et au *Timée*. Ce système chronologique, composé seulement de vraisemblances et de conjectures, est, à peu de chose près, celui qu'a développé Schleiermacher dans son admirable introduction aux écrits de Platon.

Sans nous arrêter plus longtemps à ces problèmes de critique, intéressants, mais obscurs, résumons à présent les dogmes principaux de la philosophie de Platon. Platon a répandu ses idées et ses principes dans ses dialogues, sans les coordonner, les enchaîner, les expliquer systématiquement. Nous devons faire, à sa place, ce difficile travail. N'espérons pas reproduire Platon tout entier. Les génies didactiques, comme Aristote et Descartes, peuvent se résumer, et s'éclaircissent en se concentrant. Mais un génie libre, plein d'abandon et de poésie, chez qui l'art le dispute à la science, ne peut être vraiment senti que dans ses propres écrits, dans la naïveté même de son inspiration.

Le premier point, d'où dépend l'intelligence de tout le système de Platon, est le problème souvent controversé de sa méthode. Le caractère original de cette méthode est d'être infiniment variée, et à la fois rigoureusement simple. Elle réunit tous les procédés dont se sert habituellement l'esprit humain dans ses diverses investigations. On retrouve dans Platon le procédé propre de Socrate : l'ironie. Il se sert partout de l'induction (ἐπαγώγη). La définition est l'objet de presque tous ses dialogues; mais il y ajoute une méthode de division dont il trace les règles dans *le Phèdre*, *le Sophiste*, *le Politique*. Il emploie la généralisation, la déduction. Il aime les exemples et les comparaisons. Il s'adresse même à l'inspiration et à l'enthousiasme. Enfin, il sait employer tour à tour, ou unir, selon le besoin, toutes les forces, tous les mouvements, tous les artifices de l'intelligence.

Cependant, cette méthode, si variée dans ses procédés, est simple dans son essence. L'analyse des facultés intellectuelles nous donnera le secret de cette unité.

Il y a, selon Platon, quatre degrés de connaissances : la conjecture (εἰκασια), la foi (πίστις), qui se réunissent sous le nom commun d'opinion (δόξα); le raisonnement (διάνοια), la raison (νοῆσις), qui forment la science (ἐπιστήμη). L'opinion s'oppose à la science : l'une n'a pas de principes, l'autre recherche les principes; l'une, même lorsqu'elle est vraie, ne rend pas raison d'elle-même; l'autre porte partout avec elle l'évidence; l'une est mobile et incertaine comme le phénomène, son sujet; l'autre est fixe et éternelle comme l'être. La distinction des deux degrés de l'opinion est peu importante et à peine marquée; la distinction des deux degrés de la science est capitale : l'un, le raisonnement, déduit les conséquences des principes; l'autre, la raison, aperçoit les principes eux-mêmes. Le mouvement par lequel l'esprit s'élève de l'opinion à la science est ce que Platon appelle réminiscence, ou ἀνάμνησις : en effet, il se produit spontanément à la vue des vestiges de vérité, de beauté, d'égalité, d'unité, d'être, qui se rencontrent dans les objets de l'opinion : il semble que ces attributs nous soient connus primitivement, et que nous ne fassions que les reconnaître. De là vient que pour Platon la science n'est qu'une réminiscence; ce qui signifie simplement, à ce que nous croyons, que la science est essentiellement intuitive, et qu'elle réside tout entière dans la raison elle-même.

Quoique la réminiscence soit un acte parfaitement simple, elle n'a pas lieu cependant sans degrés et sans transition. D'abord elle est entravée par les impressions des sens, les besoins du corps et toutes les fausses opinions dont l'éducation et les mauvaises doctrines obscurcissent les esprits. En outre, le monde intelligible ne peut pas être aperçu tout entier d'un seul regard; il a ses degrés que l'intelligence doit traverser successivement; et elle ne le peut pas si sa vue, naturellement saine, n'est pas détournée peu à peu des fausses lueurs qui la corrompent, et insensiblement familiarisée avec son véritable objet par un ensemble de procédés qui constitue la dialectique platonicienne.

La dialectique de Platon, fille de la méthode de Socrate, écarte d'abord de l'esprit de l'homme, par la réfutation, les vaines impressions et les opinions fausses; elle en dévoile les contradictions, et, en les opposant à elles-mêmes, elle conduit l'intelligence, ainsi dépouillée de ses opinions les plus chères, au doute d'abord, et de là à la conviction et à l'aveu de son ignorance. Mais cette ignorance est le vrai commencement de la science. C'est pour produire dans l'esprit cette science vraie que Platon se sert de certains artifices que l'on a confondus avec sa méthode même, et qui n'en sont que les moyens : le mythe (μῦθος), l'exemple (παράδειγμα), initiations nécessaires des intelligences novices; la définition (ὅρος), qui découvre en chaque objet de la pensée l'élément essentiel, universel, intelligible; la division (διαίρεσις), qui sépare les idées les unes des autres, d'après leurs différences intrinsèques; la généralisation et la classification, qui les rapprochent, les groupent, en développent l'ordre et la hiérarchie; l'hypothèse (ὑπόθεσις), qui pose les principes; la déduction, qui explique les conséquences. Toutes ces opérations dialectiques ont pour but d'aider l'âme à apercevoir le vrai en lui-même, et non plus dans de simples apparences et d'insuffisants reflets; et sous ces procédés logiques se cache la vive intuition de l'être absolu. Les abstractions de la dialectique sont des degrés qui servent à l'âme de points d'appui pour s'élever jusqu'aux essences réelles et au principe effectif et vivant de toutes les essences (*République*, liv. VI et VII).

Voilà la méthode de Platon : suivons-en les applications et les résultats.

Au temps de Platon, toutes les doctrines philosophiques se résument dans deux grands systèmes : celui d'Héraclite et celui de Parménide. Ces deux écoles étaient arrivées, sur la question de la nature de l'être, à des conclusions diamétralement contraires. Héraclite réduisait la nature au mouvement et au phénomène ; Parménide, au repos absolu et à l'être absolument simple : l'un niait la permanence et l'unité dans les choses ; l'autre niait la possibilité même de la pluralité et du changement. Platon se déclara contre l'une et l'autre de ces doctrines, et fit voir qu'il était impossible de séparer ces différents principes. Contre Héraclite, il établit dans *le Théétète* que le mouvement absolu et indéfini implique contradiction; que s'il n'y a rien de fixe, il n'y a rien de mobile ; que le mouvement, dans ce système, se dévore en quelque sorte lui-même, et que le phénomène se disperse dans le néant. Contre Parménide, il établit, au contraire, dans *le Sophiste*, que l'être, conçu dans son absolue abstraction, n'est pas plus l'être que son contraire ; que, dépouillé de toute détermination, il échappe comme le non-être lui-même à la pensée et au langage ; que cette magnifique entité n'est encore que le néant. Le non-être, c'est-à-dire la différence, la pluralité et le mouvement sont les conditions nécessaires de l'existence véritable : il faut les admettre en même temps que l'un, le simple, l'absolu : c'est dans la conciliation de ces deux termes qu'est le secret du problème des êtres.

Ainsi, dans le système de Platon se réunissent et s'accordent les deux principes jusqu'alors rivaux de l'un et du multiple (voy. *le Philèbe*). Toutes choses sont composées de deux éléments, le *fini* et l'*infini*. Platon définit l'infini (ἀόριστον), ce qui est susceptible de plus ou de moins, ce qui n'a par soi-même ni unité, ni fixité, ni détermination : c'est le *devenir* d'Héraclite. Le fini (πέρας) est, au contraire, un, déterminé, et porte partout avec lui ces caractères. Ces deux principes ne sont pas des suppositions arbitraires. Ils correspondent aux deux degrés de la connaissance, l'opinion et la science : l'objet de l'opinion, c'est l'infini ; l'objet de la science, le fini : c'est la réminiscence qui nous fait passer de l'opinion à la science, et de l'infini au fini.

Quel est le premier objet de la connaissance, le point de départ de la dialectique ? c'est le phénomène. Mais dans tous les phénomènes, nous l'avons vu, il y a quelque chose d'un et d'identique qui donne aux phénomènes une forme stable : par exemple, nous ne pouvons apercevoir la multitude des choses belles sans concevoir qu'elles sont toutes belles par la présence d'une seule et même chose, la beauté ; de même pour les choses égales ou pour les choses bonnes, qui nous révèlent l'existence de l'égalité et de la bonté. En général, toute multitude, revêtue d'un caractère commun, et appelée d'un même nom, ne doit être communauté de nom et de caractère qu'à la vertu d'un principe unique qui réside en elle, lui communique l'unité, la spécifie et la sépare de toute autre multitude revêtue d'un autre caractère et appelée d'un autre nom (voy. *le Phédon, la République*, liv. VI). Ce principe un et distinctif est ce que Platon appelle l'idée (εἶδος, ἰδέα). L'idée n'est autre chose que l'essence, et, comme dirait Aristote, la forme des êtres ; c'est le type parfait d'après lequel se règle, se modèle et s'harmonise un certain groupe de phénomènes. D'où il suit que les idées platoniciennes ne sont nullement de simples conceptions de l'esprit, quoiqu'elles soient les vrais principes de la science et de l'intelligence ; ce sont les essences mêmes des choses, ce qu'il y a de réel, d'éternel, d'universel dans les choses. Or, par cela même qu'elles sont éternelles et absolues, elles ne peuvent résider dans les choses que par une *participation* difficile à comprendre, mais sans s'y absorber tout entières. Elles sont séparées des choses et existent en soi, unies par de certains rapports, coordonnées selon leurs degrés de perfections ; elles forment un monde à part, le monde des intelligibles, qui est au monde sensible ce que la raison est à l'opinion. Mais le monde des idées n'est pas, comme on l'a cru quelquefois, une réunion de substances différentes et individuelles : c'est là une interprétation peu profonde du système de Platon. Au fond, les idées ne se distinguent pas les unes des autres par leur substance : leur substance commune, celle qui donne à toutes leur essence, c'est l'idée du bien. Or, qu'est-ce que l'idée du bien dans le système de Platon ? C'est Dieu lui-même. En effet, à Dieu seul peuvent convenir les attributs de l'idée du bien : elle est au sommet des intelligibles, elle ne repose que sur elle-même (ἀνυπόθετον, ἱκανόν), elle est le principe de la vérité et de l'être. L'idée du bien, le soleil intelligible, n'est autre chose que l'être absolu dont il est parlé dans *le Sophiste*, auquel il est impossible, dit Platon, de refuser la vie, le mouvement, l'auguste et sainte intelligence. L'idée du bien étant Dieu même, les autres idées qui se rattachent à celle-là comme à une substance commune, sont les déterminations de l'existence divine, les choses qui font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles (voy. *le Phèdre*). Quant à la question si débattue par les alexandrins, de quelles choses il y a ou il n'y a point d'idées, nous ne pouvons la discuter ici. On ne peut nier que Platon n'ait souvent considéré comme des idées réelles des choses abstraites et générales, qui ne sont à nos yeux que de pures conceptions, par exemple la vitesse, la lenteur, la santé, ou encore l'homme en soi, le bœuf en soi, le lit en soi. Ce sont là les excès de sa doctrine : il n'a pas déterminé d'une manière suffisamment précise la limite où il fallait s'arrêter. Mais en général, c'est le réel et le parfait des choses, qui, conçu dans son absolu, est pour lui le type idéal et l'idée.

L'esprit humain, après s'être élevé par la dialectique de la nature jusqu'à Dieu, doit redescendre de Dieu à la nature. C'est la seconde partie de la philosophie des anciens, la physique. Nous avons vu déjà que Platon compose la nature de deux principes, le fini et l'infini, en d'autres termes, l'idée et la matière (ὕλη). Platon est loin d'avoir sur la matière des notions précises : tantôt il la considère comme la substance indéterminée qui prend successivement toutes les formes, tantôt comme une sorte de vide ou d'espace (χώρα) où a lieu la génération des choses. Dans *le Philèbe*, il l'appelle le plus ou le moins : c'est la dyade du grand et du petit (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν) dont parle souvent Aristote ; enfin, dans *le Sophiste*, il lui donne le nom de non-être, τὸ μὴ ὄν, et paraît se le représenter comme la limite, la différence des choses. On peut enfin supposer que Platon, sans être jamais arrivé à une théorie très-déterminée sur la nature de la matière, était disposé à n'y voir qu'un principe négatif et logique plus qu'une réalité effective. Cependant, on ne peut nier qu'il n'accordât quelque degré d'existence à la matière. Elle agissait, selon lui, d'accord avec le principe organisateur pour la formation du monde : elle était en quelque sorte la mère ; Dieu, le père ; et le monde, le fils (τόκος) : c'est la trinité platonicienne. Platon disait encore que toutes cho-

ses résultent de la coopération de l'intelligence et de la nécessité; attribuant la nécessité à la matière, l'intelligence à la cause première et divine, le système de Platon est un dualisme non moins caractérisé que celui d'Aristote, mais c'est un dualisme. Dieu n'est pas le créateur du monde, il en est le formateur, l'organisateur: c'est lui qui y met le germe de tout ce qui est bon et doué de vie. Quelle cause a déterminé Dieu à transformer la matière et à créer le monde que nous habitons? C'est sa bonté: car Dieu est le bien, et agit toujours d'après le principe du mieux (voy. *le Phédon*). Il a toujours présente à ses yeux l'idée du bien, qui est lui-même, et forme ses œuvres sur un modèle absolu, éternel, immuable dans son absolue perfection, le monde intelligible, le monde des idées. Nous ne pouvons suivre dans tous ses développements la physique de Platon, tout entière inspirée du principe des causes finales.

Disons quelques mots sur deux points importants: la théorie des dieux, la théorie de l'âme. On a cru voir dans le récit du *Timée* la preuve du polythéisme de Platon. Outre que cette opinion est contraire à l'esprit général du système de Platon, il est aisé de voir, par le passage du *Timée*, que l'existence des dieux n'y est admise que par complaisance pour les préjugés populaires. Au fond, les dieux de Platon sont des causes intermédiaires, entre Dieu et le monde, qui participent plus que tout le reste de la nature divine, et qui, obéissant aux ordres de Dieu, achèvent selon ses desseins les œuvres inférieures de la création, auxquelles sa majesté ne lui permet pas de mettre la main sans déroger. Quant à l'âme, elle est une des œuvres créées immédiatement par Dieu: elle est, on peut le dire, la première de ses œuvres, parce qu'elle est la plus parfaite. Dieu la composa de deux éléments, le *même* et l'*autre*, le *même* étant quelque chose de divin, et l'*autre* participant à la nature divisible et corporelle, et mélangea ces deux principes selon des combinaisons arithmétiques, dont le mystère emprunté à l'école pythagoricienne n'intéresse que médiocrement la science de notre temps. Le propre de l'âme est de porter avec elle la vie et le mouvement. C'est elle qui meut tous les animaux mortels, et qui, dans l'homme, c'est à dire l'espèce la plus excellente de toutes celles qui sont sur la terre, participe aux choses divines par la raison et par la justice.

L'âme humaine est unie à un corps, soit qu'elle y ait été originairement placée par le Créateur, soit qu'elle y soit tombée accidentellement et qu'elle expie, par son commerce avec une substance terrestre et mortelle, les fautes d'une première naissance. Quoi qu'il en soit, l'âme est essentiellement distincte du corps: le corps participe à ce qui est passager et multiple, l'âme à ce qui est éternel. Les objets naturels de l'âme sont les essences éternelles, les idées; lorsqu'elle obéit au corps, elle se trouble et n'aperçoit plus rien distinctement; mais qu'elle s'affranchisse des liens du corps, elle retrouve la pureté et la sérénité de sa nature, elle se repose dans la contemplation de ce qui est immortel, témoignant par là qu'elle est de même nature. Non-seulement l'âme est autre que le corps, mais elle lui commande; et comme l'homme est l'âme même, on peut définir l'homme ce qui se sert du corps, τὸ χρώμενον σώματι. Ainsi l'âme n'est pas l'harmonie du corps; elle lui donne le ton, loin de le recevoir. Elle est, par conséquent, essentiellement simple, différente du corps, supérieure au corps, et enfin divine.

Cependant Platon semble admettre une division dans l'âme: car il distingue dans *le Timée* l'âme divine, dont il place le siége dans la région du cerveau, et l'âme mortelle qui réside dans le tronc; et il subdivise, en outre, cette seconde âme en deux nouvelles parties, dont l'une, siége des passions et des affections, réside dans la poitrine, et l'autre, siége des appétits grossiers, dans le ventre, au-dessous du diaphragme. Il admet donc en apparence trois âmes, comme le firent plus tard quelques scolastiques. Mais il faut remarquer que *le Timée* a un caractère poétique et mythique très-manifeste et avoué de Platon même; et Platon, dans le quatrième livre de *la République*, ramène cette opinion à des termes plus philosophiques. Il n'admet là qu'une âme, mais douée de puissances diverses, l'intelligence ou la raison (νοῦς), le cœur ou le courage (θυμός), le désir ou l'appétit (ἐπιθυμητικόν). La raison se distingue de l'appétit, en s'opposant à lui: quand il dit oui, elle dit non. A la raison seule appartient le droit de défendre et de commander, elle a seule la souveraineté: l'appétit, au contraire, n'est qu'une force aveugle qui peut entraîner, mais qui n'a aucun titre pour ordonner. Quant au courage, il ne se distingue pas moins de l'appétit que de la raison. Dans le conflit de ces deux forces le cœur se prend parti pour la raison, mais sans se confondre avec elle, puisqu'il se manifeste même chez les enfants où la raison n'est pas encore née; et, enfin, la raison commande au courage comme à l'appétit. Telle est la théorie des facultés de l'âme de Platon.

Un mot encore sur un élément de l'âme humaine, auquel Platon attache une grande importance, l'amour (ἔρως). L'amour est représenté par Platon, dans *le Phèdre*, comme un délire: mais le délire n'est pas en soi quelque chose de mauvais; le délire, c'est l'enthousiasme, et l'enthousiasme est une inspiration des dieux. Ainsi le don de prophétie est un délire, mais un délire divin. Il en est de même de l'amour. Quelle est la place de l'amour dans l'âme humaine, et à laquelle des trois fonctions de l'âme doit-on le rapporter? Platon distingue deux espèces d'amour: l'un grossier et terrestre, qui n'aspire qu'à la jouissance sensible; cette partie inférieure de l'amour se rattache évidemment à l'appétit: l'autre, noble et généreux, a pour objet la beauté, non la beauté corporelle, mais la beauté immatérielle et divine. Cet amour, compagnon inséparable de la raison, et que Platon compare à un généreux coursier dont la raison est le guide, s'éveille en nous quand le monde sensible nous révèle quelques vestiges de la beauté dont l'âme a soif par l'essence divine de sa nature: c'est par la réminiscence que s'opère ce réveil de l'amour, comme de la raison; et c'est en traversant les différents degrés de la beauté, depuis la beauté sensible et corporelle jusqu'à la beauté en soi, que l'amour accomplit sa marche, imitant, ou plutôt préparant le mouvement de la raison elle-même, qui s'élève aussi, comme nous l'avons vu, du monde sensible au monde intelligible, par l'intermédiaire des idées. Tel est le rôle de l'amour et de l'enthousiasme dans la psychologie et la métaphysique de Platon.

La psychologie nous conduit naturellement à la morale.

Platon établit dans *le Philèbe*, par de longues et savantes analyses, la différence du plaisir et du bien. Mais le bien n'a pas pour lui un caractère exclusivement moral. Il amène souvent l'idée du bien à celle du bonheur. Sans doute l'élément moral prédomine dans le bien, selon Platon;

mais il n'y est pas seul, l'utile, l'avantageux s'y joint presque partout ; c'est, du reste, un trait commun à toute la philosophie ancienne. Le souverain bien comprend toujours les deux éléments du bien moral et du bonheur. Quelquefois même Platon, dans *le Protagoras* par exemple, paraît confondre le bien avec l'agréable. Mais ce n'est pas là évidemment son opinion vraie : il faut lire dans *le Gorgias*, dans *le Philèbe*, la polémique profonde qu'il institue contre la sophistique réduction du bien au plaisir. Cependant, sans confondre le bien avec le plaisir, Platon considère le plaisir comme un élément nécessaire du bien. Les deux éléments du bien sont le plaisir et l'intelligence ; mais la part la meilleure est à l'intelligence et à la sagesse : c'est l'intelligence qui donne au mélange son caractère de bonté ; car c'est elle qui y apporte la mesure et la règle. D'ailleurs toute espèce de plaisir ne doit pas entrer dans le mélange auquel Platon donne le nom de bien ; car il y a des plaisirs mélangés et des plaisirs purs. Les plaisirs purs ne sont pas les plaisirs les plus vifs et les plus forts, mais ceux auxquels ne se mêle aucune douleur, en un mot, les plaisirs simples, tels que la vue des belles lignes, de belles figures, l'audition de beaux sons, surtout les plaisirs qui s'attachent à la culture des sciences ; du reste, l'idée du bien, telle qu'elle est développée dans *le Philèbe*, n'est que l'idée d'un bien relatif, mais non pas du bien en soi, type et principe de tous les biens. La question posée dans *le Philèbe* est celle de la vie la plus estimable et la plus avantageuse pour l'homme ; c'est en celle-là que le mélange du plaisir est nécessaire. Car, pour la vie divine, Socrate répète plusieurs fois que c'est autre chose. Il est, d'ailleurs, de toute évidence que cette espèce de bien où Platon fait entrer les sciences inférieures et même les arts mécaniques, n'est qu'un bien relatif, le bien de l'homme. Le véritable bien, celui dont la justice tient son essence, celui vers lequel nous devons toujours tourner nos regards pour nous conduire avec honnêteté, dans la vie publique comme dans la vie privée, c'est l'idée du bien qui est au sommet du monde moral comme du monde intellectuel (*République*, liv. VI, VII).

C'est à ce bien absolu, éternel, d'une beauté immuable, que la justice se rattache. La justice n'est pas, comme le prétendent les sophistes, une opinion qui varie au hasard avec les temps et les lieux. Elle n'est pas, non plus, le droit du plus fort, ni le pouvoir de se livrer à toutes les passions, et l'art de les satisfaire, comme le disent Calliclès dans *le Gorgias*, et Thrasymaque dans *la République*. Il est vrai qu'il y a une différence entre la justice selon la loi et la justice selon la nature ; mais la justice selon la nature n'est pas la vraie justice : car elle confond la moralité avec la force, et le bien avec la jouissance ; elle autorise et consacre l'inégalité et l'oppression. La vraie justice n'a pas été créée, instituée par les lois humaines ; c'est elle, au contraire, qui est le principe des lois humaines et qui se révèle par elles. La vraie justice ne fait pas de l'homme le centre de toutes choses ; elle le subordonne, au contraire, comme la partie au tout. Aussi Platon fait-il consister le bonheur dans le rapport de l'âme avec la justice et avec l'ordre. De là ce principe admirable du *Gorgias*, qu'il est plus beau, qu'il est meilleur et même plus avantageux de souffrir une injustice que de la commettre. L'injustice est le mal de l'âme, comme la justice est son bien ; mais l'injustice n'est pas un mal sans remède : le remède est le châtiment. Le châtiment rétablit l'homme dans son état primitif et naturel, c'est-à-dire dans l'ordre. Le châtiment est donc un bien, et l'impunité un mal ; et si l'injustice est déjà un grand mal, l'injustice impunie est le plus grand des maux.

Mais la justice, quoique la plus excellente des vertus, n'est pas la vertu elle-même. Qu'est-ce que la vertu selon Platon, et quelles sont ses différentes parties ? Pour Socrate, son maître, la vertu est identique à la science, le vice à l'ignorance. En effet, la différence de la vertu et du vice ne vient pas de ce que les uns veulent le bien, les autres le mal : car nul homme ne recherche volontairement et sciemment ce qui lui est nuisible ; mais l'homme recherche le mal parce qu'il le prend pour le bien, et ainsi sa faute vient de son ignorance. Il est vrai que Platon paraît combattre lui-même sa théorie dans *le Protagoras* et *le Ménon*, en déclarant que la vertu ne peut pas être enseignée, et en la définissant une opinion droite ; mais il faut observer que dans *le Ménon*, Platon parle de la vertu telle qu'elle est dans la plupart des hommes, vertu sans principe et toute d'instinct, mais qui n'est pas moins sûre, parce qu'elle est une sorte d'inspiration des dieux : une telle vertu n'a pas besoin d'enseignement, elle ne comporte pas l'enseignement. Mais Platon distingue la vertu vraie (ἀληθινὴ ἀρετή) et l'ombre de la vertu (σκιὰ ἀρετῆς). La vraie vertu repose sur l'intention claire du bien ; elle est donc la science du bien, et elle peut être enseignée comme la science même. Mais ce n'est pas une science impuissante et inactive : elle est une énergie, une force ; elle commande et détermine l'exécution.

Platon reconnaît quatre parties principales ou quatre principaux aspects de la vertu, qui est une en elle-même. Ces quatre vertus, que l'on a appelées plus tard vertus cardinales, sont la prudence, le courage, la tempérance et la justice. Quant au principe de cette division, il est dans la psychologie de Platon. On se rappelle que Platon distinguait trois facultés de l'âme la raison, le cœur, l'appétit. Chacune de ces facultés a sa vertu propre, déterminée par sa fonction. La fonction de la raison est d'apercevoir le vrai, et de commander aux autres facultés : sa vertu est la prudence (σοφία). La fonction du cœur est d'exécuter les ordres de la raison, de renverser les obstacles, de lutter contre les passions qui ont leur source dans le corps ; sa vertu est le courage (ἀνδρεία) subordonné à la prudence. Enfin, la troisième faculté, l'appétit, est le lien par lequel l'âme tient au corps ; c'est un compagnon nécessaire auquel il faut faire sa part, mais en le réglant sans cesse, une bête féroce qu'il faut nourrir sans la déchaîner ; l'appétit est, par sa nature, soumis à la raison et au cœur : la seule vertu dont il soit susceptible est d'être respectueusement docile aux prescriptions de la raison : c'est la tempérance (σωφροσύνη). Quant à la justice (δικαιοσύνη), elle ne correspond pas à une faculté spéciale ; mais elle est l'ordre et l'harmonie des trois autres vertus ; elle exprime leur rapport et leur proportion ; elle est, entre toutes, la vertu cardinale, qui résume et enveloppe toutes les autres dans son unité, comme l'unité de l'âme contient et rassemble dans leur diversité et dans leurs rapports les trois forces constitutives qui la manifestent. La justice est donc la vertu fondamentale de l'âme. Elle tient d'une part à l'âme, dont elle est, à proprement parler, la vraie vie, et de l'autre à l'idée du bien, dont elle est la manifestation dans l'homme : elle est donc le rapport de l'âme à l'idée du bien.

La justice a deux formes : elle est individuelle ou sociale, privée ou publique. Cela nous conduit à la politique de Platon.

Il y a deux politiques dans Platon : l'une idéale, absolue ; l'autre, plus conciliante et plus pratique : la politique de la *République* et la politique des *Lois*. La seconde n'est d'ailleurs qu'une transformation de la première, et repose sur les mêmes principes. Selon Platon, la cité a son origine dans le besoin réciproque que les hommes ont les uns des autres, et les deux premières classes de la cité sont les laboureurs et les artisans : à ces deux classes, il en faut ajouter deux autres, les guerriers qui défendent l'État, les magistrats qui le gouvernent. Les deux classes inférieures ont pour fonction de travailler et d'obéir. Il ne paraît pas qu'elles méritent l'attention spéciale du législateur : car Platon ne s'occupe, à proprement parler, que des guerriers et des magistrats. Le rôle des guerriers est de combattre l'ennemi au dehors, et d'étouffer la sédition au dedans. Pour être digne de ce rôle, il leur faut un grand courage ; mais ce courage doit être accompagné de douceur, pour qu'ils ne soient pas tentés de tourner contre eux-mêmes et contre leurs concitoyens les armes destinées aux seuls ennemis. Ce mélange nécessaire de qualités contraires, la douceur et la force, ne peut être obtenu que par une éducation qui combine avec art les deux parties essentielles de l'éducation des anciens, la musique et la gymnastique. Quant aux magistrats, leur éducation doit être surtout philosophique. En effet, c'est seulement lorsque les chefs des États se feront philosophes, ou lorsque les philosophes prendront le gouvernement des États, que les peuples verront approcher la fin des maux qui les désolent : car le philosophe connaît l'idée du bien et de la justice ; et, s'il est vraiment philosophe, et non en apparence, il ne se contentera pas de les connaître, il les pratiquera. Ainsi se forment les magistrats. Tels sont les éléments de la cité de Platon. Cette cité, ainsi constituée, renferme toutes les vertus fondamentales que nous avons reconnues dans l'individu : la prudence, qui est l'attribut du magistrat ; le courage, qui est l'attribut des guerriers ; la tempérance, qui consiste dans la subordination des classes qui doivent obéir à celles qui doivent commander ; enfin, la justice, ou le soin exact de chaque classe à remplir la fonction qui lui est propre, et leur coopération harmonieuse à un but unique. L'unité, telle est la loi dernière des États, son bien véritable. Mais l'unité rencontre deux obstacles insurmontables : la propriété et la famille ; la propriété, d'où naissent les procès, les jalousies, la guerre des riches et des pauvres ; la famille, principe d'un incorrigible égoïsme. Pour réaliser l'unité, il faut abolir ces deux principes de division et d'hostilité. Il faut que tout soit commun : les biens, les femmes, les enfants. Telle est la théorie politique de la *République*. La base de la cité, ce sont les castes, l'objet de la cité, c'est l'unité ; la seule unité de l'État, c'est la communauté. La communauté, si contraire aux mœurs, aux habitudes, aux préjugés actuels des hommes, ne se réalisera que si le gouvernement est mis entre les mains des philosophes, et si la jeunesse est élevée dans les principes de la vraie philosophie. Dans le traité des *Lois*, Platon fait subir à son système politique de graves altérations. Les principales sont l'établissement des lois civiles et pénales, la reconnaissance de la propriété et de la famille, la division de l'État non plus en castes, mais en classes déterminées par le cens, les magistratures confiées à l'élection populaire. Mais chacune de ces concessions capitales est, autant que possible, corrigée par des restrictions. La propriété n'appartient pas à l'individu, mais à l'État : elle est inaliénable ; elle ne peut s'accroître que jusqu'à une certaine limite ; les mauvais effets des mariages sont atténués par l'institution qui défend à la femme d'apporter une dot dans le ménage. Le caractère démocratique de la nouvelle cité a son contrepoids dans la loi qui force les classes supérieures d'assister au scrutin et laisse les classes inférieures libres de s'en abstenir. Enfin Platon, fidèle à l'esprit de la *République*, place au sommet de ce gouvernement un conseil qu'il appelle conseil divin, composé de philosophes, et à qui appartient la décision suprême des affaires de l'État. Il faut remarquer, parmi les grandes vues dont les *Lois* abondent, l'idée de faire précéder les lois d'un exposé de motifs, l'établissement d'une sorte de jury, l'institution des *sophronistères* ou pénitentiaires, pour employer une expression toute moderne, destinés à corriger les coupables non moins qu'à les punir. Au fond, l'esprit du dialogue des *Lois* est toujours le même que celui de la *République*. C'est avec regret qu'il renonce à son idéal, et il essaye toujours et partout, même quand il paraît l'abandonner, de le ressaisir par quelque endroit. Son but est toujours de réaliser par des institutions politiques ce beau moral, la vertu ; ses moyens sont d'enlever à l'individu tout ce dont il peut supporter la privation ; son gouvernement est celui des plus sages et des meilleurs, des philosophes : en un mot, l'aristocratie. En résumé, la politique de Platon est une critique de la politique athénienne. De là, sa prédilection pour les constitutions de Crète et de Lacédémone ; de là, son infidélité trop fréquente à l'esprit de la Grèce et de l'Occident. Les excès de la démagogie le portèrent aux excès opposés : aux dangers d'une fausse égalité et d'une liberté effrénée, à la mobilité de la multitude, à l'instabilité des lois, il ne vit de remède que dans la soumission de tous les citoyens au joug d'une communauté impossible.

L'esthétique de Platon, dont nous dirons quelques mots en terminant, est, ainsi que sa politique, dominée tout entière par des idées morales : ainsi, il n'admet pas que l'éloquence ou la poésie ne cherchent qu'à plaire. Dans *le Gorgias*, il établit que l'éloquence doit avoir un but moral et ne se faire entendre que pour défendre la justice. Dans *l'Ion* et dans *la République*, il ridiculise et flétrit la poésie qui chante au hasard le bien et le mal, la vertu et le vice, qui excite les passions, efféminé l'âme et répand de fausses notions sur la divinité. C'est cette poésie qu'il exclut de la république. Mais il ne faut pas conclure de là qu'il renonce à l'éloquence et à la poésie ; lui-même s'est efforcé de nous donner des modèles de ce qu'il appelle la vraie éloquence, dans *le Ménexène* et dans *le Phèdre*. Qui pourrait dire que l'auteur du *Banquet* méprise la poésie ? Bien loin de là, le poëte lui paraît un être inspiré. L'enthousiasme poétique, comme l'amour, est un délire envoyé par les dieux ; il est vrai et bon quand il est inspiré par le vrai et par le bon. Il faut qu'il se détourne des impressions légères et fugitives, pour se laisser guider par l'éternelle vérité, l'immuable modèle du beau, le beau idéal, en un mot, ce beau primitif et incorruptible, dont il est dit dans *le Banquet* : « Ce qui seul peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. » Ainsi les idées de Platon sur l'art se rattachent au centre commun de sa doctrine. Esthétique, politique, morale, psychologie, phy-

sique, dialectique enfin, tout s'explique par le système des idées, tout se réunit ou se coordonne autour de l'idée du bien ou de ses émanations immédiates. Puisse cette esquisse rapide avoir mis en lumière cette unité profonde du platonisme et son harmonieux développement!

Éditions de Platon : *Omnia Platonis Opera*, in-f°, Venise, 1513 : cette édition, la première et le fondement de toutes les autres, a été publiée par Musuro de Crète, sur les plus anciens manuscrits ; — *Platonis omnia Opera cum commentariis Procli in Timæum et Politica*, in-f°, Bâle, 1534 ; — *Platonis Opera quæ extant omnia, ex nova Joan. Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata*, 3 vol. in-f°, Paris, H. Estienne, 1578 : cette édition est devenue l'édition vulgaire ; c'est celle à laquelle toutes les éditions plus récentes se rapportent ; — *Platonis Dialogi, græce et latine, ex recensione Imm. Beckeri*, 3 t. en 8 vol. in-8, Berlin, 1816-1818 ; — *Platonis Opera omnia recensuit et commentariis instruxit Stallbaum*, 12 vol. in-8, Leipzig, 1827 et années suiv. ; — *Platonis Opera, græce, recensuit et adnotatione critica instruxit Schneider*, in-8, *ib.*, 1830-33.

Traductions de Platon : *Platonis Opera, latine, interprete Marsilio Ficino*, in-f°, Florence, 1483, et Venise, 1491 ; — *Platons Werke, aus dem Griechischen übersetzt, von F. Schleiermacher*, 6 vol. in-8, Berlin, 1804-10 ; — le même, 6 vol. in-8, 1817-28, avec des notes et des introductions remarquables ; — les *Œuvres de Platon*, traduites en français par A. Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1699-1701 : ce n'est qu'un choix de dix dialogues ; — les *Dialogues de Platon*, traduits du grec en français par l'abbé Grou, 2 vol. in-12, Amst., 1770 : cette traduction ne contient que huit dialogues ; — les *Œuvres complètes de Platon*, traduites par V. Cousin, avec des notes et des arguments, 13 vol. in-8, Paris, 1822-40 ; — *The Works of Plato*, translated from the greek ; nine of the *Dialogues* by the late Floyer Sydenham, and the remainder by Thomas Taylor, 5 vol. gr. in-4, Londres, 1804 ; — *Di tutte l'Opere di Platone*, tradotte in lingua volgare da Dardi Bembo, 5 vol. pet. in-12, Venise, 1601-07 ; — Haton's *sämmtliche Werke*, ubersetz von H. Müller, *reiche Einleitungen* von Karl Steinhart, Leipzig, 1850-1866.

Ouvrages servant à expliquer le texte de Platon : *Scholia in Platonem ex codd. mss. primum collegit David Ruhnkenius*, in-8, Leyde, 1800 ; — Thomas Mitchell, *Index græcitatis Platonicæ*, in-8, Oxford, 1832 ; — Astius, *Lexicon Platonicum*, 3 vol. in-8, Leipzig, 1834-38.

Sur la vie et les ouvrages de Platon, consultez : Diogène Laërce, *Vies des anciens philosophes*, liv. III ; — Olympiodore, *Vie de Platon*, in-8, Amst., 1694 ; — *Observations sur la vie et les écrits de Platon*, trad. de l'anglais par Morgenstern, in-8, Leipzig, 1797 ; — la *Vie et écrits de Platon*, in-8, Leipzig, 1816 ; — Socher, *Sur les écrits de Platon*, in-8, Munich, 1820 ; — Ast, in-8, Leipzig, 1815 ; le même, *Lexicon Platonicum*, Leipzig, 1854 ; — Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* Heidelberg, 1839 ; le même, *Platon's Lebensentwickelung und Verhältniss zur Aussenwelt* ; — Munk, *die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, Berlin, 1856 ; — Überweg, *Untersuchungen über die Echtigkeit und Zeifolge platonischer Schriften*, Vienne, 1861 ; — Grote, *Plato and other companions of Socrat*, London, 1865. — Schaarschmidt, *die Sammlung der platonischen Schriften*, Berne, 1866.

Sur la doctrine de Platon en général : Bessarion, *In Platonis calumniatorem libri quinque*, in-f°, Rome, 1469 ; — Georges de Trébizonde, *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, in-8, Venise, 1523 ; — Marsile Ficin, *Theologia Platonica*, in-f°, Florence, 1482 ; — Th. Gale, *Of Plato and Platonik philosophy*, in-8, Londres, 1676 ; — Herbart, *de Platonici systematis fundamento*, in-8, Gœttingue, 1805 : — S. Parker, *A free and impartial censure of the Platonik philosophy*, in-4, Oxford, 1666 ; — G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, 4 vol. in-8, Leipzig, 1792-95 ; — P. Janet, *Études sur la dialectique de Platon*, 2ᵉ édition, Paris, 1811 ; — A. Fouillée, *la Philosophie de Platon*, 2 vol. in-8, Paris, 1818.

Sur l'origine de la philosophie de Platon : Van Heusde, *Initia philosophiæ Platonicæ*, 3 vol. in-8, Amst., 1827-31.

Sur les points particuliers de la doctrine de Platon : Hoffmann, *Die Dialectik Platons*, in-8, Munich, 1832 ; — Nast, *de Platonis methodo philosophiam docendi dialogica*, in-8, Stuttgart, 1787 ; — Trautman, *de Necessitudine qua amoris enthusiasmus cum dialecticis usu Platoni conjungitur*, in-8, Breslau, 1735 ; — Buttstedt, *de Platonicorum reminiscentia*, in-4, Erlangen, 1761 ; — Scipion Agnelli, *Discept. de ideis Platonis*, in-4, Venise, 1615 ; — Richter, *de Ideis Platonis libellus*, in-8, Leipzig, 1827 ; — Taylor, *A dissertation of the Platonik doctrine of ideas*, in-8, Londres, 1788 ; — Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, in-8, Leipzig, 1826 ; — Fergius, *de Theologia Platonis*, in-4, Giessen, 1664 ; — Pufendorf, *Dissertatio de theologia Platonis*, in-4, Leipzig, 1653 ; — Rotthe, *Trinitas Platonica*, in-4, *ib.*, 1693 ; — Bœck, *Über die bildung der Weltseele im Timæus des Platon* (dans le tome III des *Études* de Daub et de Creuzer) ; — du même auteur : *Explicatur Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis*, in-4, Heidelberg, 1809 ; — Henri Martin, *Études sur le Timée de Platon*, 2 vol. in-8°, Paris, 1841 ; — Chaignet, *la Psychologie de Platon*, Paris, 1811 ; — Grotefend, *Platonicæ ethices cum christiana comparatio*, in-4, Gœttingue, 1720 ; — Heumann, *de Platonis ethica philosophia* (*Acta philosoph.*, t. III) ; — Javellus, *Dispositio moralis philosophicæ Platonicæ*, in-4, Venise, 1536 ; — Brucker, *Politicorum quæ docuerunt Plato et Aristoteles disquisitio et comparatio*, in-4, Leipzig, 1824 ; — De Geer, *Diatribe in Platonicæ politices principia*, in-8, Utrecht, 1810 ; — Leibniz, *Dissertatio de Republica Platonis*, in-4, Leipzig, 1676.

Bailly, *Lettres sur l'Atlantide*, in-8, Paris, 1805 ; — Fraguier, *Sentiments sur la poésie* (*Mémoires de l'Acad. des inscript.*, t. I) ; — Garnier, *des Fables politiques, théologiques de Platon* (*ib.*, t. XXXII) ; — La Mothe Le Vayer, *Discours de la lecture de Platon et son éloquence* (dans ses *Œuvres complètes*, 15 vol. in-8, Paris, 1766). P. J.

PLESSING (Frédéric-Victor), né en 1752, en Saxe, mort en 1806, professeur à l'université de Duisbourg, après l'avoir été à Kœnigsberg, ouvrit sa carrière d'auteur par un *Essai pour démontrer la nécessité du mal et des douleurs chez les êtres sensibles et raisonnables*, in-8, 1783. Ses meilleurs travaux ont cependant pour objet l'histoire de la philosophie, plutôt que la philosophie même. Voici les titres des principaux d'entre eux, tous écrits en allemand :

Osiris et Socrate, in-8, 1783 ; — *Recherches historiques et philosophiques sur les opinions théologiques et philosophiques des peuples les plus anciens, particulièrement des Grecs*, in-8,

1785; — *Memnonium*, ou *Essai pour dévoiler les mystères de l'antiquité*, 2 vol. in-8, 1787; — *Essais pour éclaircir la philosophie de l'antiquité la plus reculée*, 2 vol. in-8, 1788-90.

Plusieurs hypothèses de Plessing furent vivement controversées à la fin du dernier siècle : par exemple, l'opinion que les Égyptiens ont été le peuple primitif et le berceau de la civilisation; et cette autre, que Platon prenait ses idées pour des substances réelles. C. Bs.

PLÉTHON, voy. Gémiste.

PLOTIN est certainement un des plus grands génies philosophiques de l'antiquité. Il inaugure l'école d'Alexandrie, et en résume en lui toute la doctrine et toute la destinée; car ses successeurs, même les plus illustres, n'ont fait que creuser davantage les sillons qu'il avait tracés. Disciple de Platon et d'Aristote, philosophe et poëte, Égyptien et Grec tout à la fois, Plotin réunit dans son vaste éclectisme les tendances les plus diverses, et n'en est pas moins, à force d'inspiration et de génie, un penseur original. Il aurait pu se passer d'érudition; ce n'est pas par elle qu'il a créé son système : au contraire, c'est son système qui, par sa vertu encyclopédique, l'a contraint de chercher un lien entre toutes les écoles et toutes les civilisations. Cette école d'Alexandrie, placée entre le christianisme naissant et le paganisme grec et oriental qui s'écroule, résume en elle les doctrines des siècles passés, pour s'opposer à l'esprit nouveau avec les forces concentrées de tout un monde.

Plotin est né vers l'an 205 après J. C., à Lycopolis, dans la haute Égypte. Il mourut la deuxième année du règne de Claude, à soixante-six ans. Il avait vingt-six ans lorsque, étant entré au cours d'Ammonius, à Alexandrie, il s'écria : « Voilà l'homme que je cherchais! » A l'âge de trente-neuf ans, voulant connaître la philosophie des Perses et des Indiens, il se joignit à l'armée que Gordien menait contre la Perse; mais Gordien ayant été tué en Mésopotamie, Plotin se sauva à grand'peine à Antioche, et se rendit, l'année suivante, à Rome, où il se fixa. Là, sa réputation de talent et de vertu lui attira de nombreux disciples, parmi lesquels il faut compter Amélius et Porphyre. L'empereur Gordien le connaissait et l'aimait; et peu s'en fallut qu'il ne tentât de réaliser, sous le règne et avec le secours de ce prince, le rêve de la république de Platon, dans une ancienne ville de la Campanie, qu'il aurait appelée *Platonopolis*. Nous n'avons aucun autre détail sur la vie de Plotin; lui-même, dans son exaltation mystique, rougissant d'avoir un corps, refusa constamment, dans ses entretiens avec ses disciples, de leur donner des détails sur sa famille et sur son pays. Porphyre, qui a écrit la vie de son maître, s'est borné à recueillir quelques anecdotes bizarres, essais timides de supernaturalisme que les biographes de Jamblique ont aisément surpassés. Le seul trait qui mérite d'être rappelé, parce qu'il importe à l'intelligence de la philosophie alexandrine, c'est cette déclaration de Porphyre, que Plotin s'éleva souvent, et quatre fois pendant le temps qu'ils passèrent ensemble, à l'intuition extatique du premier et souverain Dieu. « Pour moi, ajoute Porphyre, je n'ai été uni à Dieu qu'une seule fois, à l'âge de quarante-huit ans. »

Plotin n'était pas versé seulement dans l'histoire des doctrines religieuses et philosophiques; il savait la géométrie, l'arithmétique, la mécanique, la musique. Il avait étudié l'astronomie plutôt en astrologue qu'en métaphysicien; mais ayant reconnu la fausseté de plusieurs prédictions, il renonça à cette prétendue science, et en écrivit même la réfutation.

Plotin était très-éloquent dans ses leçons, malgré un vice de prononciation, et l'absence absolue de méthode. Il ne faisait pas de discours à proprement parler, et se bornait à répondre avec beaucoup de feu aux questions qu'on lui posait. Il enseignait depuis dix ans quand il commença ses ouvrages. La philosophie, dont il croyait avoir le dernier mot, était, à ses yeux, une initiation. Elle était le patrimoine des sages, et non l'héritage de l'humanité. Érennius et Origène, ses condisciples à l'école d'Ammonius, avaient pris, ainsi que lui, l'engagement de ne pas publier la doctrine du maître; Plotin ne se décida à écrire que quand Érennius le premier, et Origène ensuite, eurent manqué à leur promesse. Non-seulement l'habitude d'écrire, mais l'orthographe même lui faisait défaut; ses phrases restaient inachevées; ses raisonnements n'étaient qu'indiqués, et cette allure négligée et abrupte ne le garantissait pas de la diffusion. C'est la force seule de la pensée qui le rend éloquent, sans aucun art. Il ne se propose pas de plan : tantôt il développe une doctrine qui le préoccupe, tantôt il réfute un livre qui vient de paraître. Ces morceaux épars, réunis et corrigés par Porphyre après la mort de son maître, formèrent cinquante-quatre livres, divisés en six *Ennéades*. Même après la révision de Porphyre, les *Ennéades* ne sont qu'un recueil de dissertations philosophiques sur tous les sujets, à travers lesquels il faut chercher, non sans difficulté, l'unité de la pensée de Plotin.

Dans l'éclectisme le plus systématique, il y a toujours une tendance qui domine. Plotin, dont l'éclectisme est un résultat plutôt qu'un principe, ayant lui-même une doctrine et surtout un caractère, ne pouvait manquer d'avoir, en histoire, une prédilection. Son maître est Platon, mais Platon largement interprété; non pas le Platon du *Premier Alcibiade* et du *Phédon*, non pas même celui du *Phèdre*, mais le Platon du *Timée* et du *Parménide*. Sa pensée s'enchaîne d'abord dans les liens de la dialectique; comme Platon, il part de la connaissance du multiple, et s'efforce, en généralisant, de remonter à l'unité; comme Platon, il exagère le néant des phénomènes et de la nature sensible, et, comme lui, dans chacun des universaux qu'il atteint, il voit une image de l'unité absolue, et, pour ainsi dire, l'un des échelons par lesquels l'esprit s'élève à Dieu. L'armée des phénomènes qui composent le monde mobile se discipline ainsi sous les yeux de Plotin, et bientôt, de loi en loi, de simplification en simplification, il arrive à ces principes supérieurs, qui engendrent tous les principes, et qui, rayonnant de sphère en shpère, font du monde entier la traduction toujours logique et toujours variée d'une même parole. Mais à mesure qu'il se sent maître du multiple, ses aspirations vers l'unité deviennent plus ardentes, et le dialecticien s'efface devant le mystique. Platon, si l'on ose le dire, ne l'a conduit que jusqu'à la porte du sanctuaire.

On sait que ce noble esprit de Platon arrêtait là l'effort de la science. Sur la porte du sanctuaire il avait écrit ces paroles : « Il est difficile de découvrir l'auteur et le père du monde; et quand on l'a trouvé, il est impossible de le faire connaître aux hommes. » Au delà de l'être, dernier terme scientifique qu'il voulût admettre, il apercevait bien l'unité supérieure à l'être; mais il n'osait accepter ce principe, qui avait, pour ainsi dire, caché le monde aux yeux des éléates. La raison dont, après tout, la dialectique n'est que l'instrument, le forçait à placer ce principe au-dessus de l'être en soi; mais elle ne pouvait ni le comprendre, ni expliquer par lui l'existence

et la vie du reste des idées et de tous les phénomènes. Ainsi toute la chaine des déductions dialectiques était rationnelle et rigoureuse, à condition de rester inachevée : car le dernier mot de la raison contredisait la raison ; et d'un autre côté, si la raison refusait de dire ce dernier mot, non-seulement elle infirmait la valeur d'un principe qu'elle n'osait pas pousser à son extrême conséquence, mais elle restait sans conclusion et, par conséquent, sans véritable système. On peut voir dans *le Parménide* et dans le sixième livre de *la République* à quel point Platon était préoccupé de cette difficulté capitale.

Comment sortir de cette difficulté, à moins de sortir de la raison ? Pour tout autre qu'un mystique la difficulté était insoluble.

La raison engendre la dialectique; la dialectique, poussée à son extrême conséquence, contredit la raison : Plotin en conclut que la raison n'est qu'une faculté subordonnée. Les règles de la raison cessent pour lui d'être absolues ; s'il n'y a pas, dans l'homme, de faculté supérieure à la raison, il existe cependant un moyen d'échapper à l'empire des facultés, de connaître sans leur secours : ce moyen c'est l'extase. L'extase est la participation de l'homme à l'intelligence et au bonheur de Dieu, par la fusion complète et momentanée de la nature infinie et de la nature individuelle. Grâce à l'extase, Dieu, conséquence suprême de la dialectique, peut tout à la fois la contredire et en résulter.

Ainsi la psychologie de Plotin marche parallèlement avec sa métaphysique. Il admet les données des sens; il place au-dessus d'eux la raison avec les principes, les lois générales et tout le système des idées; et au-dessus de la raison il place l'extase, qui nous découvre l'unité absolue pour laquelle ne sont pas faites les lois de la raison.

Parvenus à ce point du système de Plotin, voici les trois problèmes qu'il faut éclaircir pour le posséder tout entier : Qu'est-ce que l'extase ? — Qu'est-ce que Dieu, que la raison démontre et qu'elle ne saurait comprendre ? — Comment revenir de Dieu au monde ?

Si la raison est la plus haute faculté de l'homme, et si elle aspire sans cesse à l'unité absolue qu'elle aperçoit enfin au-dessus d'elle-même, après avoir parcouru le champ tout entier de la dialectique, ne doit-il pas exister, pour l'homme même, un état plus parfait, où, devenant analogue à l'unité, il la saisisse enfin dans sa perfection intime ? Ce qui frappe la raison d'incapacité, c'est son dualisme ; elle se distingue nécessairement de son objet ; tous ses concepts, lors même qu'elle ne les localise pas dans le monde sensible, lui sont extérieurs. De même que le dernier concept perceptible par la raison, le concept rationnel le plus élevé, est une dyade, puisqu'il est au-dessous de l'unité, mais une dyade aussi simple que la multiplicité puisse l'être, puisqu'il vient immédiatement après l'unité : de même la raison, parvenue au sommet de la dialectique, est une dyade encore dans sa forme comme dans son essence, mais une dyade qui participe, aussi peu que possible, de la multiplicité. Le dernier effort qui doit nous porter au delà rompt les liens de la multiplicité : l'extase est unification. C'est l'expiration de la multiplicité, de la conscience, de la personne ; c'est l'absorption momentanée de l'individuel et du mobile en Dieu. Dans cet état, l'esprit, uni à Dieu, n'habite plus le corps ; il se dégage même de cette âme, que, dans l'état ordinaire, il dirige et illumine. Le corps devient comme un palais désert, que son maître n'habite plus, et qui ne subit plus d'autres lois que celles de la nature organique. L'extase est une mort anticipée, ou, disons mieux, c'est une vie anticipée : car c'est bien surtout pour les mystiques que le mot de Platon est profondément vrai : « Mourir, c'est vivre ! »

Telle est la théorie de l'extase; tel est le caractère, telle est la place, la raison d'être et la valeur scientifique de l'extase. Les alexandrins sont les seuls mystiques qui lui assignent des causes et en mesurent la portée, parce qu'ils sont les seuls qui la démontrent scientifiquement, et qui admettent la raison au-dessous d'elle comme le marchepied qui y conduit. Il reste à déterminer les causes génératrices de l'extase. Est-ce l'étude ? ou la volonté ? ou l'amour ? C'est l'amour, secondé par l'étude et la volonté. L'étude, en dissipant les nuages qui obscurcissent nos esprits, nous met, pour ainsi dire, en face de l'unité ; la volonté fait effort pour échapper au multiple et percer la dernière enveloppe sous laquelle éclate l'absolu dans sa gloire ; l'amour, qui trouve enfin le seul objet qui puisse le nourrir, s'élance comme une flamme brûlante, et c'est par lui que l'unification s'accomplit. La vertu et la prière nous rendent dignes de ce suprême bonheur ; mais la prière, dans Plotin, n'est guère qu'une aspiration fervente, une direction énergique de l'amour vers son but. A mesure que l'école avancera, et que la force de l'inspiration diminuera, la prière d'abord, et, après elle, les rites théurgiques, prendront la place de l'amour. L'illuminisme est dans Plotin une doctrine philosophique, pleine de profondeur, malgré ses excès ; il ne sera plus, dans Jamblique, qu'une superstition.

Le dieu de Plotin répond à tous les problèmes que Platon avait posés, et les résout par toutes les solutions que Platon avait indiquées. Platon avait compris que le dernier terme de la dialectique, et en quelque sorte la dernière aspiration de l'esprit humain, est l'unité absolue, l'unité supérieure à l'être ; Plotin, sans hésiter, proclame que l'unité absolue est réellement le concept le plus adéquat à la véritable perfection de Dieu. Mais en même temps qu'il reléguait la divinité dans ces inaccessibles profondeurs, d'où le mouvement et la variété sont bannis, Platon voyait s'ouvrir entre son dieu et le monde un infranchissable abime ; et sur le bord de cet abime, sa pensée s'arrêtait chancelante. Tout, dans le monde, lui démontrait que le roi du monde doit être intelligent et actif ; tout, dans la pensée, le contraignait à élever son dieu au-dessus de l'action et de l'intelligence. De là, ces oscillations de sa doctrine, entre les rêves du *Parménide* et les affirmations du *Timée*. Plotin ne rêva pas, il n'hésita pas. La nécessité du dieu organisateur est évidente, il l'admet. C'est le roi, le père, l'organisateur, la providence, le démiourgos, dieu vivant et actif, dont la force engendre toute force, dont la vie est le foyer même de toute vie, qui épanche sans cesse de son sein et sans cesse y rappelle les torrents de la vie universelle. Ce dieu, puisqu'il vit, est mobile : au-dessus de ce dieu mobile plane un principe et, pour ainsi dire, un dieu plus élevé, l'intelligence. Platon ne s'est-il pas aussi élevé jusque-là ? Le dieu actif qui, dans *le Timée*, sépare la lumière des ténèbres, et donne à la matière le mouvement, est-il le même dieu qui, dans *le Parménide*, dans *le Phèdre*, et même dans d'autres passages du *Timée*, est le roi du monde intelligible, le soleil de la pensée, cette intelligence immobile, dont Aristote dira, formulant à son insu la doctrine même de son maître, qu'elle est la pensée de la pensée ? Plotin s'élève, à la suite de Platon, jusqu'à cette parfaite et divine intelligence, et, sans trembler, comme Platon, à la vue de ces nécessités contradictoires, il place résolûment

intelligence immobile, qui est le premier des êtres, au-dessus de l'activité mobile, qui est le roi du monde multiple, au-dessous d'un troisième concept plus complet encore, c'est-à-dire de l'unité absolue, supérieure à l'être, dont il fait le premier terme de la trinité divine. Ainsi ce dieu en trois hypostases résoudrait tous les problèmes, s'il n'était pas lui-même de tous les problèmes le plus grand. Le démiourgos explique et engendre la nature; l'intelligence réunit et domine les intelligibles, ou les idées; et l'unité couronne l'effort de la science et la réalité ontologique. Mais aussitôt que ces trois mots sont prononcés : l'âme du monde, l'esprit, lieu des idées, l'unité supérieure à l'être, le système paraît double, car ce n'est plus seulement la conception de l'unité qui étonne la raison, c'est ce rapport de l'unité avec l'esprit, et de l'esprit avec l'âme, ou le démiourgos, ou la force. C'est cette unité supérieure à l'être, et pourtant cause de l'être; c'est cette intelligence immobile, principe et cause de l'âme universelle.

Y a-t-il là trois dieux? La question ne peut même pas être posée. Y a-t-il un seul dieu, l'unité; et au-dessous d'elle, des principes séparés? En d'autres termes, l'intelligence est-elle déjà le monde? Non; car alors il serait aussi difficile d'appuyer l'existence de l'intelligence sur le concept antécédent de l'unité, que d'appuyer le monde lui-même sur l'unité supérieure à l'intelligence et à l'être. L'unité, l'intelligence et la force, ce sont, dans cet ordre, les trois hypostases d'un seul et unique dieu. Ce dieu en trois hypostases explique la science et le monde. Quant à l'expliquer lui-même, la raison ne le peut; elle ne peut que le démontrer. Elle ne peut ni comprendre en elle-même l'unité absolue, ni comprendre que sur cette unité, qui ne saurait être cause, s'appuie l'intelligence; ni que de l'intelligence immobile sorte le principe du mouvement. Mais si la raison ne peut ni comprendre ni exprimer ces profondeurs, l'esprit les saisit, dans ces éclairs d'illumination surnaturelle qui le transportent au-dessus de la sphère rationnelle. La trinité hypostatique est un philosophème, comme conséquence; comme intuition, c'est un mystère.

Dieu une fois donné, il faut descendre au monde. Ici se place la théorie de l'émanation. L'extase, la trinité et l'émanation : voilà tout Plotin.

La théorie de l'émanation, comme toute théorie sur l'origine du monde, est fort obscure. Ce grand problème du passage de l'absolu au contingent et de l'immuable au mobile, n'a guère été résolu que par des métaphores; les plus sages sont ceux qui affirment sans essayer de comprendre, et qui reconnaissent humblement que, le pouvoir de créer n'appartenant qu'à la nature divine, il participe nécessairement de l'incompréhensibilité et de l'ineffabilité de Dieu. Ce n'est donc pas ce mot d'*émanation* qui peut nous éclairer sur la doctrine de Plotin; et d'ailleurs Plotin a souvent changé d'expression et de métaphore. Tantôt c'est *émanation* qu'il emploie, tantôt c'est *irradiation*. Il se sert aussi du verbe *faire*, de ce même verbe grec que l'on a souvent traduit en français par le mot *créer*. Au reste, que le monde sorte de sa cause par émanation, comme le contenu d'un vase s'en échappe quand le vase est trop plein; ou par irradiation, comme la lumière s'élance de son foyer; ou par génération, comme l'enfant descend de son père, ce qui nous importe, ce n'est pas de comprendre l'acte même de la production, puisqu'à cet égard tous nos efforts seraient vains; c'est d'en connaître les caractères, de savoir, par exemple, si le monde a commencé et s'il doit finir, s'il existe en Dieu ou hors de Dieu, si Dieu pouvait ne pas le faire ou le faire autrement.

Toutes les réponses de Plotin sont catégoriques.

Qu'est-ce que Dieu? *Le premier*, par définition. Il ne saurait être premier et dernier; donc il n'est pas seul; donc il n'a pas pu l'être et ne le sera jamais. Ainsi le monde existe nécessairement, et il n'a ni commencement ni fin.

Si Dieu était seul, il ne serait point principe : car il faut être principe de quelque chose; il ne serait point cause, ou du moins, ce qui est tout un, il ne serait que cause virtuelle. Dieu serait donc impuissant, ce qui est absurde; ou puissant, et n'exerçant pas sa puissance, ce qui est plus absurde encore. Un effet ne peut exister sans cause; mais une cause qui ne produit pas d'effet, perd sa définition et sa dignité.

Sans doute, Dieu n'est pas cause comme l'homme est cause, ou comme toute force créée est cause. L'intelligence, par exemple, la seconde hypostase divine, n'est pas cause de la troisième : car si elle l'était, elle serait mobile, et elle est immuable. Elle n'est pas cause, et pourtant c'est par elle qu'existe la troisième hypostase; elle en est le principe. En même temps elle a pour principe l'unité. L'unité seule, principe de tout, n'a pas de principe. Elle seule est absolue.

Ce n'est pas seulement Dieu qui est principe. Tout est principe, à l'exception du dernier. Tout est conséquence de l'être antécédent, et principe de l'être immédiatement inférieur. Dans cette chaîne immense, qui va de Dieu au chaos et à la nuit, la loi de l'émanation unit solidement tous les chaînons, et en fait un seul et même tout. Le premier est principe et n'est pas conséquence; le dernier est conséquence et n'est pas principe; mais entre eux tout engendre et est engendré; tout remonte vers l'unité par son principe, et descend par ses effets vers la multiplicité.

Dieu produit donc le monde nécessairement, sans commencement ni fin. Il le produit tel qu'il est, parce que telle est la nature qu'il devait avoir. En un mot, il ne pouvait ni ne pas le faire, ni le faire autre. Accoutumés que nous sommes à tout rapporter à notre nature, nous voulons juger de la puissance de Dieu par notre faiblesse. Nous ne comprenons pas notre propre liberté, et, quand nous nous trompons sur elle, nous entendrions celle de Dieu! Si Dieu pouvait faire le monde autre qu'il ne l'a fait, Dieu ne serait pas libre; mais il est libre, parce qu'il n'avait pas la possibilité de choisir. Qu'est-ce que le choix, sinon la possibilité, entre deux routes, de prendre la moins bonne? Supposer que Dieu choisit, c'est supposer qu'il peut hésiter dans son jugement, ou succomber dans son action; c'est donc le supposer imparfait. La possibilité d'errer, ou la possibilité d'échouer, infirmeraient la puissance et, par conséquent, la liberté divine. Plotin n'est pas le seul panthéiste qui, voulant enchaîner la puissance de créer dans les mains de Dieu, ait donné le nom de liberté à cette nécessité inévitable, et considéré comme un hymne à la liberté cette consécration du fatalisme.

Il ne reste plus, pour entendre ce qui peut être entendu du système des émanations, qu'à savoir où ce dieu, libre, selon Plotin, par l'impossibilité de choisir, va placer ce monde. Y a-t-il quelque chose hors de Dieu, qui puisse devenir le réceptacle des émanations? Selon Plotin, l'espace n'est rien; la matière, en tant qu'elle

est dans les êtres, y descend en même temps que la forme, parce que chaque principe engendre au-dessous de lui de la multiplicité, c'est-à-dire de la matière, et de l'unité, c'est-à-dire la forme ou l'image du principe lui-même. Ainsi, rien hors de Dieu, ni espace, ni matière. S'il existait quelque chose hors de Dieu, fût-ce même le monde créé, Dieu serait limité, ce qui est impossible. Donc tout est en Dieu; et c'est en lui-même qu'il produit fatalement le monde. Comme l'intelligence divine est le lieu des esprits, l'âme divine est le lieu des corps.

Voilà donc le panthéisme avec tous ses caractères : le monde, produit fatalement, nécessaire à Dieu, sans commencement ni fin, profondément distinct, mais non séparé de la nature divine.

Telle est la loi qui explique l'origine du monde, ou, plus généralement, les origines de tous les êtres. Avec cette loi finit la métaphysique proprement dite. Si nous cherchons maintenant la loi du mouvement, nous devons, en quelque sorte, remonter le courant. Tout est expansion et concentration : expansion dans la génération, concentration dans le mouvement vital. Par ces deux lois contraires, le monde demeure indéfiniment semblable et égal à lui-même. A peine l'être est-il engendré, qu'il se meut pour retourner à sa source.

Comme tout, à l'exception du premier et du dernier, est produit et producteur, tout a aussi deux amours : l'amour des conséquences, et l'amour du principe; le premier, qui affaiblit l'être et le rapproche du multiple; le second, qui le fortifie en le simplifiant et en le ramenant à l'unité. Voilà donc la loi, la loi éternelle : tout sort de Dieu, tout retourne à Dieu. La science du monde est entière dans ces deux mots; le premier nous donne son origine, et le second sa destinée. Le dieu de Plotin est aussi l'alpha et l'oméga, comme celui de l'Écriture. Il est le principe du mouvement, parce qu'il engendre; et la cause finale, parce qu'il attire. Il n'est pas seulement le soleil des intelligences, il est le centre où aspirent tous les amours.

Ce dieu parfait, mais nécessaire dans son essence, dans son attribut et dans son acte; ce dieu cause, mais qui se dégrade, en quelque sorte, en prenant la qualité de cause, puisque la force active n'est que la troisième hypostase; ce dieu, l'idéal et l'amour du monde, comme il en est le principe, mais qui pourtant ne connaît pas le monde, puisqu'il ne peut penser sans déchoir, et que sa pensée est la pensée de la pensée; ce dieu fatal, concentré en lui-même, est pourtant, suivant Plotin, une providence.

Mais comment sera-t-il la providence du monde, s'il l'ignore, et s'il n'est pas libre?

D'abord, il est libre, aux yeux de Plotin, quoiqu'il ne puisse choisir, parce que Plotin, comme Spinoza, fait consister la liberté à n'obéir qu'aux lois de la nature. L'action libre, dit-il, est celle que l'on fait avec intelligence et sans contrainte. Dieu est donc certainement libre, car il n'a pas de maître. Ensuite, Dieu connaît le monde, non pas directement, mais en se connaissant lui-même. En effet, il est cause, cause actuelle; il se connaît tel qu'il est, c'est-à-dire comme cause actuelle; il connaît donc éminemment, sinon formellement, les effets qu'il produit, de même que par la connaissance d'un principe il en connaît éminemment, et sans raisonner, toutes les conséquences.

Dieu étant la perfection, tout ce qu'il fait est parfait dans son espèce et selon son rang. Rien n'existe, ou ne se développe, ou ne se meut au hasard. Non-seulement tout être, mais dans chaque être tout attribut, et même tout phénomène a une cause finale. Cette théorie des causes finales est longuement et habilement développée dans Plotin; elle le mène droit à l'optimisme; et de même qu'après avoir démontré que Dieu fait fatalement ce qu'il fait, il se sert néanmoins du mot de *providence*, de même il lui arrive fréquemment, en développant son optimisme, de paraître attribuer à la volonté de Dieu ce qui en réalité ne peut être, dans ce système, attribué qu'à sa nature. Quoi qu'il en soit, à part cette contradiction, sa doctrine à cet égard, et même ses développements, rappellent Leibniz. Il est plein de force quand il discute l'objection tirée de l'existence du mal. « Le mal, dit-il, n'existe jamais à part, il est toujours mêlé à un bien : lui-même est un bien, non en soi, mais par ses effets. L'inégalité est la condition de l'ordre. Il est vrai, le mal est un mal si on l'isole; la laideur est laide, et non pas belle; mais si tout était beau, le tout ne serait pas beau. Qu'il y ait un peu de mal répandu dans le monde, cela est un bien. » Il est plus éloquent que Sénèque et tous les stoïciens dans la guerre contre la douleur et contre la mort. La mort est si peu de chose, que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fête pour s'en donner le spectacle. Ce sont des jeux de scène, dit-il. Ce n'est pas notre âme qui souffre et qui meurt, c'est le personnage. Le devoir seul est vrai, dit-il encore; le mal n'est rien : ces cris et ces sanglots dont le monde retentit, prouvent la lâcheté humaine, et ne prouvent pas l'existence du mal.

Le devoir? Panthéiste et fataliste, Plotin devait confondre le devoir avec la nature, la nature avec la nécessité. Mais il traite la liberté de l'homme comme il a traité la providence de Dieu : il la nie en principe, et il en parle comme s'il ne l'avait pas niée. Libre ou non d'obéir à la loi, ne faut-il pas d'ailleurs que nous ayons une loi, et que notre intelligence s'applique à la connaître? La morale de Plotin est la morale même de Platon, pure, austère, détachée du monde, invariablement appliquée à reproduire l'idéal de la perfection divine. L'influence même du stoïcisme se fait sentir dans cette partie de la doctrine de Plotin; il est plus grand casuiste que Platon, et casuiste plus inexorable. Quand il a disserté en platonicien, ou plutôt en stoïcien, sur la prudence, le courage, la tempérance, qu'il appelle des vertus politiques, parce qu'elles sont les vertus de l'homme considéré comme citoyen du monde, il s'élève à une sphère supérieure, et là le mystique se retrouve. Les vertus du philosophe ne sont pas seulement ces vertus politiques que le vulgaire ne dépasse pas. Les vertus du philosophe sont des vertus purificatrices, initiatrices, qui nous dégagent absolument du monde et nous préparent à l'extase. Ces vertus sont : la justice, la science, l'amour. Pour lui, comme pour Platon, la science est une vertu, parce qu'elle élève l'homme et engendre l'amour. Enfin, au-dessus de toutes les vertus, se place, couronnement de la morale comme de la métaphysique, l'union avec Dieu, l'extase.

Le mysticisme de Plotin paye cependant son tribut à la faiblesse humaine. A force d'exalter les perfections et le bonheur de l'extase, il perd un instant le sens moral; et son exaltation mystique l'égare, comme l'orgueil de la force égarait, à côté de lui, les stoïciens. Dans l'extase, dit-il, l'homme a tous les biens; rien ne lui manque; il ne peut souffrir. Il ne sent ni la douleur ni la mort; il ne s'inquiète même pas de la conduite future de ses enfants. Seulement, il ne s'agit pas ici du sage stoïcien proclamant que la reconnaissance est un vice, et plaçant au-des-

sus des devoirs de la famille l'orgueil de sa liberté solitaire. Le sage de Plotin, tant qu'il vit réellement, accomplit tous les devoirs de la société. L'extase est une interruption de la vie.

L'extase n'est qu'une immortalité anticipée. Toute la doctrine de Plotin respire la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Il n'avait pas à la démontrer, puisqu'elle ressort de tout son système. Il la démontre cependant, et avec une rigueur que ne désavouerait pas la critique moderne. Quelques mots sur la métempsychose expriment-ils une croyance sérieuse? Ne sont-ils qu'un hommage rendu aux mythes de Platon et aux symboles de la théologie? Dans ce courant que remontent les êtres pour retourner à leur source en vertu du principe de concentration, rien n'empêche de placer la migration des âmes. Pourquoi ne remonterait-on pas de sphère en sphère, selon l'efficace des purifications accomplies, jusqu'à ce que l'on ait entièrement triomphé du multiple et de l'individuel? Quoi qu'il en soit, médiate ou immédiate, l'absorption de Dieu est le terme ; c'est-à-dire que, pour Plotin, l'immortalité de l'âme n'est pas l'immortalité de la personne.

Éditions des *Ennéades*. Édition grecque-latine, avec les notes, les arguments et la traduction de Marsile Ficin, in-f°, Bâle, 1580. — La même, avec la date de 1615. — Trois éditions de la traduction latine de Ficin, sans le grec ; les arguments seuls, dans le second volume de ses œuvres. — Édition du sixième livre de la première *Ennéade* (*sur le Beau*), éd. Fréd. Creuzer, in-8, Heidelberg, 1814. — Traduction du huitième livre de la troisième *Ennéade* (*de la Nature, de la Science et de l'Être*), éd. Fréd. Creuzer, dans le premier volume de ses *Studien*, in-8, Francfort et Heidelberg, 1805. — Traduction de la première *Ennéade*, d'Engelhardt, 1820. — Édition complète, avec commentaire perpétuel et notes, par Creuzer, 3 vol. in-4, Oxford, 1835. — N. Bouillet, *les Ennéades*, traduites pour la première fois (en français), Paris, 1857, 3 vol. in-8.

Consultez Porphyre, *Vie de Plotin ;* — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. in-8, Paris, 1846; — Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, ib., 1845 ; — Daunas, *Études sur le mysticisme, Plotin et sa doctrine*, in-8, Paris, 1848 ; — Ch. Lévêque, *la Science de l'Invisible*, 5 vol. in-8, 1865 ; — le même, *la Science du Beau*, 2 vol. in-8, 2e édition, 1872. J. S.

PLOUCQUET (Godefroy), né à Stuttgart, en 1716, d'une famille protestante réfugiée de France, mort à Tubingue, en 1790, comme professeur de logique et de métaphysique, s'est fait remarquer singulièrement par ses efforts pour recommander la monadologie et pour perfectionner la logique, en rapprochant la première de l'expérience, la seconde des mathématiques. S'étant formé principalement par l'étude des œuvres de Leibniz et de Wolf, il se proposa de rendre leur doctrine plus complète et plus claire. Il annonça cette intention dans son premier travail : *Primaria monadologia capita* (in-8, 1748), coup d'essai qui le fit recevoir membre de l'Académie de Berlin.

Un autre mérite de cet écrivain, aussi distingué par son érudition que par sa sagacité, c'est le zèle qu'il mit à défendre les doctrines capitales du spiritualisme contre les matérialistes du XVIIIe siècle. Il combattit énergiquement Lamettrie et *l'Homme-Machine* dans la dissertation *de Materialismo* (in-4, 1750) ; Robinet et ses paradoxes sur l'équilibre du bien et du mal, sur la physique des esprits, sur l'origine de la nature et son expansion, dans diverses autres dissertations également pressantes (1765) ; Helvétius et le livre *de l'Esprit ;* enfin, la tendance de la philosophie régnante, dans une série de traités dont les plus importants portent les titres suivants : *de Cosmogonia Epicuri* (in-4, 1755) : — *Examen meletematum Lockii de personalitate* (in-4, 1760 ; — *Dissertatio de lege continuationis seu gradationis* (in-4, 1761) . — *Providentia Dei res singulares curans e natura Dei et mundi exstructa* (in-4, 1761).

Mais il critiqua aussi Kant, qui, bien avant que de publier la *Critique de la raison pure*, avait avancé que la preuve *cosmologique* était la seule preuve possible de l'existence de Dieu. Voy. ses *Observationes ad Comment. E. Kant de uno possibili fundamento demonstrationis existentiæ Dei* (1763).

Ploucquet ne se borna point, d'ailleurs, à juger les systèmes modernes du point de vue propre aux sectateurs de Leibniz ; il tâcha de reconstruire et d'apprécier plusieurs théories de l'antiquité, par exemple, celles de Thalès, d'Anaxagore, de Démocrite, de Pyrrhon, de Sextus Empiricus. La plupart de ces essais d'histoire sont restés dignes d'attention, et furent réunis dans les *Commentationes philosophicæ selectiores* (in-4, Utrecht, 1781).

En logique, on vit Ploucquet se dévouer à la réalisation d'une idée souvent développée par Leibniz sous le titre de *caractéristique universelle*. Il s'attacha à représenter les divers éléments des propositions par des figures géométriques, par des formules mathématiques ; à appliquer la géométrie à l'art de raisonner, au syllogisme. L'auteur du *Nouvel Organon* et de *l'Architectonique*, le profond et bizarre Lambert (voy. ce mot), l'avait précédé dans cette voie, déjà ouverte par les docteurs scolastiques, Ploucquet exposa cette entreprise, d'abord dans son *Methodus calculandi in logicis* (in-8, 1764) ; puis, avec plus d'étendue et de rigueur, dans ses *Institutiones philosophiæ theoreticæ* (1772). Ce *calcul logique*, destiné à *simplifier* la théorie, l'emploi des raisonnements et des jugements, mais seulement composé de notations géométriques et algébriques, consiste à représenter par les grandes lettres les propositions universelles, par les petites lettres les propositions particulières ; l'affirmation par le signe, — la négation par Z. Ainsi, pour exprimer cette proposition universelle : Toute vertu est louable, on aurait V — L ; et celle-ci : Nul vice n'est louable, donnerait V Z L. Ce système de modifications tout extérieures, qui restent étrangères au fond même de la pensée et loin du but qu'elles doivent atteindre, puisqu'elles ne peuvent reproduire des phrases un peu compliquées ; ce procédé fut discuté, tour à tour défendu et blâmé ; personne n'en fit une plus juste critique que celui qui passait pour le maître de Ploucquet, Lambert. Les pièces de cette discussion, qui n'est pas sans importance dans l'histoire de la logique, furent recueillies par Bœck (in-8, 1766-73).

Esprit fertile et varié, Ploucquet a composé plus de vingt volumes, mais n'a jamais écrit qu'en latin. Sa diction, en général pure et nette, est souvent trop sobre, plus souvent encore trop raffinée. Un incendie qui détruisit sa maison et ses livres, et dont lui-même ne fut sauvé qu'avec peine, causa la perte de plusieurs manuscrits intéressants. L'étude de la Bible remplit les dernières années de sa vie.

Voy. Ebernstein, *Histoire de la logique et de la métaphysique*, t. I, p. 303 et suiv. (all.).

C. Bs.

PLUTARQUE. Cet écrivain nous apprend lui-même qu'il était originaire de Chéronée, en Béotie. On ne sait la date précise ni de sa naissance ni de sa mort; mais on peut conclure de quelques passages de ses écrits qu'il était né vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne et qu'il prolongea sa vie jusqu'à un âge avancé. Il étudia sous un certain Ammonius d'Alexandrie, péripatéticien qu'il ne faut pas confondre avec des philosophes du même nom, mais d'une date postérieure et appartenant à l'école néo-platonicienne. Plutarque, qui met en scène dans ses dialogues ses amis, ses parents, et qui s'y met lui-même, n'a pas oublié son maître Ammonius. Il cite même de lui un trait singulier : « Quelques personnes, dit-il (*de la Manière de discerner un flatteur d'un ami*), pour ramener un ami, reprennent des étrangers d'une faute que cet ami a commise. Un jour, par exemple, notre maître Ammonius, qui savait que quelques-uns de ses disciples avaient fait un dîner trop recherché, ordonna que son propre fils fût fouetté par un affranchi, sous prétexte qu'il ne pouvait dîner sans vinaigre. En même temps, il jeta sur nous un regard tel, que les coupables prirent pour eux la réprimande. » Heureusement, les leçons d'Ammonius n'avaient pas toutes cette forme bizarre et cette signification énigmatique.

Plutarque fit le voyage d'Italie, et tint école à Rome. On a prétendu qu'il avait été précepteur de Trajan. Suidas raconte même qu'il reçut de cet empereur la dignité consulaire. Cette double tradition, acceptée par Amyot, n'est pas confirmée par la lecture des écrits de Plutarque. On voit seulement, au commencement de ses *Apophthegmes*, qu'il connaissait Trajan, puisqu'il lui dédie ce traité « comme un petit présent d'amitié ». Il revint, jeune encore, à Chéronée, et y remplit plusieurs fonctions publiques, entre autres, celle de prêtre d'Apollon.

Plutarque a composé une multitude d'écrits, dont le catalogue a été dressé par un de ses fils, nommé Lamprias : ce sont ses *Vies parallèles*, ses *Œuvres philosophiques et morales*, enfin, plusieurs traités sur des questions de rhétorique, de musique, de médecine, de physique, d'astronomie, de théologie païenne, etc. Quelques-uns de ses livres se sont perdus; d'autres nous sont parvenus incomplets; et la critique moderne a contesté l'authenticité d'une partie de ceux que nous possédons : ces doutes s'appliquent surtout à certains ouvrages trop informes et trop négligés, pour qu'on puisse, sans hésiter, les mettre sous le nom de Plutarque. Quant à ceux qui sont incontestablement de lui, il serait intéressant d'en rechercher la date et d'en essayer le classement chronologique. C'est un travail pour lequel on trouverait dans Plutarque lui-même des indications précieuses. Ainsi, dans le passage des *Apophthegmes* qui contient une dédicace à Trajan, il dit : « Voici les humbles prémices de mes études philosophiques.... Il est vrai que dans un autre recueil j'ai écrit les vies des généraux, des législateurs et des rois les plus célèbres de Rome et de la Grèce. » Ce passage prouve que les *Vies* ont précédé les *Œuvres philosophiques et morales*. Il y a beaucoup d'autres endroits de Plutarque où il parle de ses ouvrages antérieurs; mais ce n'est pas le lieu d'entreprendre une pareille recherche. Nous ne nous arrêterons pas, non plus, à juger son mérite littéraire; nous préférons nous en rapporter sur ce point à l'autorité de M. Villemain, qui a consacré à Plutarque une de ses plus belles notices.

Comme tant d'autres écrivains de l'antiquité, Plutarque a fait des dialogues; c'est la forme qu'il a donnée à la plupart de ses écrits de philosophie morale. Dans ces dialogues, imités de Platon, il introduit, pour varier l'intérêt, tantôt une digression mythologique : par exemple, cette description des enfers qui termine son livre *des Délais de la justice divine*, et qui rappelle le récit d'Er l'Arménien dans *la République;* tantôt des épisodes d'une grâce touchante, qui servent de cadre à son récit; tel est ce charmant passage du dialogue sur l'amour, où il raconte qu'à la suite de quelques démêlés avec les parents de sa femme, il fit avec elle un voyage au mont Hélicon, pour sacrifier à l'amour et placer sous la protection de ce dieu sa félicité conjugale.

Plutarque n'est pas un philosophe, à proprement parler, quoiqu'il ait écrit sur la philosophie autant que personne au monde, et qu'il ne manque aucune occasion de la célébrer. C'est plutôt un agréable compilateur, qui s'amuse à déployer sur chaque sujet son inépuisable érudition, sans s'inquiéter beaucoup de la précision du langage ni de l'enchaînement rigoureux des idées. Le catalogue de ses œuvres mentionne un livre sur les contradictions des stoïciens et un autre sur celles des épicuriens, celui-ci perdu. Il ne serait pas impossible d'en faire un sur les contradictions de Plutarque lui-même. Toutefois, dans cette prodigieuse variété d'écrits qui se rapportent à différents âges de la vie de l'auteur, et dans lesquels il était difficile à un esprit plus littéraire que philosophique de ne pas se contredire plus d'une fois, il y a quelque chose qui domine et ne varie pas : c'est le respect de la mémoire de Platon. Plutarque est un disciple avoué de l'Académie; il aime à citer, à reproduire Platon, excepté dans ce qu'ont d'excessif et de choquant certaines institutions politiques de *la République*, et dans ce qu'a de trop hypothétique la théorie des idées; encore, sur ce dernier point, Plutarque défend-il Platon contre Aristote, qu'il accuse d'avoir repris Platon « en revenant sur cette matière à tout propos, et en multipliant les objections plus opiniâtrément que philosophiquement. » (*Contre l'épicurien Colotès.*)

En psychologie, Plutarque admet cinq facultés : « L'âme, dit-il, d'après sa division naturelle, comprend : premièrement et au degré le plus bas, l'âme végétative; deuxièmement, la sensitive; troisièmement, l'appétitive; quatrièmement, l'irascible; cinquièmement, le raisonnement, qui est le degré le plus haut de perfection. » (*Sur la signification du mot* εἰ. — Voy. aussi le traité *Sur les oracles qui ont cessé.*) On reconnaît dans ces trois dernières facultés celles qui jouent un si grand rôle dans le système de Platon. En théodicée, Plutarque admet, comme Platon, une intelligence souveraine qui, dès le commencement, a ordonné le monde dans un plan de sagesse et de bonté; et, au-dessous de cet être suprême, des puissances intermédiaires, des génies qui lui servent de ministres, et qui veillent sur les différentes espèces d'êtres, sur l'homme principalement. « Il nous reste, dit-il dans son traité *du Destin*, à parler de la providence divine qui comprend aussi le destin. Il est une première et suprême providence, qui est l'intelligence du premier et souverain Dieu, où, si vous l'aimez mieux, sa volonté bienfaisante envers tous les êtres, et qui, la première, a donné à l'ensemble des choses divines et à chacune en particulier l'ordre le plus admirable et le plus parfait. La seconde providence est celle des seconds dieux, qui parcourent le ciel, qui règlent toutes les choses humaines, et maintiennent

tout ce qui est nécessaire pour la conservation et la perpétuité des différentes espèces d'êtres. La troisième providence peut s'appeler l'inspection des génies qui, placés auprès de la terre, observent et dirigent les actions des hommes. »

Plutarque, on le voit, croit à l'existence d'une Divinité suprême, servie, dans l'accomplissement de ses desseins providentiels, par des dieux inférieurs. Quant à la mythologie païenne, il y fait souvent allusion, mais sans y croire autrement que Cicéron, Platon et les autres grands esprits de l'antiquité ; et, s'il semble en accepter quelques dogmes, c'est sans doute un ménagement commandé par sa dignité sacerdotale, peut-être aussi une fidélité d'érudit aux vieilles traditions de la Grèce. Personne n'a mieux démontré que Plutarque le danger de la superstition. C'est au point qu'on le soupçonnerait presque d'incliner à cette thèse favorite des sceptiques du XVIIIe siècle, que l'absence de religion est préférable à une religion fausse. « J'aimerais mieux, dit-il dans un passage cité par Rousseau, qu'on dît de moi que je n'ai jamais existé et qu'il n'y a pas de Plutarque, que si on venait dire : Plutarque est un homme inconstant, mobile, enclin à la colère, disposé à se venger ou à s'affliger à tout propos.... L'athéisme ne donne pas lieu à la superstition, tandis qu'on a vu la superstition engendrer l'athéisme. » (*De la Superstition.*) Ailleurs, dans son traité d'*Isis et Osiris*, Plutarque fait justice de ces divinités locales, grecques ou barbares, qui ne sont que des noms divers donnés au dieu que la philosophie proclame et que la superstition défigure : « Les dieux ne sont pas autres dans un pays, et autres dans un pays différent ; ils ne sont pas grecs ou barbares, septentrionaux ou méridionaux ; mais, comme le soleil ou la lune, le ciel et la terre et la mer, ils sont communs à tous, et appelés de divers noms en divers lieux. Ainsi, une même intelligence qui ordonne tout le monde, et une même providence qui le gouverne, et les puissances inférieures, chargées de veiller sur le tout, ont reçu différents honneurs, selon la diversité des lois ; et les prêtres usent de symboles et de mystères, les uns plus obscurs, les autres plus clairs, pour conduire notre entendement à la connaissance de la Divinité, non sans péril toutefois, parce que les uns, ayant dévié du droit chemin, sont tombés dans la superstition, et les autres, fuyant la superstition, ne prennent pas garde qu'ils tombent dans l'impiété. Il faut en cela prendre conseil de la philosophie, qui nous guide en ces saintes contemplations.... »

Quand on compare Plutarque avec les philosophes de son temps, on peut se demander jusqu'à quel point il a participé à ce curieux mouvement philosophique qui préparait, par le mélange des doctrines antérieures, grecques ou orientales, l'avénement de l'école alexandrine. Dans leurs conjectures à cet égard, quelques historiens prêtent à Plutarque une sorte d'éclectisme, une tentative de fusion entre les doctrines philosophiques ou religieuses du passé. Cette assertion ne paraît pas démontrée. Ce qu'on peut dire, c'est que Plutarque qui discute quelquefois des mythes étrangers, particulièrement dans son traité d'*Isis et Osiris*, leur applique un système d'interprétation assez hardi, qui consiste à les regarder comme des symboles, et à les ramener au sens des idées philosophiques de la Grèce. Sous ce rapport, il a quelque chose de commun avec les alexandrins. Seulement, le procédé que Plutarque avait employé avec mesure, et dans quelques cas particuliers, les alexandrins l'ont généralisé en l'exagérant. Remarquons aussi que ces philosophes ont trouvé dans les écrits de Plutarque un répertoire abondant de faits et d'idées qu'ils ont plus d'une fois mis à profit, Proclus surtout, qui puise sans scrupule à cette source, et qui néglige de le nommer. (Comparer le traité de Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*, avec le livre *des Délais de la justice divine*, de Plutarque.)

Plutarque a la réputation d'un moraliste plutôt que d'un philosophe, et c'est ainsi en effet qu'il faut le considérer. Sa place en morale est à égale distance des épicuriens et des stoïciens, deux écoles qu'il combat tour à tour et avec vigueur dans ses écrits. Chez les stoïciens, Plutarque condamne l'orgueil et la folie de leurs paradoxes : il renouvelle contre eux les railleries sur lesquelles s'était jouée un instant l'éloquence de Cicéron. Il reproche aux épicuriens le relâchement et le danger de leurs maximes, et jusqu'à la vanité de leurs efforts pour atteindre le bonheur, cet unique but qu'ils assignent à la vie humaine. Du reste, Plutarque n'a pas plus en morale qu'en philosophie de prétentions systématiques. C'est un écrivain aimable, qui se plaît à discourir sur toute espèce de sujets, et qui les traite au point de vue spiritualiste des opinions platoniciennes, tempérées par la justesse de son bon sens, quelquefois par des emprunts faits à la morale aristotélique. Il y mêle tout ce que son expérience de la vie, ses voyages, ses innombrables lectures lui offrent de gracieux souvenirs. Plutarque, comme il le dit lui-même, avait donné des leçons à Rome ; et, comme il le dit encore, de ces leçons il avait fait des livres qui se sentent un peu de cette origine. A côté des conseils de conduite les plus sensés, il place des lieux communs, des paradoxes de rhéteur. Ces paradoxes ont trompé Rousseau, qui était fait pour les goûter ; et c'est très-sérieusement que l'auteur d'*Émile* a tiré de Plutarque le fameux passage contre l'usage des viandes, sans s'apercevoir qu'il ne citait qu'un jeu d'esprit, qui avait probablement fait le sujet d'une déclamation publique.

A part l'inconvénient de ses thèses paradoxales, qui sont d'ailleurs en petit nombre et presque toujours rachetées par l'agrément de la forme que Plutarque leur a prêtée, ses œuvres morales sont certainement le recueil le plus utile, le plus varié, le plus attachant qui nous soit resté de l'antiquité. Elles ont été, avec les *Vies*, la lecture habituelle de quelques-uns de nos meilleurs écrivains, et leur ont fourni plus d'une heureuse inspiration. Plutarque a des conseils pour tous les âges, pour toutes les situations de la vie. Il répand sur toutes les questions morales une clarté ou une grâce nouvelle ; il n'en est pas une, même la plus vulgaire ou la plus insignifiante, qui n'acquière avec lui de l'intérêt ; et Laharpe a pu, dans une leçon très-médiocre, du reste, sur Plutarque (*Cours de littérature ancienne*), citer comme très-spirituel un traité dont le titre ne ferait pas pressentir cet éloge, l'écrit *Sur le bavardage*. Dans un autre traité sur un sujet aussi rebattu, *Sur les moyens de réprimer la colère*, Plutarque réussit à nous intéresser, en nous racontant les moyens qu'employaient les philosophes anciens pour se corriger de certains défauts, et que Franklin, chez les modernes, a remis en pratique. « J'ai toujours approuvé, dit-il, les engagements et les vœux de ces philosophes qui promettaient de s'abstenir de femmes et de vin pendant un an, pour honorer Dieu par la continence. J'ai encore applaudi à leurs promesses de ne point mentir pendant un certain temps.... Comparant mon âme avec celle des anciens sages, et jugeant que je ne leur cédais pas en amour pour Dieu, je

me suis d'abord prescrit de passer quelques jours sans me mettre en colère ; et après m'être ainsi éprouvé peu à peu moi-même, j'ai reconnu que j'avais fait de grands progrès dans la patience. » Amyot a été si frappé de ce passage, qu'il l'a cru ajouté par un chrétien. Enfin, dans le traité *de la Vertu morale*, Plutarque, avec un admirable bon sens, s'efforce de réhabiliter les passions, contrairement à l'opinion des stoïciens qui les sacrifiaient, et de Platon lui-même qui ne les avait pas ménagées : « Le principe des passions, dit-il, loin de venir à l'homme du dehors, est si naturel à son être, qu'il en fait une partie nécessaire, et qu'au lieu de chercher à le détruire, il faut le régler et le tourner vers des objets légitimes. La raison ne va donc pas, comme autrefois Lycurgue, roi de Thrace, abattre indifféremment ce que les passions ont d'utile avec ce qu'elles ont de dangereux ; mais, telle que ce dieu sage et intelligent qui préside à nos jardins, elle retranche ce qu'il y a de sauvage et de superflu, adoucit l'âpreté de la séve, et rend les fruits plus agréables et plus sains. Un homme qui craint de s'enivrer ne jette pas son vin, il le tempère. Ainsi, pour prévenir le trouble des passions, il ne faut pas les détruire, mais les modérer. » La Fontaine, dans la fable où il réfute les stoïciens, leur a-t-il opposé des raisons plus fortes et plus ingénieusement présentées ?

Les principales éditions des œuvres philosophiques et morales de Plutarque sont : celle des Aldes, in-f°, Venise, 1509 : c'est la première édition du texte grec ; celle de Henri Estienne, 13 vol. in-8, Genève, 1572 ; celle de Reiske, in-8, Leipzig, 1777 ; celle de Wyttenbach, 5 vol. in-8, Oxford, 1795-1810 ; et plus récemment celle qui a paru dans la *Bibliothèque des classiques grecs* de Didot. Les principales traductions françaises sont : celle d'Amyot, 6 vol. in-8, Paris, 1574, réimprimée dans le même format, en 1784, avec des notes de l'abbé Brotier et plusieurs autres savants ; et celle de Ricart, 17 vol. in-12, Paris, 1783 ; sans compter plusieurs traductions partielles, entre autres celle que La Porte du Theil a faite du traité *de la Manière de discerner un flatteur d'un ami*, et du *Banquet des sept sages*, in-8, Paris, 1772. — Outre les historiens de la philosophie on peut consulter Gréard, *la Morale de Plutarque*, 1 vol. in-8, Paris, 1867 ; 2e édition, in-18, Paris, 1874. A. D.

PLUTARQUE D'ATHÈNES, fils de Nestorius, mérite dans l'histoire de la philosophie plus d'attention qu'il n'en a obtenu jusqu'ici. C'est le chef et le principal fondateur de cette école néo-platonicienne d'Athènes dont Proclus fut l'interprète le plus illustre. Ce n'est cependant ni un penseur fécond, ni surtout un penseur original. De qui tenait-il sa méthode et la doctrine qu'il enseigna à Proclus et même au maître de Proclus, Syrianus ? Était-ce de Priscus, d'Ædésius ou de Jamblique lui-même ? A cet égard, la critique ne peut offrir que des inductions. Mort dans une vieillesse avancée, deux ans après l'arrivée de Proclus à Athènes, c'est-à-dire l'an 436, il doit avoir vu le jour vers l'an 356, et sa première éducation doit s'être faite à l'époque où florissaient les Priscus, les Chrysanthe, les Maxime d'Éphèse, les Eustathe, les uns disciples de Jamblique, les autres de son continuateur Ædésius. Il n'est donc pas étonnant que Priscianus Lydus mette Plutarque en rapport avec Jamblique. En effet, ce renseignement, d'ailleurs isolé et donné en termes vagues, acquiert un certain degré de probabilité et de précision par cet autre, que le père de Plutarque, Nestorius, professait déjà pour les *Oracles des Chaldéens* le culte qui, depuis, a distingué cette école jusque sous les successeurs de Proclus (Marinus, *Vita Procli*, c. XXVIII). Cela étant ce serait Nestorius, le contemporain de Jamblique, non son fils Plutarque, qui serait le véritable fondateur de cet enseignement néo-platonicien d'Athènes. Mais Nestorius, que ce soit le prêtre de ce nom qui présidait au sacerdoce athénien au temps de Valentinien, ou un autre personnage, est si peu connu qu'on ne doit pas insister sur ce fait. Nous ne possédons aucune autre indication sur les rapports de Plutarque et de Jamblique. Nous ne savons rien de plus précis sur ceux qu'il a entretenus avec Priscus, Eustathe ou Ædésius, quoique la communauté de leurs tendances, leur rencontre dans les mêmes lieux et l'activité avec laquelle ces défenseurs du polythéisme recouvert de philosophie servaient leur cause ne permettent pas de mettre en doute l'intimité de leurs relations. Il est surtout inadmissible que Plutarque soit resté étranger à Priscus de Thesprotie, qui fut de la société intime de Julien, et qui professa dans Athènes au temps du fils de Nestorius. Au surplus, la doctrine de Plutarque ne laisse subsister aucun doute sur son origine philosophique. Selon Marinus, Plutarque prenait son point de départ dans Aristote ; il en expliquait à ses élèves quelques traités à titre d'introduction à la philosophie, surtout le livre *de l'Ame*. Il passait ensuite à Platon, surtout au *Phédon*, sans doute pour arriver enfin au *Timée*, qu'il expliquait tout en continuant l'étude d'Aristote. Venait la science par excellence, celle des oracles chaldéens, que Plutarque avait enseignée à sa fille Asclépigénie, ainsi que les grandes orgies ou les mystères orphiques, et la théurgie. Celle-ci, la jeune enthousiaste, émule des Ædésia et des Sosipatra, l'expliquait à son tour aux seuls élus d'entre les élèves de son père (Marinus, *Vita Procli*, c. XXVIII), à la *famille* philosophique. En effet, depuis les rigueurs byzantines provoquées par la réaction polythéiste de Julien, toutes ces idées étaient une tradition privée plutôt qu'un enseignement public. Ædésius, déjà, ne souffrait plus qu'on rédigeât ses leçons, et Plutarque ne paraît avoir toléré cet ancien usage qu'à l'égard de Proclus qu'il traitait comme un fils. Quand ce futur chef de l'école athénienne lui arriva d'Alexandrie, sortant des cours d'Olympiodore, l'école d'Athènes ressemblait si bien à un cercle de famille, qu'il ne trouva chez Plutarque que son neveu Archiade et ce même Syrianus déjà cité, que le fils de Nestorius traitait de fils spirituel et à qui il légua les deux jeunes gens, Archiade et Proclus.

Voy. sur Plutarque, Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, ch. XCV ; — Lambecius, *de Bibliotheca Vindobonensi*, t. VII, p. 93 et 101 sq. ; — Mosheim, *de Turbata per Platonic. Ecclesia*, § 12, p. 762 ; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8 ; — T. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, 3 vol. in-8. J. M.

PNEUMATOLOGIE. Presque tous les peuples, voulant exprimer le caractère impalpable de l'esprit, l'ont, par une analogie naturelle, comparé au souffle de la respiration. Ce rapprochement dut leur paraître d'autant plus juste, que la respiration est le signe de la vie, et accompagne toujours la présence de l'âme dans le corps. Le mot qui exprime le souffle a donc, dans plusieurs langues, signifié *esprit*, quoique en réalité la substance spirituelle ne ressemble en rien au mouvement de l'air que nous respirons. C'est en particulier pour cela que le mot grec *pneuma*, qui veut dire souffle, a été employé pour dire *esprit, esprit substantiel*, et que les Pères grecs n'expriment pas autrement la troisième personne

de la trinité, l'Esprit-Saint. C'est enfin ce mot *pneuma* qui, réuni au mot *logos*, a formé le composé *pneumatologie*, qui signifie la connaissance ou la science des esprits.

Il est impossible à la philosophie, quelque hardie qu'elle soit dans ses conceptions ontologiques, d'atteindre avec certitude, par l'observation ou par l'induction, l'existence d'un ensemble d'esprits intermédiaires, anges, démons, etc., placés entre l'homme et Dieu, divisés en diverses classes selon les fonctions qu'ils ont à remplir, et capables de devenir les auxiliaires bienveillants ou les ennemis implacables de l'homme. Vraie ou fausse, la pneumatologie ne saurait être connue que par révélation ; elle n'appartient donc qu'aux religions, ou, si quelques philosophes n'y sont point restés étrangers, ce sont des mystiques, qui ont accepté les révélations comme moyens de parvenir à la connaissance des faits religieux. La philosophie proprement dite, circonscrite dans ses moyens de connaître, ne saurait atteindre à la démonstration d'un système de pneumatologie.

Mais le fait général et traditionnel de la croyance à l'existence d'esprits intermédiaires ne peut échapper à l'examen de la philosophie. L'observation psychologique nous fait reconnaître dans l'enfant et dans l'homme une disposition à supposer une cause intelligente partout où se produit une action, même lorsque celle-ci peut être rapportée à des forces aveugles, telles que paraissent être celles de la nature. Les éclats de la foudre, le bruit du vent dans les forêts, ont été souvent attribués par le vulgaire à des êtres surnaturels dont la science prophétique annonçait par ces présages un avenir heureux ou malheureux. Les superstitions populaires ont attaché aux arbres, aux fleuves, aux astres, un guide intelligent qui en ménageait la croissance ou en dirigeait le cours ; la poésie s'est sans doute emparée ensuite de ces instincts pour les revêtir de ses brillantes couleurs ; mais le fait psychologique n'en reste pas moins constant, et demande à être expliqué.

L'homme le moins exercé à la réflexion comprend instinctivement qu'une loi n'a en soi ni l'intelligence ni la force de se mettre elle-même à exécution. Conception purement abstraite de l'esprit, elle ne peut ni communiquer l'être qu'elle n'a pas, ni modifier les conditions d'existence d'un objet, puisqu'elle n'est que la règle d'une action, et non une action. D'un autre côté, malgré nos dispositions à l'idolâtrie, et par une contradiction qui n'est pas rare, il répugne à l'intelligence de diviser Dieu, en quelque sorte, pour l'enfermer ensuite dans une multitude d'actes particuliers, d'opérations individuelles auxquelles ne sauraient se prêter son unité et sa grandeur. Dans cette alternative, on a recours à l'idée d'êtres intermédiaires, doués du degré d'intelligence et de pouvoir nécessaire à l'accomplissement de ces actes particuliers. Cette induction est naturelle, et si la philosophie, par la connaissance qu'elle a des bornes de notre raison, est obligée de reconnaître qu'elle ne peut atteindre, ni *a priori*, ni par expérience, l'existence de ces esprits intermédiaires, elle doit convenir aussi qu'elle ne peut pas davantage en démontrer la non-existence.

La philosophie est donc souvent restée dans le doute sur l'existence de ces esprits intermédiaires ; quelquefois elle a nié, quelquefois elle a affirmé : elle a nié toutes les fois qu'elle inclinait avec plus ou moins de force vers les systèmes empiriques ; elle a affirmé toutes les fois qu'elle s'est montrée favorable au mysticisme ; les religions ont toujours affirmé. Il y a donc une *pneumatologie religieuse* et une *pneumatologie philosophique*. Nous allons indiquer successivement les principaux traits de l'une et de l'autre.

Dans la pneumatologie religieuse, le caractère universel, commun à toutes les religions, c'est l'opposition fondamentale entre l'esprit bon et l'esprit mauvais, tous deux se multipliant en une foule d'êtres subalternes qui obéissent à leur impulsion et participent à leur essence. Dans l'Inde, dans la Perse, et en général en Orient, on paraît avoir supposé d'abord que ces deux principes étaient égaux en puissance ; plus tard, en Perse du moins, on peut croire que l'unité de Dieu s'élève au-dessus de l'antagonisme de ces deux forces contraires, et les maintient toutes deux dans les limites de leur action réciproque. Dans le christianisme et en Occident, le principe du mal a toujours été considéré comme secondaire, accidentellement devenu ce qu'il est, et subordonné au principe du bien ; la pneumatologie chrétienne est donc celle qui conserve le plus à l'essence divine le caractère d'unité auquel la raison est forcée de croire par les conditions psychologiques de l'intelligence. C'est là une différence profonde qui la distingue de l'absolu dualisme des doctrines orientales, même quand ce dualisme n'aurait jamais existé dans toute sa rigueur. Nous nous y arrêterons un instant. D'après la tradition judaïque et chrétienne, il y a eu une époque où le mal n'existait ni à l'état d'une entité substantielle, ni à celui d'une condition abstraite, d'un rapport : c'est celle qui a précédé la chute de l'ange rebelle. Celui-ci était né bon ; il a commis le mal, et il est devenu mauvais, non dans son essence primitive et nécessaire, mais dans sa volonté criminelle. Il n'y a donc point, à proprement parler, dans le christianisme, un principe du mal ; mais il y a un être accidentellement méchant, qui pousse les hommes à imiter ses prévarications. Entre cette doctrine et le dualisme oriental il y a une différence visible, et sur laquelle nous n'insisterons pas. Nous conviendrons néanmoins que l'histoire de la chute des anges rebelles se trouve dans les traditions de l'Orient ; mais nous ajouterons que le dualisme du bien et du mal s'y trouve aussi, sorti sans doute d'une autre origine, et avec le caractère plus prononcé d'une existence absolue.

La pneumatologie religieuse consiste, du reste, dans la connaissance des divers systèmes d'êtres spirituels réels, intermédiaires entre Dieu et l'homme. Nous n'exposerons pas ces divers systèmes, dont la place est aux traités spéciaux sur les diverses religions de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte, de la Grèce, que le lecteur pourra consulter. Nous n'avions à présenter ici qu'une définition, en quelque sorte, et une appréciation générale de la pneumatologie religieuse.

La pneumatologie philosophique est moins étendue, elle est cependant réelle. La philosophie antérieure à Socrate, plus voisine du berceau des sociétés humaines, s'identifie, sous plus d'un rapport, avec les croyances religieuses. Il y a évidemment quelque chose de sacerdotal dans Orphée et ses successeurs ; aussi participent-ils pour la plupart à la croyance aux esprits. Thalès peuple l'univers de lares invisibles ; Empédocle admet que l'esprit n'existe pas seulement dans l'homme, mais partout ailleurs. Démocrite répand dans l'air certains êtres semblables à nous, qui causent nos rêves et sont pour nous les sources de la divination. Quoique doué d'une raison plus froide, et appartenant à une époque moins mystique, Socrate se complut à ces communications mystérieuses avec un

monde supérieur et presque divin. Il n'est personne qui ne connaisse le démon familier qui le dirigea plus d'une fois dans le cours de sa vie, et principalement à l'époque de sa mort. Platon ne fit pas défaut à cette partie de la doctrine de son maître, et la foi aux esprits ne perdit quelque chose de son importance que devant l'analyse plus sévère d'Aristote.

Dans la décadence même de la philosophie grecque, on retrouve des traces irrécusables de la foi aux esprits. Zénon croyait qu'il existait des lares invisibles, unis aux hommes par une communauté de sentiments, et spectateurs des choses humaines; il disait aussi que les âmes des gens de bien devenaient des héros (Diogène Laërce, *Vie de Zénon*). Épicure ne niait ni les dieux ni les génies intermédiaires; mais, comme Lucrèce après lui, il en expliquait l'existence par les lois imaginaires de la mauvaise physique.

De quelque manière qu'on explique les ressemblances qui existent entre la doctrine néoplatonicienne d'Alexandrie et les traditions cabalistiques des juifs (voy. *la Kabbale*, par M. Ad. Franck, 3e partie, ch. II), la pneumatologie joue un très-grand rôle dans le système que Plotin et ses disciples tentèrent d'opposer au christianisme naissant (voy. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, et Berger, *Thèses sur Proclus*), comme elle occupe une très-grande place dans les doctrines des hérésiarques des premiers siècles.

La pneumatologie du moyen âge est toute chrétienne; elle se fonde en grande partie sur les livres des *noms divins* et de la *hiérarchie céleste* du pseudo Denis l'Aréopagite. Si la philosophie s'en occupe quelquefois, toujours étroite alliée de la théologie, elle la suit pas à pas, et s'arrête devant l'autorité religieuse. Une seule science, qui n'a pas manqué d'adeptes à cette époque, la philosophie hermétique, ou l'alchimie, paraît contenir un système de pneumatologie qu'il n'est pas facile de connaître dans tous ses détails. Du reste, la croyance aux revenants, aux esprits, aux démons, aux apparitions de tout genre est universelle alors et constitue cette pneumatologie vulgaire qui se reproduit dans les superstitions de tous les peuples.

La réhabilitation de Platon, à l'époque de la Renaissance, malgré la part d'épicurisme qui s'infiltrait dans les doctrines d'alors, disposa de nouveau les esprits à l'amour de ces communications mystiques avec un monde invisible. L'exaltation des religionnaires les poussa à leur tour dans cette voie: le protestant Jacob Boehm, en Saxe; à Stockholm, le métallurgiste suédois Emmanuel, baron de Swedenborg; au XVIIIe siècle, en France, le théosophe Martinez Pasqualis et Saint-Martin, son disciple, produisirent des systèmes de pneumatologie qu'ils couvrirent de voiles mystérieux pour en dérober la connaissance aux profanes. La pneumatologie de nos jours se nomme spiritisme et dépasse en folie les superstitions de l'antiquité et du moyen âge.

Nous n'entreprendrons pas de donner ici une analyse et de faire la critique de ces mille systèmes, d'y chercher la part de vérité qui s'y cache sous des voiles souvent impénétrables. Il nous suffit d'avoir fait connaître en quoi consiste la pneumatologie, en indiquant les traits principaux qui marquent ces croyances capricieuses dans l'histoire de l'esprit humain.

Outre les ouvrages déjà cités, on pourra consulter l'*Histoire du Merveilleux dans les temps modernes* de M. L. Figuier, Paris, 1860-1861, 4 vol. in-12, et les deux ouvrages de M. Maury: *Croyances et légendes de l'antiquité*, in-8 et in-12; *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, in-8 et in-12. H. R.

POELITZ (Charles-Henri-Louis), né en 1772, mort en 1840, connu par ses nombreux ouvrages d'histoire et de politique, est aussi l'auteur d'un grand nombre d'écrits philosophiques.

Après avoir étudié à Leipzig, il enseigna en 1795, à Dresde, la morale et l'histoire; de 1804 à 1815, le droit naturel à Wittemberg; à dater de 1815, les sciences philosophiques et politiques à l'université de Leipzig. Parmi ses ouvrages philosophiques, on distingue surtout son *Encyclopédie* (2 vol. in-8, 1807); sa *Pédagogie* (2 vol. in-8, 1806); enfin sa *Politique* (2 vol. in-8, 1808). L'école à laquelle il appartient est celle de Kant, dont il édita plusieurs ouvrages. Toutefois, Poelitz insensiblement penchait vers un scepticisme mitigé qu'il appela *la neutralité*.

En quoi consiste ce point de vue *neutre?* « Il semble, dit Poelitz (*Encyclopédie*, t. I, p. 37), que l'on ne puisse rien fixer d'universel sur les axes des divers systèmes de philosophie, sur les rapports mutuels du subjectif et de l'objectif, et qu'il faille constater ces rapports sans essayer de les expliquer, de les concilier, les laissant en dehors de toute démonstration et de toute réfutation.... » En d'autres endroits, cette philosophie, *anonyme* et *sans épithète*, n'est autre chose qu'une théorie des faits de conscience. Tout ce qui n'est pas *fait primitif* de l'âme, ou tout ce qui ne dérive pas forcément, logiquement, d'un fait pareil, est sujet à contestation, hypothétique, et mérite d'être éliminé d'une saine philosophie. Quant à ces faits mêmes, il faut les admettre en se gardant de les expliquer. C. Bs.

POIRET (Pierre), théologien et philosophe mystique, naquit à Metz le 15 avril 1646. Ses parents, de pauvres artisans appartenant au calvinisme, voulaient en faire un peintre. Le jeune Poiret fit, en effet, de rapides progrès dans l'étude du dessin; mais la philosophie de Descartes s'étant emparée de son esprit dans le même temps, il quitta le pinceau pour la métaphysique et la religion. Il se rendit à Bâle pour y suivre les cours de l'université; de là il vint à Heidelberg, où il embrassa le ministère évangélique. Poiret fut successivement pasteur à Anweil et à Hambourg. Dans cette dernière ville il se lia d'amitié avec la fameuse Mlle Bourignon, et se livra ardemment à la lecture des ouvrages mystiques. Lorsque en 1688 il publia ses *Principes de religion*, le clergé de Hambourg lui suscita tant de tracasseries, qu'il prit le parti de se retirer près de Leyde, à Rhynsburg. C'est dans cette retraite, uniquement remplie de ses travaux favoris, qu'il expira le 21 mai 1719.

Ses ouvrages, qui dépassent le nombre de trente, ont pour objet la plupart des mystiques anciens et contemporains. Poiret édita en dix-neuf volumes les œuvres d'Antoinette Bourignon, en y joignant sa biographie et une fervente apologie. Il s'est de même occupé de Jacob Bœhme, dans son *Idée de la théologie chrétienne* (in-8, 1687, en latin). Il jugeait, toutefois, les écrits du *philosophe teuton* tellement obscurs, qu'il n'en recommandait qu'un petit nombre de pages. Les livres de Mme Guyon firent aussi le sujet de plusieurs de ses traités, en particulier de la *Paix des bonnes âmes* (in-12, 1687). Dans ses *Lettres sur les principes et les caractères des principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles*, il fait connaître en détail cent trente des principaux écrivains de son école. Il donna enfin une traduction très-libre, il est vrai, tant de la *Théologie germanique* que de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

En philosophie, Poiret était parti de Descartes, avec lequel il s'était entendu d'abord, ainsi que cela se voit dans son livre intitulé *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor* (in-4, Amsterdam, 1677) ; mais insensiblement il s'en éloigna pour attaquer en même temps les *idées innées* de son ancien maître, et les *idées acquises* de Locke. Aux unes et aux autres il opposa sa théorie des vérités *infuses*, inspirées ou suggérées par une lumière divine. Les ouvrages les plus importants où cette théorie se trouve exposée sont l'*Œconomie divine* et le livre *de Eruditione solida, superficiaria et falsa libri tres* (Amsterdam, 1692, 2 vol. in-4). L'*Œconomie divine*, qui forme sept volumes in-18 (1687), se compose de six parties : Économie de la création (t. I et II) ; Économie du péché (t. III) ; Économie de l'établissement avant l'incarnation de Jésus-Christ (t. IV) ; Économie du rétablissement après l'incarnation de Jésus-Christ (t. V) ; Économie de la coopération de l'homme avec l'opération de Dieu (t. VI) ; Économie de la Providence universelle (t. VII). En consultant ces deux ouvrages, l'on obtient pour résultat l'ensemble suivant.

Il importe, avant tout, de fixer les règles d'une bonne méthode en philosophie. Poiret en pose six : la première consiste à suivre, dans la recherche de la vérité, l'ordre convenable, c'est-à-dire celui qui conduit au but ; la seconde consiste à être sincère, surtout avec soi-même ; la troisième, en ce que chacun commence par s'instruire soi-même, au lieu de chercher d'abord à instruire les autres ; la quatrième, à ce qu'on reconnaisse combien l'homme, par sa corruption, est incapable de saisir la vérité ; la cinquième, en ce que l'on ait recours aux moyens d'élever sa raison en la captivant sous l'obéissance du Christ ; la sixième règle, enfin, consiste à se tenir dans un état entièrement passif à l'égard de l'action divine : *Pati Deum Deique actus.*

Il importe ensuite de se faire une idée juste des caractères qui distinguent et font reconnaître la vérité. Poiret prend le mot de vérité dans une double acception : la vérité matérielle, *veritas facti ;* il la distingue de la vérité intérieure ou intellectuelle, *veritas mentalis.* La première est là où une chose est telle qu'elle est ; la seconde se trouve partout où nos impressions, nos conceptions s'accordent avec les objets qui les ont produites. Cet accord entre l'objet et notre esprit peut être de trois espèces. Il peut y avoir une perception réelle : de là la vérité réelle. Mais les vérités réelles, selon qu'elles viennent d'une source sensible ou d'une source spirituelle, peuvent être spirituelles, à leur tour, ou sensibles. Enfin, elles doivent être distinguées des vérités idéales que nous recevons quand nous possédons, non les choses mêmes, mais les idées des choses. Or, chacune de ces sortes de vérités a un criterium spécial.

L'esprit humain est muni de trois facultés distinctes, assorties à ces trois espèces de vérités : l'entendement, la raison humaine et l'esprit divin. L'entendement, que Poiret accompagne souvent des épithètes de *sensible* ou d'*animal*, n'est autre chose que la disposition à recevoir les impressions du dehors. La raison humaine n'est que la faculté de former des idées ; l'esprit divin est la puissance de recevoir les influences divines. Ces trois genres de facultés sont comme autant de degrés de l'esprit humain. Mais ces degrés sont parfaitement distincts et presque différents de nature. Ainsi, la partie divine exclut l'activité, qui caractérise le côté humain de la raison : elle est toute passive. Ce qui se rapproche le plus de l'esprit divin, c'est la sensation, car elle aussi a pour caractère une passivité absolue. La faculté placée entre ces deux extrêmes, entre le monde divin et le monde corporel, voilà le vrai domaine de l'activité intellectuelle ; toutefois, la vraie perfection de l'homme n'est pas l'action : plus il se laisse influencer et pénétrer jusque dans le fond de son âme, plus il pénètre à son tour le fond des choses, plus il influe, par voie de réaction, sur les déterminations du Créateur.

A ces trois puissances de notre esprit correspondent trois ordres de lumières ou de révélations : la lumière divine, la lumière naturelle et extérieure, enfin l'obscure lumière de la raison ou de la philosophie. La première est infaillible ; la seconde n'admet pas, non plus, de doute ; la troisième, au contraire, est incertaine et variable : de là vient que nulle connaissance n'est plus sûre que celle de l'existence de Dieu. Elle dépasse en solidité celle même de notre propre existence, parce que, êtres contingents, nous sommes comme rien devant l'être absolu. « Oui, s'écrie Poiret, abîme infini de l'être, l'absolu et simple *Je suis !* C'est toi qui es le véritable et l'unique *Je suis.* Devant toi, je ne suis pas, non plus que mes semblables, les êtres conditionnés et particuliers. » (*Œconomie de la création*, p. 31-35.)

Selon que l'homme suit l'une de ces trois lumières, il devient ou théologien, ou homme naturel, ou philosophe. Rien ne semble plus absurde à Poiret que la séparation absolue de la religion et de la philosophie. C'est, dit-il, comme si l'on voulait forcer un peintre de portraits de ne regarder que son travail, sans jamais jeter les yeux sur l'original. L'orignal, en effet, lui paraît constituer l'objet particulier de la théologie, c'est-à-dire Dieu et sa lumière.

L'ordre de hiérarchie que Poiret établit entre les facultés de notre esprit est notre unique garantie, à ses yeux, contre la corruption morale, autant que contre la fausse instruction. L'instruction véritable et solide, *eruditio vera et solida*, la sagesse réelle et complète commence par le développement des puissances *fondamentales* de notre âme. Ce développement s'opère quand l'homme s'applique *sincèrement* à écouter la voix de Dieu qui se fait entendre en nous et hors de nous. Le silence de la raison est ainsi la première condition du progrès spirituel. L'amour de Dieu, le besoin vif de cette source primitive de tout bien, en est la seconde. Cet amour s'allume en nous dès que nous reconnaissons l'impuissance naturelle des hommes à s'approcher par eux-mêmes de cette source céleste. Il importe de distinguer ce savoir solide et inébranlable d'avec la science extérieure et superficielle, *eruditio superficiaria et falsa.* Ce n'est pas à dire, toutefois, qu'il faille rejeter celle-ci : elle est, au contraire, indispensable. De même que l'homme, bien que composé d'organes internes, prend aussi soin de son épiderme, cet organe extérieur ; de même qu'une monnaie d'argent, quoique inférieure en valeur à une pièce d'or, a pourtant aussi son prix : ainsi en est-il de la sagesse extérieure, qui est estimable tant qu'elle ne fait pas négliger la culture intérieure et spirituelle. Or, par science extérieure Poiret entend toutes les connaissances qui ont la raison pour origine, les idées pour matière et le raisonnement pour instrument et pour ciment. Leur résultat, il l'appelle superficiel, parce qu'il ne leur reconnaît d'autres dimensions que la *surface*, c'est-à-dire le dehors, les *phénomènes*, et parce qu'il leur refuse tout rapport direct avec le fond et l'essence de l'âme.

Les notions qui constituent ce savoir superficiel ne sont que des copies, des reflets, des échos, des formes, de fugitives et trompeuses images ; tandis que le savoir solide possède au fond de l'intelligence, au fond du cœur les types vivants des notions, les vérités mêmes, l'être et l'esprit des choses.

Il est impossible, continue Poiret, que l'on s'arrête à cette sagesse extérieure : ou elle tournera en science solide, ou elle dégénérera en fausse sagesse. Ce dernier cas aura lieu toutes les fois qu'on se contentera de la simple possession des idées, sans chercher à s'élever à leurs originaux, aux vérités mêmes. On se trompe grossièrement en confondant les idées que la raison se fait de Dieu et des choses divines, avec la lumière par laquelle Dieu nous éclaire. Les idées de notre raison sont à la révélation divine ce que la lune est au soleil. Prendre ces idées pour Dieu même est une idolâtrie manifeste. C'est dans cet excès que donnent facilement les philosophes qui affectionnent les mathématiques, et par conséquent la plupart des cartésiens. Ils exigent en toutes choses une évidence égale et pareille à celle des principes mathématiques. Il est cependant visible que cet ordre d'études ne concerne que les dehors et les limites des choses, mais non dans leur dedans et leur fond. Descartes a donc eu tort de prétendre dériver des mathématiques les éléments de la physique : c'était vouloir altérer et fausser ces éléments ; c'était, en quelque sorte, ériger en lois de l'organisme vivant certains phénomènes observés sur un corps mort. La physique cartésienne ne nous fait connaître que le cadavre de la nature : *Sunt observationes.... de cadavere naturæ* (*de Erud. falsa*, p. 260). En général, cette application des mathématiques a fort nui à la philosophie. En accoutumant les penseurs à rechercher partout quelque chose de nécessaire, d'inanimé, d'inflexible, et à ne pouvoir plus reconnaître nulle part ce qu'il y avait de libre, de spontané, de vraiment vivant, cette tendance géométrique et fataliste conduisit à nier les rapports de dessein et de fin qui éclatent dans la nature et dans toutes les œuvres de Dieu. Descartes dit, il est vrai : « Nous ne pouvons expliquer les fins de la nature, parce que les desseins de Dieu sont impénétrables. » Mais si Descartes avait raison, nous ne pourrions pas davantage saisir les raisons et les desseins dont toutes choses sont sorties. Cette négation des causes finales vient plutôt de ce qu'on n'a pas vu combien la fin se confond avec la cause, et le but avec l'origine. Dieu s'étant proposé de se manifester, de se révéler, et ayant conçu dans ce but le plan de l'univers, l'intention divine ne saurait être inerte et inefficace ; mais elle doit être la cause réelle et effective du monde, sous sa forme actuelle, de telle sorte que cette forme et ce monde s'accordent exactement avec le dessein et le plan de Dieu.

Comme il y a une philosophie et une théologie *solide*, une philosophie et une théologie *extérieure*, de même il y a une philosophie et une théologie *fausse*. Une différence très-notable, toutefois, se présente ici : c'est que la théologie extérieure, véritable reflet de la théologie solide, est une ; tandis qu'il y a un grand nombre de philosophies et de théologies fausses.

Un article essentiel du mysticisme de Poiret, et un des sujets particuliers de son *Œconomie divine* (t. III), ce sont ses vues sur la nature du mal.

Si Dieu existait seul, dit Poiret, s'il n'y avait rien en dehors de lui, il n'y aurait point de mal. Ni l'essence de Dieu, ni le pur néant ne sont susceptibles de mal. On ne peut pas même dire que la possibilité du mal soit contenue dans les conseils de Dieu. Dans ces conseils, en effet, il ne se trouve que ce qui est réel ; la chute de la créature ne pouvait donc s'y trouver, la possibilité de cette chute étant un défaut, une absence, un rien. Les choses, séparées de Dieu, ne sont rien de réel, et la non-réalité n'a pas besoin de fondement positif. Mais si l'on ne peut pas dire que Dieu ait voulu le mal, on ne peut pas dire davantage que le mal ait eu lieu *contre* sa volonté, le mal n'étant pas une réalité capable de limiter l'action divine ; par conséquent le mal existe seulement *sans* la volonté divine. Nulle œuvre de Dieu, nul être réel n'est mauvais, pas même lorsqu'il ne participe pas encore de toutes les perfections dont il est capable. Une réalité qui se développe, où, par conséquent, l'être se mêle au non-être, n'est pas mauvaise. Qu'est-ce donc que le mal, puisqu'on ne peut en nier l'existence ? Il n'est rien de réel, et cependant il n'est pas pur néant. Comme il n'est ni un être réel, ni un pur néant, il doit être le mélange de l'un avec l'autre. Ce mélange, à la vérité, tant qu'il est réglé par Dieu, peut n'être pas mauvais. Mais lorsque dans ce même mélange l'être borné, c'est-à-dire moi, qui en réalité ne suis rien par moi-même, je cherche à prêter de la réalité au néant, je donne naissance à une contradiction absurde, laquelle constitue le mal. A mesure que je me connais mieux, je vois plus clairement qu'en moi-même et sans Dieu je ne suis rien et n'ai nulle réalité. Je ne puis pas dire que cette absence de réalité vienne de Dieu, non : je ne suis rien par moi-même. Je deviens mauvais, lorsque je m'efforce de donner l'apparence de l'être à cette non-réalité, lorsque je me figure être quelque chose par moi-même et pour moi-même.

Aux ouvrages de Poiret déjà cités il faut ajouter : *Fides et ratio collatæ ac suo utraque loco redditæ adversus principia J. Lockii*, Amsterdam, 1707, in-8 ; — *Opera posthuma*, Amsterdam, 1721, in-4. C. Bs.

POLÉMON, philosophe grec de l'ancienne Académie, né, selon Diogène Laërce, à Oete, bourg de l'Attique, et mort à Athènes, vers l'an 272 avant l'ère chrétienne. On le cite comme une preuve du pouvoir que la philosophie peut exercer sur la moralité des hommes. Jeune et maître d'une grande fortune, il menait la vie la plus dissipée, lorsqu'il arriva un jour, au sortir d'une orgie, la tête encore couronnée de fleurs, dans l'enceinte où Xénocrate enseignait à ses disciples les sévères maximes de la morale de Platon. Le philosophe ne fut point déconcerté par cette brusque apparition, et, continuant le discours qu'il avait commencé, il peignit si bien l'abrutissement où nous jette l'intempérance, que Polémon, pour la première fois, rougit de son état. A partir de ce moment, il s'attacha à Xénocrate, dont il devint, non-seulement le disciple, mais l'ami, et plus tard le successeur. Polémon avait laissé plusieurs écrits, si nous en croyons Diogène Laërce (liv. IV, § 16-20), mais qui ont tous péri, et dont les titres même ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Tout ce que nous savons de l'enseignement de ce philosophe, c'est qu'il cherchait en toutes choses à ressembler à son maître ; comme lui, mettant la pratique au-dessus de la théorie, il faisait surtout consister la philosophie dans la morale, et attachait peu d'importance à la dialectique, qui joue un si grand rôle dans le système de Platon. C'était ouvrir la voie à l'école stoïcienne ; et, en effet, il passe pour avoir été un des maîtres du fondateur de cette école, et on lui attribue cette

maxime si unanimement professée par les sages du Portique, que notre vie doit être conforme à la nature : *Honeste vivere fruentem rebus his quas primas homini natura conciliet* (Cicéron, *de Finibus*, lib. IV, c. VI). Il regardait aussi le bonheur comme une conséquence nécessaire de la vertu (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II).

POLIGNAC (le cardinal de), célèbre par son habileté en diplomatie et par son poëme de *l'Anti-Lucrèce*, était un cartésien. Né en 1661, il avait fait sa philosophie au collége d'Harcourt. Ce sont les objections mêmes de son professeur péripatéticien qui lui firent connaître et goûter Descartes. Quand le temps fut venu de choisir et de soutenir des thèses, il y eut un débat entre le professeur qui voulait qu'elles fussent en l'honneur de son enseignement, et le jeune Polignac, qui les voulait en l'honneur de Descartes, s'offrait à défendre publiquement les principes de la philosophie nouvelle, même sans le secours d'un président. Depuis longtemps, une aussi vive querelle n'avait agité l'Université et le pays latin. Par un assez singulier accommodement, l'abbé de Polignac s'engagea à soutenir deux thèses différentes deux jours de suite : la première, en l'honneur de Descartes; la seconde, en l'honneur d'Aristote. Il arrangea lui-même en thèse les principes de Descartes, car c'était la première thèse cartésienne dans l'Université de Paris. En soutenant la cause de Descartes, il enchanta tout le monde le premier jour; et le lendemain il défendit Aristote aux applaudissements des péripatéticiens. A son retour de Pologne, en 1698, le cardinal de Polignac avait passé par la Hollande, et il avait eu plusieurs conférences avec Bayle; c'est en réponse à ses objections et à quelques citations de Lucrèce, qu'il conçut la première pensée de son poëme philosophique. Depuis lors, il y travailla à différentes reprises, et quelques fragments même furent publiés pendant sa vie; mais il mourut en 1741, avant d'avoir pu l'achever. *L'Anti-Lucrèce* fut revu et publié par son ami l'abbé de Rothelin et par le professeur Le Beau. Ce poëme, écrit en vers latins, est divisé en neuf livres intitulés *de Voluptate, de Inani, de Atomis, de Motu, de Mente, de Belluis, de Seminibus, de Mundo, de Terra et Mari*. Le cartésianisme le plus rigide et le mieux conçu brille dans le développement des questions, dit Mairan dans son éloge. Le cardinal de Polignac n'a pas moins d'enthousiasme pour Descartes que Lucrèce pour Épicure.

. . . . Quo nomine dicam
Naturæ genium, patriæ decus, ac decus ævi
Cartesium nostri, quo se jactabit alumno
Gallia fœta viris ac duplicis arte Minervæ;
Ante suos tacitura duces ac fulmina belli
Quam veri auctorem eximium mentisque regendæ.
(Lib. VIII, v. 55.)

Comme Fontenelle, il soutint le plein de Descartes contre le vide de Newton, et l'idée claire de l'impulsion contre l'attraction, qu'il accuse d'être une qualité occulte :

Haud ego Neutonus clamat, systemata fingo.
Ille quidem haud fingit, sed dudum ficta coaptat.
Virtutem occultam et cæcos in corpore sensus
Debet Aristoteli; vacuum tulit ex Epicuro,
Cartesio bellum indicens qui cuncta volebat
Mechanice fieri, pulsuque a mente profecto.
(Lib. IV, v. 1065.)

Pour la métaphysique, il développe tous les grands principes cartésiens, et souvent il ne fait presque que traduire les *Méditations* en vers latins, surtout dans le cinquième livre, qui traite de l'esprit et de la distinction de l'âme et du corps. Le sixième livre tout entier est consacré au développement et à la défense de l'automatisme des bêtes. On reconnaît aussi l'influence de Malebranche, qu'il avait consulté sur le plan de son poëme, dans la manière dont il explique l'union de l'âme et du corps, et la nature de la raison. En effet, c'est à l'action directe de Dieu qu'il attribue tous les mouvements du corps. C'est Dieu, seule cause efficiente, qui meut notre corps à l'occasion des désirs de notre âme, et toute la doctrine de Malebranche est parfaitement résumée en un seul vers :

Illius (Dei) efficere est, nostra est optare facultas.
(Lib. V, v. 1364.)

Comme Malebranche, il identifie la raison avec Dieu même :

Lex igitur primæva Dei mens atque voluntas
Et legem hanc sentire Deum est audire loquentem.
(Lib. IX, v. 422.)

Il ne réfute pas seulement Epicure et Lucrece, mais aussi Hobbes, Spinoza et Locke. A Hobbes, il oppose l'existence d'une loi universelle de justice; à Spinoza, il reproche d'avoir confondu Dieu avec l'univers, l'architecte avec la maison :

. . . . Vesana Stratonis
Restituit commenta suisque erroribus auxit
Omnigeni Spinoza Dei fabricator, et orbem
Appellare Deum, ne quis Deus imperet orbi,
Tanquam esset domus ipsa domum qui condidit,
[ausus.
(Lib. III, v. 805.)

A Locke, qui doute si Dieu n'aurait pas pu conférer à la matière la faculté de penser, il répond que l'étendue est l'essence même, et non pas un mode de la matière; que tout dérive, en elle, de cette propriété essentielle d'être étendue, ce qui exclut la possibilité même de la faculté de penser, puisqu'il n'y a aucun rapport entre la pensée et l'étendue.

Sans aller jusqu'à dire avec Bougainville, auteur d'une traduction française de *l'Anti-Lucrèce*, que ce poëme ne serait désavoué ni par Descartes ni par Virgile, indépendamment des difficultés vaincues, nous devons y reconnaître une certaine force dans la pensée et dans les arguments, comme dans l'expression. *L'Anti-Lucrèce* l'emporte sur tous les poëmes latins consacrés à la philosophie de Descartes, qui avaient paru en Hollande, en France et en Italie. En France, Habert de Montmort, maître des requêtes, avait composé, sous le titre de *de Natura rerum*, un poëme cartésien en vers latins, dont Sorbière, qui l'avait lu, fait le plus grand éloge; mais ce poëme n'a pas été publié. En Hollande, Schotanus avait mis les Méditations en vers latins. En Italie, Benoît Stay, qui a été secrétaire de plusieurs papes pour les lettres latines, a aussi publié, en 1744, un poëme en vers latins sur la philosophie de Descartes.

On peut consulter sur le cardinal de Polignac, le *Discours préliminaire* de la traduction de Bougainville, les éloges de De Boze et de Mairan.

F. B.

POLITIEN (Ange), ou plus exactement, Ange Cino, naquit en 1454, à Monte-Pulciano, petite ville de Toscane, d'où il a tiré le nom de Policiano. Après avoir étudié à Florence les lettres grecques sous Jean Argyropyle, et les lettres latines sous Landin, il enseigna lui-même les unes et les autres avec de grands applaudissements, particulièrement à Florence. Ce fut un des plus célèbres promoteurs de la renaissance

des études classiques. Il mourut comblé de gloire, à l'âge de 40 ans seulement, en 1494.

Sa courte carrière, remplie d'immenses travaux, appartient aussi par plusieurs endroits à la philosophie. Il ne commenta pas seulement dans ses leçons publiques différents ouvrages d'Aristote, mais il traduisit en latin, de main de maître, *le Charmide* de Platon et le *Manuel* d'Épictète.

Parmi les discours de Politien, il en est un auquel il convient de s'arrêter, parce qu'il renferme une encyclopédie philosophique des connaissances du temps : c'est *le Panepistemon* ou *Savant universel.* Trois sortes de connaissances y sont représentées comme les branches de l'arbre de la science : ce qui est inspiré, ce qui est découvert, ce qui est mêlé d'inspiration et d'invention. La théologie correspond au domaine du savoir inspiré ; la philosophie à la sphère des choses découvertes ou inventées ; la *divination* est le terme générique des connaissances mixtes. Quant à la philosophie même, elle y est divisée en trois parties : 1° la philosophie intuitive, *spectativa ;* 2° la philosophie pratique, *actualis ;* 3° la philosophie raisonnable, *rationalis.* Le premier genre de philosophie comprend toutes sortes de grandeurs et de quantités, matérielles ou immatérielles; par conséquent, les mathématiques, la physique, la psychologie, et même une partie de la métaphysique. Le second ordre traite des mœurs : de là, morale privée, *moralis;* morale domestique, *dispensativa ;* enfin, morale civile, *civilis.* Le troisième embrasse tous les emplois du raisonnement et de la logique : grammaire, dialectique, rhétorique, histoire, poétique enfin. La grammaire apprend à *indiquer*, la dialectique à *démontrer*, la rhétorique à *persuader*, l'histoire à *raconter* et la poétique à *divertir*. Il existe plusieurs éditions complètes des œuvres de Politien, entre autres : *A. Politiani opera omnia, Venetiis*, 1498, in-folio, et Bâle, 1553, in-folio.

Voy. la *Vie de Politien*, par Meiners, au tome II des *Biographies des lettres de la renaissance ;* — Meneke, *Historiæ vitæ inque litteras meritorum A. Politiani*, Leipzig, 1756, in-4 ; — Bonafous, *de A. Politiani vita et operibus*, Paris, 1846, in-8. C. Bs.

POLITIQUE, voy. ÉTAT.

POLUS D'AGRIGENTE, sophiste de l'école de Gorgias, dont il partageait et soutenait toutes les doctrines, florissait pendant les dernières années du ve siècle avant notre ère. Platon suppose que Socrate et Gorgias, accablé d'années, discourent ensemble sur la rhétorique. Au moment où la discussion va s'animer en cessant d'être générale, Polus entre en scène et prend la place de son maître. Portant jusque dans l'art cette détestable maxime, que l'intérêt personnel est la mesure de tout bien, Polus prouve l'excellence de la rhétorique, en ce qu'elle permet à l'orateur de satisfaire tous ses caprices, d'accabler ses adversaires, de les faire exiler ou mettre à mort. Discoureur superficiel, plus habile à enchaîner de grands mots qu'à construire des arguments solides, le rhéteur sans conscience cède rapidement le terrain à son adversaire, qui rétablit, avec les vrais principes de la conduite humaine, la dignité et la moralité de l'art. C'est tout ce que nous savons de ce sophiste de second ordre.

Voy. *le Gorgias* de Platon. D. H.

POLYBE, fils de Lycortas, né à Mégalopolis en Arcadie, dans les dernières années du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, et mort vers l'an 120, après avoir fourni une carrière aussi glorieuse que longue dans les armes, dans la politique et dans les lettres, doit être mentionné avec honneur parmi les historiens de l'antiquité qui élevèrent leurs pensées jusqu'aux problèmes de la philosophie politique et de la philosophie de l'histoire. Non-seulement, en effet, il reconnaît (liv. VI), à la suite de Platon et d'Aristote, trois formes principales du gouvernement de la société : la monarchie, qui dégénère en despotisme ; l'aristocratie, qui dégénère en oligarchie; la démocratie, qui dégénère en ochlocratie ; non-seulement il marque, comme Platon et Aristote, les lois de cette transformation fatale qui fait passer tour à tour les États des excès de l'oppression aux excès de la liberté ; mais il a introduit, ou du moins il a cru introduire dans l'histoire une méthode toute nouvelle, la méthode qu'il appelle *pragmatique*, par opposition au genre surtout narratif qu'avaient suivi ses prédécesseurs. Ce n'est pas assez, selon Polybe, que l'historien soit scrupuleux dans ses recherches, exact et véridique dans ses récits, impartial dans ses jugements ; il doit tendre surtout à l'instruction du lecteur par une attentive analyse des faits, de leurs causes et de leurs conséquences ; il doit éclairer l'avenir de toutes les lumières que peut offrir l'étude du passé ; il doit préparer à l'homme d'État des conseils précis, de sûres directions pour la conduite des affaires. Avec la prolixité qui est un des caractères de son style Polybe insiste fréquemment sur les avantages de la méthode dont il s'estime l'inventeur ; il ne manque aucune occasion de relever les erreurs des autres historiens, leur défaut de critique, leur complaisance à décrire les prodiges accrédités par la superstition populaire, leur négligence dans la recherche des causes qui ont produit la grandeur ou amené la perte des empires. Païen fort tiède dans ses croyances, ne considérant guère la religion que comme un moyen de contenir les passions du vulgaire et d'assurer la morale publique, il reconnaît pour arbitre suprême de nos destinées la Fortune, déesse capricieuse plutôt que juste, qui voit avec jalousie les trop longues prospérités de l'homme, mais qui n'aime pas, non plus, lui infliger de trop longues misères. Cette divinité même, si vague et indécise que soit l'image qu'il s'en forme, il s'efforce de restreindre son domaine. Il veut qu'on ne l'invoque que dans les cas extrêmes, lorsqu'on a épuisé toutes les explications naturelles des actions et des événements. Par exemple, quand il voit la Grèce affligée d'un décroissement rapide de population, et manquant de bras pour la guerre comme pour l'agriculture, si l'on s'imaginait, dit-il, d'envoyer, à ce sujet, consulter les oracles, et de leur demander des remèdes contre le fléau, ne serait-ce pas folie évidente ? Les Grecs n'ont pas besoin de sortir de chez eux pour trouver la cause du mal : elle est dans l'orgueil, dans l'avarice, dans tous les vices qui détournent l'homme d'avoir une famille et de la nourrir. Corrigeons-nous, et nous n'aurons pas besoin de devins ni d'augures.

Rien n'est plus sage, assurément, que cette règle de philosophie historique ; rien n'est plus juste que l'application qu'en fait ici l'historien à sa propre patrie. Mais on sent aussi tout ce qu'a de desséchant pour l'histoire une philosophie qui ne prête au Dieu souverain aucun plan, aucune prudence dans le gouvernement des affaires humaines, qui ne lui suppose ni affection pour sa créature, ni discernement dans la répartition des biens et des maux qu'il lui envoie. La même froideur s'étend aux analyses savantes, dont Polybe fait ressortir des leçons pour le politique,

pour le général, ou pour le simple citoyen. Soit qu'il apprécie les fautes commises dans une négociation ou dans une bataille, la cause des succès de Rome et des humiliations de la Grèce, ou les vices de l'organisation militaire de Carthage, on reconnaît partout chez lui une profonde expérience des hommes et des choses : l'élève de Philopœmen, l'ami et le compagnon d'armes des Scipions, savait mieux que personne les secrets de toutes les affaires, grandes et petites, dans cette mémorable époque où s'accomplissent les triomphes définitifs du peuple-roi. Il faut avouer cependant que, même dans ses meilleures pages, l'impartialité de Polybe ressemble quelquefois à l'indifférence, et que, dans le jugement qu'il porte sur les révolutions dont il fut témoin, sa morale n'est trop souvent que la morale du succès. C'est ainsi qu'il discute avec la froideur d'un tacticien (liv. VIII, ch. I) les cas où l'on peut être honnêtement victime de la mauvaise foi d'un ennemi. C'est ainsi encore qu'ayant à juger la défection des Achéens dans les dernières luttes de la liberté grecque contre les armes romaines (liv. XVII, ch. XIII et suiv.), il entre, à ce sujet, dans une assez longue digression sur les traîtres ; il se demande quels sont les hommes qui méritent ce nom : ce ne sont ni ceux qui, au sein de la tranquillité publique, portent leurs concitoyens à faire alliance avec un roi, ni ceux qui leur conseillent d'abandonner d'anciens alliés pour s'en faire de nouveaux, plus utiles aux nouveaux intérêts de l'État, « ce ne sont pas des traîtres, puisque, par une telle conduite, la plupart ont fait le bonheur de leurs concitoyens »; et il reproche amèrement à Démosthène d'avoir flétri de ce nom les citoyens dont les intrigues avaient jadis livré à Philippe les cités du Péloponèse et qui écartèrent de leur patrie les maux que l'orateur athénien attira sur la sienne. On sait comment Démosthène a réfuté d'avance, dans son plaidoyer *sur la Couronne*, cette énervante doctrine. En général, ce n'est pas sans douleur qu'on voit Polybe se résigner si facilement à l'humiliation de la Grèce, de la Grèce bien dégénérée sans doute, mais que lui-même, enfin, il honore dans sa défaite par des talents divers et par de réelles vertus. Qu'il oppose à la mauvaise foi trop commune chez les Grecs la sévère fidélité des Romains à leur parole (liv. VI, ch. LVI), on comprend ce témoignage d'une âme honnête, sur qui la vérité a plus d'empire que les préjugés ordinaires du patriotisme ; mais, lorsque ailleurs (liv. XXIV, ch. IX) il raconte le fameux trait de Scipion l'Africain refusant de rendre ses comptes, en déchirant ses registres à la vue de tous, et répondant par une dédaigneuse ironie aux légitimes plaintes du sénat ; lorsqu'il déclare avoir décrit en détail cette scène « pour rendre hommage à la gloire d'un illustre mort, et pour exciter les générations futures aux belles actions », ne reconnaît-on pas dans ce dernier trait la complaisance d'un client intime des Scipions?

Quant à l'originalité même de la science *pragmatique*, dont Polybe est si fier, elle semble fort contestable. Thucydide au moins, avant Polybe avait conçu l'histoire comme un ensemble où l'explication des faits doit avoir sa place à côté du récit. Polybe accorde seulement à cette philosophie pratique de l'histoire plus de place qu'elle n'en avait obtenu chez ses devanciers ; il en fait l'objet principal de son attention et de ses recherches. Par là, il peut être digne de compter parmi les précurseurs de Machiavel. A le lire, en effet, on croit souvent lire quelque page du *Prince* ou des *Discours sur Tite Live*, heureux s'il n'annonçait Machiavel que par la profondeur des vues, et s'il ne lui ressemblait pas quelquefois aussi par une sorte d'indifférence morale et religieuse

Consulter, pour plus de détails, sur ce sujet : Daunou, *Cours d'histoire ancienne*, t. XII, 1re partie (Paris, 1846) ; — De Vries, *de Historia Polybii pragmatica*, in-8, Leyde, 1843 ; — la Préface de M. F. Bouchot, en tête de sa traduction française de Polybe, la meilleure et la plus complète qui ait paru jusqu'ici (3 vol. in-12, Paris, 1847) ; — et les dissertations spéciales de Nitzsch (Kiel, 1842) et de Markhauser (Munich, 1858). E. E.

POLYEN (*Polyænus*) DE LAMPSAQUE, un disciple et un ami d'Épicure, qui mourut avant son maître, et que celui-ci, dans son testament, recommande au souvenir de la postérité philosophique (Diogène Laërce, liv. X, § 18, 19 et 24). Cicéron nous apprend (*Academ.*, lib. II, c. XXXIII ; *de Finibus*, lib. I, c. VI) que Polyen s'était d'abord fait remarquer comme un profond géomètre ; mais que depuis sa liaison avec Épicure, il soutint avec ce philosophe la fausseté de la science à laquelle il avait consacré la moitié de sa vie. Il n'y a rien de commun entre notre épicurien et l'historien du même nom, auteur des *Stratagèmes*. X.

POLYTHÉISME, voy. MYTHOLOGIE.

POMPONACE (Pierre) est un des noms les plus connus de la philosophie moderne. Si l'on a fort exagéré son importance en prétendant dater de lui la réforme des études spéculatives des trois derniers siècles, il faut pourtant reconnaître qu'il fut le professeur de philosophie le plus influent de son époque ; qu'il fit pour Aristote ce que Marsile Ficin avait fait pour Platon, qu'il sépara avec une courageuse fermeté la science naturelle d'avec la tradition chrétienne; qu'il revendiqua pour la philosophie le droit *de s'en tenir à la nature toutes les fois que pour l'explication d'un phénomène, si extraordinaire qu'il paraisse, les raisonnements naturels sont suffisants.*

Pierre *Pomponazzi*, Pomponace ou Pomponat, naquit à Mantoue, d'une famille noble, le 16 septembre 1462. L'extrême petitesse de sa taille lui fit donner le surnom de *Peretto*, sous lequel on continua de le désigner même quand il fut arrivé à la célébrité. Il étudia la médecine et la philosophie à l'université de Padoue, où il fut nommé ensuite de bonne heure à une chaire de philosophie. Le plus illustre de ses maîtres, celui qui avait interprété avec tant de succès le *divin* Aristote, dans le sens d'Averroès, jusqu'à faire disparaître entièrement le texte sous le commentaire, Achillini fut, dès l'abord, vivement attaqué par Pomponace. La véhémence de ces attaques, une élocution pleine de feu, un esprit subtil et brillant à la fois, une physionomie animée et piquante, un organe sonore, mais, par-dessus tout, une verve féconde en plaisanteries et remarquable d'à-propos, furent des ressources plus que suffisantes pour concilier au jeune professeur l'enthousiasme de la jeunesse universitaire. Pomponace fut le maître idolâtré d'une foule d'esprits distingués parmi lesquels se trouvaient Paul Jove, Jules-César Scaliger, Contarini, Augustin Niphus, Sperone Speroni, Hercule de Gonzague. Lorsque la guerre le força à quitter Padoue, il se retira à Ferrare, puis à Bologne, partout suivi triomphalement de son auditoire enchanté.

Ce fut à Bologne qu'il publia, en 1516, son livre fameux *de l'Immortalité de l'âme*, in-12, où il soutenait que, si l'âme humaine était individuellement immortelle selon l'Évangile et selon l'Église, elle était mortelle d'après les doctrines

d'Aristote, d'après la meilleure des philosophies. Quoique, à la fin de cet ouvrage, il eût protesté de sa filiale soumission envers le saint-siége, et répété plusieurs fois cette déclaration : « La question de l'immortalité de l'âme est, comme celle de l'immortalité du monde, un problème sur lequel la raison ne peut décider ni pour ni contre, et sur lequel Dieu seul peut donner la certitude. Pour moi, il suffit que saint Augustin, qui vaut bien Platon et Aristote, ait cru à l'immortalité pour que j'y ajoute foi moi-même, » il fut, par toute l'Italie, taxé d'hérésie, par conséquent inquiété et persécuté. A Venise surtout, les moines et les prédicateurs ne se lassèrent pas de le décrier dans leurs sermons : ils forcèrent le patriarche de déférer aux magistrats le livre incriminé, et ceux-ci, après l'avoir unanimement condamné comme irréligieux, le firent brûler par la main du bourreau. A Rome, Pomponace fut traité moins rigoureusement : dénoncé au maître du saint Palais, il fut chaleureusement défendu près de Léon X par le cardinal Bembo, qui l'avait connu à Padoue. Le pontife, occupé d'ailleurs des querelles qui commençaient à s'élever en Allemagne autour de Reuchlin et de Luther, trouva que le *de Immortalitate* n'était ni hétérodoxe ni immoral, et imposa silence aux organes de l'inquisition. La polémique la plus vive n'en continua pas moins à retentir dans les colléges et les couvents, où Pomponace semblait plus dangereux que les hérésiarques du Nord ; mais l'impulsion qui avait été donnée ainsi vers les recherches psychologiques ne fut pas interrompue : à travers le XVIe siècle, quand les élèves des universités italiennes entendaient débuter un professeur de philosophie, quel que fût le sujet qu'il se proposât de traiter, ils lui criaient volontiers, pour apprécier sur-le-champ ses doctrines : « Parlez-nous de l'âme, *dell' anima !* »

La lutte, d'ailleurs, n'avait pu décourager un esprit aussi persévérant qu'énergique et entraînant. Dès 1520, Pomponace fit paraître deux autres écrits où il mit de nouveau en relief les nombreuses et radicales contradictions qu'il croyait apercevoir entre la foi reçue de l'Église et les enseignements officiels de l'école, alors au service de l'Église. Ces deux écrits traitent, l'un *des Enchantements et des miracles*, l'autre *de la Liberté, du Destin et de la Providence.* Pomponace mourut quatre ans après cette publication. On raconte que sa mort fut édifiante ; du moins fut-elle fort souvent citée par ses défenseurs pour repousser l'accusation d'impiété. Le cardinal Hercule de Gonzague fit transporter ses restes à Gonzague, dans la sépulture des membres de cette famille souveraine, et lui fit ériger une statue de bronze.

Trois questions capitales se disputaient l'attention de Pomponace, et formaient l'objet ordinaire de ses cours et de ses publications : l'immortalité de l'âme ; les enchantements, ou l'influence du monde spirituel sur le monde matériel ; enfin, les rapports de la providence avec la liberté et avec le destin. En jetant un coup d'œil sur la forme et l'esprit général de ses ouvrages, on voit que Pomponace y procède d'une façon moins scolastique, il est vrai, qu'Achillini, mais encore à la manière de l'école. Le mouvement contemporain provoqué par les humanistes de la Renaissance ne semblent pas avoir agi sur lui. Il ne savait pas le grec, et sa latinité, toute vigoureuse qu'elle est, manque de correction autant que d'élégance. Formé par les exercices dialectiques et sous la discipline austère du syllogisme, il apporte à Aristote un respect presque superstitieux. Lorsqu'il se permet de le contredire, ou seulement de s'en éloigner, il le fait avec une circonspection et une défiance que l'on chercherait en vain chez d'autres péripatéticiens célèbres de ce temps. Entreprendre de se mesurer avec Aristote, c'est, selon lui, imiter la puce attaquant l'éléphant ; Pomponace consulte cependant les interprètes d'Aristote, particulièrement Thomas d'Aquin et Duns-Scot. Il fait trop peu de cas d'Averroès, qui, dit-il, s'est rarement compris lui-même. S'il juge plus indulgemment Alexandre d'Aphrodise, il ne le suit pourtant point. Parmi les modernes, il cite avec reconnaissance Marsile Ficin, qui lui a fait connaître Platon, ce Platon de qui la morale lui semble fort estimable, sans qu'il ose se prononcer sur le platonisme en général, ni sur ses relations avec le péripatétisme. Cicéron et Diogène Laërce sont les sources où il aime à puiser en traitant quelques points de l'histoire de la philosophie. La diversité des opinions humaines que le fécond travail de la Renaissance avait mise au jour disposa son esprit au doute. Ce doute l'inquiétait, en particulier, lorsqu'il avait pour cause le désaccord manifeste du christianisme et du péripatétisme, deux puissances qu'il avait l'air de révérer et de chérir également. Il se compare lui-même, ainsi que tout philosophe véritable, à cet immortel Prométhée, à qui un vautour rongea le cœur, parce qu'il avait voulu dérober le feu à Jupiter. « Dévoré par ces angoisses de sa pensée, il n'a ni faim ni soif, il ne dort ni ne mange ; rejeté par tous comme un fou, comme un malfaiteur, il est persécuté par les inquisiteurs autant que moqué par le peuple. » (*De Fato*, lib. III, c. VII.)

Mais ce qui ne caractérise pas moins Pomponace, et ce qui fait de lui un des défenseurs du dogme de la perfectibilité humaine et du progrès indéfini, c'est qu'il ne veut pas chasser ses doutes par un acte de volonté ; c'est qu'ils lui semblent inévitables et profitables à la fois, une condition nécessaire du développement de la science. *Scientiæ fiunt*, dit-il, *per additamenta.* Voilà pourquoi il ne rompit jamais entièrement ni avec le péripatétisme ni avec le christianisme. Cette situation a même été tournée contre lui : on l'a taxé d'hypocrisie et de dissimulation politique. Au lieu de trancher cette question difficile, il fallait à la fois interroger les écrits de Pomponace, et les rapprocher des conjonctures au milieu desquelles ils parurent. On peut, en effet, réunir un certain nombre de propositions éparses dans ces écrits, et propres à faire suspecter la bonne foi de l'auteur en le présentant comme un contempteur de la religion. Ainsi, on l'entend dire (*de Incantationibus*, c. XII) que les lois religieuses, comme tout ce qui se trouve sur la terre, sont sujettes au changement et à la destruction ; — que souvent les effets de la foi ne semblent pas différer des effets de l'imagination (*ubi supra*, c. IV) ; — que le but de la religion n'est pas la recherche de l'exposition de la vérité pure ; mais une influence pratique, accompagnée de promesses et de menaces, capable de secouer les intelligences plongées dans la matière, ces intelligences puériles et grossières qui ne savent porter leur fardeau, comme les ânes, qu'après avoir reçu des coups (*de Immortalitate*, c. XIV ; *de Fato*, lib. III, c. XVI). Mais il faut se hâter d'ajouter que ces assertions, il ne les donne pas toujours pour siennes ; il les rapporte comme ayant été avancées par des auteurs respectables, et particulièrement par Aristote.

Si l'on veut, à cet égard, arriver à une opinion équitable, il faut chercher à quel point de vue Pomponace avait coutume de se placer. Ce point de vue est pratique plutôt que spéculatif ; c'est

celui d'un moraliste plutôt que d'un métaphysicien. Ce qui l'intéresse et le tourmente, c'est la nature de l'homme, sa destinée et sa tâche sociale. Cette nature humaine, toutefois, il ne l'envisage pas sans un certain mépris. Combien l'expérience la lui montre faible et misérable! Si l'homme, dans l'ensemble des êtres terrestres, tient le premier rang, il n'est que néant dès qu'on le compare à l'Être éternel. Il tient le milieu entre le périssable et l'impérissable, entre les animaux et les dieux : sous cet aspect, il mérite le titre de *microcosme;* mais un rang intermédiaire ne permet d'aspirer au faîte ni de la science ni de la félicité. La science humaine surtout est soumise au temps et à l'espace, au climat et à toute la nature sensible. Parmi les éléments de cette science, celui qui vient du dehors, du monde matériel, est encore le plus digne de confiance. La partie qui est due à l'intelligence pure n'est qu'une chose fugitive comme l'ombre. De même qu'en cas d'option il est sage de préférer le témoignage des sens à celui de l'entendement; de même faut-il, à plus forte raison, préférer les décisions de la foi révélée aux solutions métaphysiques, chaque fois qu'il y a opposition entre la foi et la science. L'important, en effet, est de vivre et d'agir, et la religion nous apprend cela beaucoup mieux que notre imparfaite raison.

Pomponace admet, du reste, deux sortes de raison : l'une spéculative ou intellectuelle, l'autre pratique ou active; et c'est à l'aide de cette distinction qu'il s'efforce d'opérer le partage des deux domaines qu'il prétend protéger également, celui de la religion et celui de la philosophie. A la philosophie appartient la recherche des choses abstraites et des vérités naturelles, des principes absolus et *a priori;* à la religion, le soin de diriger la vie et les mœurs, c'est-à-dire ce qui importe le plus. C'est à la raison pratique que s'adresse la religion, en l'éclairant sur les devoirs de l'homme et en l'aidant à les remplir. Autant la philosophie est inutile à la plupart des hommes, autant la religion leur est nécessaire. Autant la raison spéculative est inégalement distribuée parmi nous, autant la raison pratique fait le patrimoine commun de l'humanité. Tous les honnêtes gens sont égaux, et chacun peut être ou devenir honnête homme. Qu'on n'empêche donc jamais la religion d'exercer son influence bienfaisante, qui consiste à soutenir l'ordre social en portant tout homme à s'acquitter de sa tâche individuelle. C'est l'acquisition d'une moralité parfaite, d'une vertu entièrement désintéressée, qui doit former la fin et le terme de tous nos efforts. Nul n'est tenu d'être savant ou artiste; mais nul n'est dispensé de tendre vers la plus grande perfection morale que sa raison puisse concevoir.

Tel est le point de vue général de Pomponace : il nous explique pourquoi ce philosophe peut être disculpé du reproche d'hypocrisie; pourquoi il paraît à la fois reconnaître l'empire de la religion, et réclamer pour la science naturelle une sphère d'action indépendante et propre. Il nous explique de même les solutions auxquelles Pomponace arrive sur les trois questions auxquelles il a consacré ses trois principaux ouvrages.

Commençons par celle qui excite le plus vivement l'intérêt, l'immortalité de l'âme. Elle est rapprochée d'abord par Pomponace de la question de savoir si le monde est éternel ou s'il a été créé. Des raisons naturelles, dit-il, ne sauraient résoudre ni l'une ni l'autre; mais toutes les deux ont dû être résolues négativement par Aristote : ce philosophe ne pouvait admettre ni la création de l'âme ni son immortalité. Toutefois Pomponace ne pousse pas ses doutes aussi loin qu'Aristote. S'il croit devoir poser en fait que le corps de l'homme et son âme sont étroitement unis, non comme le mouvant et le mû, mais comme la matière et la forme; — le mouvant et le mû ne sont pas plus étroitement liés ensemble que les bœufs et le chariot auquel ils sont attelés : il n'en conclut pourtant pas que l'âme ait besoin du corps comme de son sujet. Il pense seulement que l'âme raisonnable ne pourrait pas exister sans corps, parce qu'elle ne peut pas se passer d'un objet pour son activité (*de Immortalitate*, c. IX). Cette opinion tient à ce que Pomponace regarde la raison universelle comme un être indépendant de la matière que possède les intelligences motrices des astres, et qui n'a pas besoin de corps pour penser; tandis que l'âme animale et l'âme végétative, bien qu'elles cachent aussi un élément immatériel ou indivisible, étendent leur activité sur le corps entier, et, par conséquent, ont besoin du corps comme de leur sujet et de leur objet à la fois. Entre cette raison universelle ou supérieure et ces âmes inférieures, se trouve cette sorte d'intelligence qui a besoin du corps, non pas comme d'un sujet, mais cependant comme d'un objet : cette intelligence est celle de l'homme, laquelle, suivant Aristote, est forcée de s'attacher aux images fournies par les sens et l'imagination, et d'en faire l'objet de ses méditations. Il s'ensuit que l'âme humaine ne peut pas exister sans le corps. Il en paraît résulter aussi que le corps étant sujet à la mort, l'âme doive être mortelle. Voilà ce que l'ordre universel des choses semble décider sur l'immortalité de nos âmes. En même temps, Pomponace pense qu'il est nécessaire de lier ce qui est mortel et ce qui est immortel par un milieu, par un intermédiaire qui sera l'âme humaine; mais a-t-il le droit d'en conclure que cette âme est mortelle? Il est plus pressant lorsque, s'appuyant encore sur l'expérience, il soutient que notre raison spéculative ne peut connaître l'universel que dans le particulier, et a besoin des sens et de l'imagination pour se représenter le particulier; lorsqu'il prétend que la raison pratique, pour produire un acte quelconque, a besoin des esprits vitaux et du sang, et ainsi ne saurait rien faire sans l'objet de cette activité, c'est-à-dire sans le corps. Nulle partie de l'esprit humain ne peut donc rien et n'a donc aucune vie sans son action avec le corps. Sans instrument corporel la volonté ne peut agir; or, la volonté est ce qui domine ou doit dominer toutes les forces de notre corps et de notre âme. Que deviendront donc ces forces et cette puissance dominatrice quand l'instrument corporel n'existera plus? Deux conclusions se présentent ici : 1° au sens propre et absolu, l'âme est mortelle; mais, puisqu'elle participe jusqu'à un certain point de la connaissance de l'universel, elle est relativement et improprement immortelle. — 2° Si le philosophe ne peut rien décider ni pour ni contre l'immortalité, il faut l'accepter par la foi comme un dogme révélé.... Je crois comme chrétien, comme homme, ce que je ne puis croire comme philosophe ou comme savant. A cette solution Boccalini répondit : « Il faut absoudre Pomponace en tant qu'homme et le brûler en tant que philosophe. » Et cette plaisanterie avait un sens très-sérieux, puisque le concile de Bénévent tenu en 1513, quatre ans avant la publication du livre *de Immortalitate*, avait condamné la doctrine d'Averroès aussi bien que celle d'Alexandre d'Aphrodise, celle qui enseignait l'immortalité de la raison universelle aussi bien que celle qui enseignait la mortalité de l'âme individuelle, et

avait ainsi d'avance réprouvé les conclusions de Pomponace.

Le problème de l'immortalité tourmentait pourtant Pomponace beaucoup moins que celui de la liberté morale, en présence duquel surtout il se souvenait du mythe de Prométhée (*de Fato*, lib. III, c. VII) : « Ista igitur sunt, *dit-il*, quæ me premunt, quæ me angustiant, quæ me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulæ Promethæi, qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe Scythica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor. » Comment, si l'homme n'est pas libre, s'il est esclave d'un destin inflexible, peut-il être responsable? Comment peut-on lui imputer ses vertus et ses vices? Et si la voix impérieuse de la conscience proclame la liberté de notre volonté et notre responsabilité, comment la providence et l'omniscience de Dieu peuvent-elles s'accorder avec elles?... L'esprit dans lequel Pomponace discute ces questions est celui d'un sceptique. Il expose les résultats des philosophes ses devanciers avec une grande clarté, et développe avec précision les difficultés où ils se sont embarrassés; il montre une sagacité, une finesse extraordinaires, en avançant toutes sortes de solutions, mais plus encore en suscitant de nouvelles objections. Après avoir conduit ainsi son lecteur à travers un immense labyrinthe de raisons contraires et contradictoires, et augmenté en lui le sentiment de l'incertitude, il finit par avouer qu'il ne connaît aucun système satisfaisant, mais qu'il se soumet avec confiance à la doctrine de l'Église. Pomponace part d'abord de la notion ordinaire du *destin*, qui consiste à croire que *les événements futurs sont inévitables*. Que devient cette notion, se demande-t-il, s'il y a une divine providence, ou encore si la volonté humaine est libre? S'il y a une providence suprême qui gouverne tout souverainement et connaît tout infailliblement, le destin est réel et absolu. S'il y a pour l'homme un libre arbitre, tout n'est pas soumis au destin; du moins, tout ce qui est en notre pouvoir échappe à l'empire du destin. *Mais la providence exclut la liberté, et la liberté exclut et la providence et le destin.* On a diversement essayé de faire cesser cette incompatibilité profonde : les uns, appuyés sur le sentiment, ont admis la liberté et nié la providence; les autres ont tout ensemble accordé la providence et la liberté, en leur assignant des sphères différentes : à la providence la lune, à la liberté et à ses hasards le monde sublunaire et ses accidents. Un troisième parti n'exclut pas du règne de la providence tout ce qui arrive sur la terre, c'est-à-dire tout ce qui est déterminé par l'influence des astres et par celle de la divinité qui régit les astres; mais ce parti distingue deux sortes d'événements terrestres et sublunaires : ceux qui dépendent directement des lois immuables de la nature, et par conséquent de la providence qui a établi et qui exécute ces lois; puis, ceux qui n'ont plus de rapport avec la providence, mais qui sont accidentels, c'est-à-dire conçus et produits par la seule liberté de l'homme. Cette distinction, par laquelle la providence générale est admise et la providence spéciale rejetée, doit être repoussée par les philosophes chrétiens, obligés de croire aussi à une providence spéciale et particulière. L'opinion *chrétienne* et l'opinion *stoïcienne* semblent à Pomponace approcher le plus de la vérité. La première, cependant, lui donne trois doutes importants : premièrement, le christianisme prescrit d'affranchir de l'erreur et du vice tout homme qui s'est trompé ou égaré; or, pourquoi Dieu, étant tout-puissant et ayant prévu de toute éternité toutes les fautes des hommes, ne les délivre-t-il pas de leurs imperfections? Pourquoi, en omettant cela, Dieu ne pèche-t-il pas, tandis que cette omission même constitue un péché chez l'homme? En second lieu, Dieu non-seulement ne retient pas les hommes de mal faire, mais les détourne de toutes les séductions propres à les entraîner au mal. Leur volonté est faible et corrompue, leur intelligence aveugle; les vices et les voluptés les environnent; la vertu est tourmentée, persécutée; la méchanceté honorée et triomphante. Enfin, on peut concevoir comme possible un monde où il n'y aurait que des gens de bien, tandis que dans le monde actuel les méchants sont en majorité. Pourquoi la Divinité, prévoyant tout, n'a-t-elle pas préféré l'autre combinaison comme plus favorable à la perfection humaine?... Mais le plus grand inconvénient de l'opinion chrétienne, selon Pomponace, est qu'elle nous soumet entièrement à la fatalité à laquelle elle prétend nous soustraire, et qu'elle se contredit elle-même. D'un côté, elle établit que Dieu opère tout avec certitude, que rien ne s'effectue sans sa coopération, que toutes choses sont instruments de Dieu; d'un autre côté, elle déclare qu'il dépend de l'homme de vouloir ou de ne pas vouloir. Voilà pourquoi Pomponace regarde comme plus raisonnable la doctrine des stoïciens, selon lesquels tout est nécessaire par suite de la providence divine. Si les stoïciens font de Dieu la source du mal et de cette confusion qui est le propre de notre univers, ils rendent probable aussi l'idée que la perfection du tout exige une pareille confusion, un pareil assemblage de tous les contrastes imaginables. Notre condition présente est telle que le mal même y semble nécessaire à l'existence du bien; qu'il semble l'un des plus énergiques éléments du progrès humain, comme de la nature universelle. Que si ensuite Pomponace ajoute qu'il faut néanmoins rejeter la nécessité des stoïciens, parce que l'Église la rejette, et qu'il faut préférer la décision de l'Église aux opinions de notre imparfaite raison, il n'abuse pas le lecteur, qui devine aisément sa propension pour cette doctrine.

Dans l'ouvrage *de Incantationibus*, *seu de naturalium effectuum admirandorum causis*, Pomponace se propose de remplacer la foi dans les effets miraculeux des esprits par une opinion plus raisonnable, par celle qui ne suppose pour les phénomènes de la nature, si merveilleux qu'ils paraissent, que des causes naturelles. S'il existe des raisons semblables, rien ne nous oblige de croire aux démons. « Il serait ridicule et absurde, dit-il (p. 20), de mépriser le visible et le naturel pour recourir à un invisible dont la réalité ne nous est garantie par aucune probabilité solide. » Pour prouver qu'il ne saurait y avoir d'influences occultes ni de prodiges opérés par les esprits, il commence par invoquer l'autorité d'Aristote, qui n'avait pas admis et qui ne connaissait pas les *démons*. Selon les principes de ce philosophe, tout événement terrestre peut être ramené en soi-même, comme dans ses propriétés et ses effets, à l'action des corps célestes. Le don de prophétie que possède certains hommes vient de l'influence des astres, et, par conséquent, du régulateur du monde sidéral, Dieu, et non pas d'une liaison incompréhensible avec des esprits inconnus et inconcevables. Le don de divination tient à une certaine disposition du corps, celle-ci au cours naturel des éléments, et ce cours lui-même dépend des étoiles qui influent directement sur notre globe. Il n'y a donc point de *miracles*, si par là on entend des événements absolument contraires à l'ordre de la nature et des corps célestes. Toutefois Pomponace, après cette profession de foi naturaliste, adopte les prodiges de

Moïse, du Christ et de tous ceux que l'Église avait investis du don des miracles. Il fallait, dit-il, pour la naissance et la durée des religions, de ces interventions extraordinaires de la part de la Divinité; il fallait des miracles; de telle façon que l'on peut même prédire leur fin prochaine aux religions où il ne s'opère plus de prodiges.

Il nous semble inutile de faire voir que les principes spéculatifs de Pomponace conduisaient ou devaient conduire au sensualisme et au matérialisme. Par là il mérite d'être considéré comme le principal fondateur de ce que l'on appelait au XVIIe siècle l'école de Bologne. Nous citerons comme défenseurs ou continuateurs de Pomponace, Simon Porta ou Portius, de Naples, professeur à Pise, et auteur de deux écrits fidèlement conçus dans l'esprit de son maître, l'un *de Rerum naturalium principiis*, l'autre *de Anima et mente humana* (1551); Lazare Bonanico, Jules-César Scaliger, Jacques Zabarella, et enfin César Crémonin, que l'on accusait d'avoir donné au prudent compromis de Pomponace sur l'opposition de la science philosophique et de la foi catholique, l'expression la moins équivoque et la moins digne d'un sage véritable : *Intus ut libet, foris ut moris est*.

Les œuvres de Pomponace ont été publiées à Bâle et Venise, 1525, 1556, 1667, in-f°.

Consultez : *Notice sur la vie de Pomponace*, dans l'édition du *Traité de l'Immortalité* publiée par Bardili; *Dissertatio de Petro Pomponatio*, J. G. Olearii, Iena, 1709, in-4; *Pietro Pomponazzi, studi storici su la scuola Bolognese*, par Francesco Fiorentino, 1 vol. in-18, Florence, 1068; *Pierre Pomponace*, dans les *Moralistes et philosophes* de Ad. Franck, 2e édition, 1 vol. in-18, Paris, 1874. C. Bs.

PORDAGE (Jean), médecin et naturaliste anglais du XVIIe siècle, né à Londres en 1625, et mort dans la même ville en 1698, appartient à l'histoire du mysticisme par un ouvrage intitulé *Métaphysique divine et véritable*. Il fut tour à tour le maître et l'élève de la fameuse Jeanne Leade, la fondatrice de la *société des Philadelphes*, société établie sur le plan même dont le principal précepteur de Pordage, Jacob Boehm, avait donné la première idée. Elle avait pour objet le culte de *Sophie*, ou de la sagesse, dont l'adoration de Marie ne devait offrir qu'une imparfaite image.

Pordage est un des partisans les plus éminents du théosophe allemand. Il prétendait que des révélations personnelles de la part de Dieu lui avaient conseillé de regarder la doctrine de Boehm comme la vérité divine. Pour répandre sur cette doctrine de nouvelles lumières, il publia en langue anglaise, outre sa *Métaphysique divine*, plusieurs écrits, tels qu'une *Théologie mystique*, et un livre intitulé *Sophie*, écrits qui furent traduits en plusieurs langues et qui passèrent depuis, parmi les mystiques, pour dignes d'être placés à côté des productions de Boehm. Les expressions de l'admiration la plus vive peignent l'enthousiasme de Pordage pour le *divin Boehm*, pour ce *génie éclairé d'en haut*. Loin de lui la pensée de le jamais contredire; un tel soupçon l'affligerait profondément. Il n'a d'autre dessein que de l'expliquer, que de le mettre à la portée d'un plus grand nombre d'adeptes (t. I, liv. II, ch. V). Ainsi que Boehm, il a des apparitions et des révélations, mais il les décrit avec plus de précision, avec une certaine netteté britannique dont le cordonnier de Gorlitz ne s'était jamais avisé.

Il assure positivement qu'il ne décrira et ne racontera que ce que Dieu lui-même aura appris à son esprit, en l'enlevant à son corps pour le transporter en sa sainte présence (t. I, liv. I, ch. I).

Toutefois, ses ouvrages démentent cette assurance. En les parcourant, on s'aperçoit aussitôt que ses principales doctrines sont empruntées aux philosophes d'Alexandrie et à la Kabbale; que ses visions ne sont que des jeux d'une imagination échauffée; qu'enfin elles diffèrent sur plusieurs points essentiels d'avec les enseignements de Boehm. L'Esprit, ou le Père de l'éternité, dit Pordage, a produit et tiré de lui-même sa propre éternité, et par conséquent, s'est donné à lui-même un commencement et une fin, puisqu'il était d'abord sans commencement et sans fin.... Cette production, cette expansion en commencement et en fin, c'est la sagesse divine : elle peut se représenter sous la forme d'un œil qui se développe graduellement.... D'autres images doivent figurer les perfections divines, et en les employant Pordage ne fait encore que reproduire les métamorphoses familières aux platoniciens grecs et juifs. Il en est de même pour la manière dont il essaye d'expliquer l'origine du mouvement, de l'étendue, de la sensibilité, de la raison; cette origine commune, qui n'est autre chose que l'Esprit même.

Il y a du mouvement, dit-il; le mouvement est un fait : il y a donc aussi une force motrice. Mouvoir, c'est agir; être mû, c'est souffrir. La force motrice est donc ce qui agit; le corps mis en mouvement est donc quelque chose qui souffre. Or, agir et souffrir sont opposés l'un à l'autre, et ne peuvent coexister ensemble. Par conséquent, la force motrice et le corps mû sont deux choses essentiellement et numériquement distinctes. Le corps mû, ou le passif, est évidemment la matière; par conséquent, la force motrice est immatérielle en même temps que substantielle, c'est-à-dire un esprit. Un esprit est donc une force mouvante, une pure activité, *merus actus*.

Partout où il y a une activité produite par un principe interne, il y a de la vie : ainsi un esprit vit. Mais là aussi il doit y avoir direction propre et spontanée, et ainsi un esprit a de la volonté; une libre volonté, parce qu'il ne saurait être dirigé que par lui-même. Là enfin il doit y avoir de la sensibilité, parce qu'il n'est point de vie où il n'y ait nulle sensibilité; et ainsi un esprit est doué de sensibilité. La volonté et la sensibilité, l'expérience l'atteste, ont bien des degrés divers, depuis les différentes sortes d'êtres spirituels jusqu'aux plantes et aux minéraux, qui ne sont pas exempts de sensibilité.

Un esprit doit avoir aussi de l'étendue, de la gravité, parce que toute substance est inconcevable sans l'attribut de l'étendue : point d'étendue, point d'être. Il ne suit pas de là, toutefois, que l'esprit soit divisible. L'indivisibilité est inhérente, au contraire, à l'unité de substance, unité absolue dont rien ne peut se retrancher. Si l'on dit que l'étendue contient une partie à côté d'une autre partie, et qu'elle est ainsi divisible, on suppose seulement ce qui est en question, on obéit à l'imperfection de notre raison, qui est forcée de se représenter l'étendue comme une succession ou juxtaposition de parties. En soi, l'étendue est absolument simple et parfaitement claire, et par conséquent ne peut se définir.

L'esprit ayant de l'étendue est capable de se répandre, de rayonner autour de soi : le propre de l'esprit est de produire des émanations et des effluves spirituels. La vie a ceci de particulier, qu'elle se multiplie et s'épand : l'esprit, à plus forte raison, se révèle par cette qualité, laquelle atteste véritablement ses énergies cachées et sa valeur interne. Un esprit *irradie* des forces, du mouvement, de la lumière.

La sensibilité, ou l'expérience immédiate, n'est

autre chose que la perception de l'influence essentielle et particulière d'un objet présent. Or, il y a des objets spirituels, des anges, des démons, Dieu enfin. Il faut donc qu'il y ait aussi des sens intérieurs pour connaître ces objets, sans quoi il n'y aurait pas de relation convenable entre l'objet et le sens. Mais les sens, unis à l'entendement et à la volonté, ne forment qu'un être unique, un esprit complet ; c'est-à-dire que nous avons en nous plusieurs esprits, autant d'esprits que la connaissance peut avoir d'objets différents, trois sortes d'esprits enfin : visibles et extérieurs, invisibles et intérieurs, divins et surnaturels. Ainsi nous avons un triple esprit, une âme triple : une âme naturelle pour ce monde, une âme angélique pour le monde des anges, une âme divine pour goûter Dieu et ses influences.

La fonction de l'entendement ou de la raison consiste à recevoir et à combiner des images et des représentations d'objets absents, non-seulement corporels, mais aussi spirituels. Cette faculté n'a donc aucune originalité, aucune spontanéité : à l'égard des objets mêmes, elle est totalement aveugle, parce qu'elle ne les sent et ne les expérimente jamais ; parce qu'elle n'en subit pas l'action vivante et réelle.

Telles sont les propositions les plus importantes de la *Métaphysique divine*. Il serait inutile de montrer combien elles ont d'affinité avec les systèmes analogues des mystiques antérieurs. Elles furent néanmoins commentées à leur tour en différents pays : en Angleterre particulièrement par Jeanne Leade et Thomas Bromley ; en Allemagne, par un élève de Mme Guyon, le comte de Metternich, longtemps ministre de Prusse en France. Les ouvrages de Pordage sont : *Metaphysica vera et divina*, Francfort et Leipzig, 1725, 3 vol. in-8 ; — *Sophia, vel detectio cœlestis sapientiæ de mundo interno et externo*, Amsterdam, 1699 ; — *Theologia mystica, sive arcana mysticaque doctrina de invisibilibus, æternis, non rationali arte sed cognitione intuitiva descripta*, Amsterdam, 1695. C. Bs.

PORPHYRE, le chef de l'école néo-platonicienne après Plotin, naquit à Tyr ou près de Tyr, en 232, et porta longtemps le nom de Malkh, c'est-à-dire Roi. C'est à tort que quelques auteurs l'ont dit juif et l'on fait naître à Batnes ou en Batanée. Son éducation fut celle des Grecs d'Orient. Adolescent, il entendit Origène le païen, disciple d'Ammonius Saccas. Agé de vingt ans, il visita Rome sans y voir Plotin. Mais nous l'y retrouvons près de lui de 262 à 266. Dans l'intervalle il avait acquis une instruction presque encyclopédique, et Longin, dans Athènes, l'avait initié au platonisme, mais non au néo-platonisme. Il y eut lutte entre lui et ses nouveaux condisciples avant qu'il se rendit ; mais, une fois pénétré de l'esprit nouveau, il balança bientôt le renom d'Amélius, en quelque sorte le second de Plotin. Vers 266 pourtant, saisi d'un accès d'humeur noire, il faillit se donner la mort. Plotin devina ce projet de suicide, et l'envoya se guérir, en respirant un autre air, en Sicile. Porphyre ne le revit plus, et ne revint à Rome que vers 273, au moins trois ans après sa mort. Amélius s'étant fixé en Syrie, Porphyre fut alors considéré comme le successeur de Plotin. L'école néo-platonicienne se trouva ainsi fractionnée en deux branches : l'orientale, où Amélius tenait le premier rang ; l'occidentale, dont Porphyre était le chef. La première était plus mystique, plus inspirée de Numénius, plus portée à la théurgie ; c'est elle qui devait finir par l'emporter. Porphyre résista pendant un temps à cette tendance, puis enfin capitula. Mais, même alors, on ne lui sut que peu de gré de cette adhésion tardive et qui toujours sembla trop tiède. Dans l'âge suivant, on l'appelle *le philosophe*, tandis que ses rivaux sont qualifiés de *merveilleux*, de *divins ;* et de son temps même, sans doute, commencèrent ces différences d'appréciation. On lui connait, entre autres disciples, Jamblique et Théodore d'Asine ; et peut-être vit-il bien avant sa mort le premier devenir son antagoniste. Il avait décidé plusieurs adeptes à se vouer, sous ses auspices, à l'abstinence pythagoricienne ; plus d'un, parmi ceux-ci, trahit son vœu. Il quitta Rome et passa depuis lors presque toute sa vie en Sicile. C'est là sans doute qu'il se maria, vers 268, à la veuve d'un de ses amis. Il fit aussi un séjour à Carthage ; et une mission, relative à quelques débats entre les chrétiens de Sicile et l'hellénisme, le retint au moins un an et demi dans le voisinage du sénat ou d'un des augustes. Il ne faut pas croire qu'il ait jamais habité Nicomédie, bien moins encore qu'il y soit devenu favori de Galérius. Nul doute, pourtant, que son nom n'ait été célèbre dans cette cour antichrétienne. Tout se préparait pour une guerre à mort entre les deux cultes rivaux. Le grand ouvrage de Porphyre *contre les chrétiens* (de 290 à 300) en fut presque le signal ; ce fut un événement politique. On ne fit plus que le répéter ou le copier : Celse était effacé ; trois évêques ou docteurs s'appliquèrent à le réfuter ; *le Philalèthe* d'Hiéroclès en était l'abrégé. S'il est vrai, comme le prétend Eunape, que le sénat de Rome fit dresser à Porphyre une statue, ce ne put être qu'à l'occasion de cet assaut livré à ceux en qui l'on voyait les ennemis de l'État ; et l'on ne s'étonnera pas qu'un peu plus tard le christianisme vainqueur ait décrété la destruction du fatal ouvrage et fait tout pour l'anéantir. L'on y réussit. Mais Porphyre ne vit pas cette proscription. Il eût été octogénaire en 312. Il mourut très-âgé pourtant ; et l'on sait qu'à soixante-dix ans il rédigeait la *Vie de Plotin*.

De cinquante ou soixante ouvrages qu'il laissait, vingt traitent d'histoire, de sciences, de matières littéraires ; huit ou dix roulent sur des sujets mixtes ; les trente ou trente-deux autres sont exclusivement philosophiques.

On trouvera plus bas les titres des plus remarquables, notamment de ceux qui n'ont pas été perdus. Ces derniers ouvrages, joints à des fragments assez nombreux, permettent de reconstruire en partie la doctrine de Porphyre, excepté pour la métaphysique et la théodicée, où, d'ailleurs, il est visible qu'il a varié.

Avec Plotin il se borna, pendant un temps, à trois hypostases suprêmes, l'être, l'intelligence, l'âme, laissant incertain s'il faut placer à part et au-dessus même de la première hypostase cet *un*, cet *au delà* (ἐπέκεινα), ce *non-être* antérieur à l'être, qui reviennent assez souvent chez lui. Le fait est que parfois il les distingue très-nettement. Le non-être antérieur à l'être est certes autre chose que l'être, et lui est supérieur ; l'*au delà* est dit tantôt au delà de l'intelligence, tantôt au delà de l'être ; et enfin, puisqu'il nomme l'Un *être*, virtuellement il admet un non-être, puisque le non-être déborde et domine l'être. Mais a-t-il jamais posé formellement sa hiérarchie à quatre degrés ? C'est douteux ; et l'eût-il fait, la contradiction ne serait ici que d'ordre secondaire.

Mais quand il dit (*Fragment des principes*, chez Simplicius) : « Le principe unique de l'univers, c'est le *père* de la triade *intelligible* (νοητῆς), » un champ tout nouveau s'ouvre. Por-

phyre admet plusieurs trinités ; combien donc ? La plus haute est l'*intelligible* ; comment qualifie-t-il les autres ? La première hypostase se nomme *père* ; comment s'appellent les autres ?

Les témoignages manquent, mais diverses circonstances permettent d'induire 1° qu'il admettait trois triades, à l'exemple de Numénius, d'Amélius, de Théodore d'Asine ; 2° qu'il les caractérisait (comme Proclus) par les épithètes d'*intelligible*, *intellectuelle* (νοερά), *intelligible et intellectuelle* ; 3° que c'est lui qui, le premier, employa ces dénominations. Quant aux noms, aux rôles de chaque hypostase dans les triades, là règne une incertitude d'autant plus grande que, même dans l'hypothèse de la triade unique, tout n'est déjà pas clair.

Évidemment il y eut un temps où Porphyre ne voyait dans la première hypostase que l'être-un, où il réservait à l'âme dite âme hypercosmique, le titre de *démiurge* (c'est-à-dire, selon Plotin lui-même, de *père et auteur du monde*), où enfin il plaçait dans l'intelligence la somme des idées dite *paradigme* ou modèle *du monde*, et par suite le *monde pensé*, et *autozoon* (αὐτόζωον), qui, son nom l'indique, est l'être vivant de la vie qu'il se donne à lui-même, qu'il puise en lui-même.

Mais on sait aussi 1° qu'il a qualifié l'intelligence de démiurge ; 2° qu'il a placé dans le démiurge l'autozoon et le paradigme.

La dernière proposition est ambiguë. Est-ce à l'âme, est-ce à l'intelligence qu'elle reconnaît la fonction du démiurge ? Mais, dans les deux cas, elle contredit en partie le premier système. Si c'est l'âme qui possède l'autozoon et le paradigme, les idées ne sont donc plus dans l'intelligence. Ou bien, comment y sont-elles ? Et si c'est l'intelligence, quel est le rôle de l'âme ? Elle n'est donc plus qu'âme *encosmique*, diffuse par tout le corps du monde et l'animant, mais à la condition de s'absorber en lui ; et le rôle d'âme hypercosmique ne passe-t-il pas à l'intelligence ?

Quand on voit ces variations, au moins apparentes ; quand on se rappelle ce nom de *père* donné ailleurs à une première hypostase ; quand on songe que Porphyre, en commentant *le Timée*, distingue le père et l'auteur (ποιητής) ; quand on voit les trois démiurges, chez les trois philosophes cités plus haut, se distinguer en ce que l'un *est*, l'autre *a*, le troisième *aperçoit* l'intelligible ; ou encore en ce que l'un *veut*, l'autre *conçoit*, le troisième *opère* le monde, il devient présumable que Porphyre a pu faire de chaque deuxième hypostase le démiurge, de la troisième l'auteur, de la première le père (Dieu ayant en lui le monde, comme le père a son fils avant la génération). Ainsi le monde serait en chaque hypostase, mais dans la première à l'état latent, dans la deuxième à l'état de plan, dans la troisième à l'état réel. En d'autres termes, l'intelligence prend à l'être et fournit à l'âme l'élément du monde ; l'être la possédait, mais l'enfouissait en quelque sorte ; l'âme la façonne.

On sait que, quoique les mots d'*antériorité*, de *postériorité* reviennent souvent à propos des hypostases, il n'y a là qu'une antériorité logique : les trois hypostases sont contemporaines entre elles et avec l'*au delà* ; et pour les néo-platoniciens, le monde a toujours été. Porphyre démontre avec force cette existence du monde sans commencement qu'il ne nomme pas *éternité*, parce que l'éternité, pour lui, c'est la plénitude de l'être, et non l'absence de commencement et de fin. Le monde n'est pas parfait, il a une cause ; il n'est donc pas éternel dans le sens que Porphyre attache à ce mot.

De plus, le monde n'étant qu'un phénomène, une apparence, il distingue quatre degrés de possession de l'être : 1° la pleine possession ou l'entéléchie ; 2° et 3° la possession par participation supérieure et inférieure ; 4° la participation simple, qui n'est qu'une apparence. Aux trois hypostases correspondent sans doute les trois premiers degrés ; au monde, le quatrième.

Au-dessous même de ce monde, déjà si bas, vient la matière ; pour Porphyre, comme pour Plotin, c'est, dans toute la force du terme, le non-être n'ayant plus même l'apparence de l'être, et distinct du non-être supérieur à l'être, qui déborde l'être et auquel on ferait tort si l'on ne voyait en lui que l'être dans toute sa plénitude. Dans celui-là, il y a *manque* d'être ; dans celui-ci se trouve autre chose et plus que l'être.

Toute vile qu'est la matière, Porphyre lui donne pourtant, sans s'en apercevoir, un rôle immense ; c'est elle qu'il dote de l'*altérité*, qu'il refuse à l'intelligence et à l'âme (ou qui, du moins, ne paraît s'y trouver que virtuellement). Plotin, au contraire, montre l'être, la première hypostase, comme ayant déjà en elle l'altérité. Aussi les philosophes qui suivirent ont-ils reproché à Porphyre d'avoir interprété Platon selon l'esprit d'Aristote ; Aristote, en effet, n'admettait pas de restriction à la simplicité de l'intelligence et de l'intelligible.

Sur bien d'autres points encore, sans doute, il essaya cette conciliation des deux grands philosophes de l'antiquité, et il écrivit sept livres entiers pour prouver qu'au fond les deux doctrines ne diffèrent pas : thèse inadmissible, que d'autres avaient déjà voulu prouver, et que Porphyre ne devait pas plus réussir que ses prédécesseurs à faire admettre.

Les détails de la théologie de Porphyre ne sont qu'imparfaitement connus. Elle est plus riche que celle de Plotin ; elle l'est moins que celle des néo-platoniciens orientaux. Outre les dieux mythologiques et les astres, outre les dieux ou *démons*, qui président aux forces de la nature sous le nom d'*archontes* (ou puissances), il en admet qui président aux relations entre les dieux et nous, sous les noms d'*anges* et *archanges*, portant au ciel nos vœux et nos prières, rapportant vers nous les dons de la grâce. Il y a plus : il admet des *démons* funestes, tous régis par un chef qui est le génie du mal, et que, dans sa *Philosophie des oracles*, il déclare le même qu'Hécate : de ces génies méchants, les uns font *la chasse aux âmes*, les poussent dans les corps où elles ne veulent point entrer, et les y enferment, puis les égarent, les entraînent au mal ; les autres s'attachent à poursuivre les animaux. Au reste, les derniers des démons sont fort au-dessous de l'âme. Il explique les légendes vulgaires par des allégories le plus souvent arbitraires et qu'en vain on voudrait coordonner toutes en un système. Il reconnaît (ce qu'il révoquait en doute dans la *Lettre à Anebon*) la puissance des opérations théurgiques, en ce sens au moins qu'elles peuvent attirer et enchaîner les vertus divines.

La psychologie de Porphyre diffère peu de celle de Plotin. Nous noterons cependant quelques divergences. Chaque âme humaine, dit-il, ne fait qu'un avec l'âme universelle, et pourtant c'est une âme entière ayant sa vie propre, et subissant des modifications, produisant des actes auxquelles l'âme universelle n'a pas part. Sa naissance, c'est-à-dire le fait de sa sortie du sein de l'âme universelle, est une chute. Pour qu'elle remonte à Dieu il faut des pratiques saintes que nul peuple n'a connues parfaitement, dont les Chaldéens et les juifs ont approché. Le plus sou-

vent, les âmes vont de sphère en sphère, parcourant ainsi en neuf mille ans le cercle de la nécessité. Sur cette terre même, elles passent dans plusieurs corps; mais une fois qu'elles ont atteint un corps humain, elles ne descendent plus dans celui des animaux. Ce sont, on l'a vu plus haut, des démons funestes qui viennent ainsi réincarcérer l'âme. Celle-ci, au reste, se fait son corps à elle-même, c'est-à-dire que non-seulement elle le gouverne et l'anime, mais qu'elle le façonne. En cas de suicide, elle reste quelque temps attachée à l'espèce de fantôme, d'image vide du corps qu'elle a voulu quitter.

La sensation, suivant Porphyre, devient conception par l'attention et par l'imagination (φαντασία), qui imprime une forme à la modification sensible. L'impression ainsi formée est conservée par la mémoire. La mémoire nous sert d'autant mieux que les impressions sont plus fortes; et la force de celles-ci dépend de celle de l'attention. Il y a deux mémoires : le souvenir, simple conservateur des impressions; la réminiscence, par laquelle on les rappelle à volonté. Dans tous les cas, même pour arriver à la simple impression, l'âme est active : car il n'y a pas d'impression sans attention.

Supérieure à tout, la raison aperçoit les vérités absolues, et, les appliquant, produit le raisonnement et la dialectique; elle est ainsi raison *interne* (ἐνδιάθετος) et raison *produite au dehors* (προφορικός). La raison, dans ce premier rôle, est moins une puissance de l'âme que le suprême entendement, le νοῦς qui s'individualise en elle; et l'âme, à ce point de vue, devient un intermédiaire entre l'universalité intelligente-intelligible, ou νοῦς, et la totalité des divisibles, qui est la matière.

La raison pourtant n'est pas encore le mode le plus élevé de connaître. La connaissance par excellence a lieu sans acte de l'intelligence (ἀνοήτως), par l'extase, analogue à la vision qu'on éprouve dans le sommeil, car, dit Porphyre, la connaissance a lieu à tous les degrés de l'être, mais bien différemment : elle se déploie, dans les végétaux *séminalement*, dans les corps (animés) *imaginairement*, dans l'âme *rationnellement*, dans l'intelligence *intellectuellement*, dans l'au delà *inintellectuellement* et *suressentiellement*. Il ne doute pas que les animaux n'aient un langage.

La morale de Porphyre est très-pure, très-élevée; mais elle tombe quelquefois dans les excès du mysticisme. A côté du libre arbitre, il admet qu'une intervention particulière de Dieu agit souvent sur la volonté pour nous porter au bien; c'est admettre en germe l'idée de la *grâce*. Il recommande la *prière*, mais en termes que Jamblique et d'autres trouvent froids et insuffisants. La vie entière doit tendre à nous *simplifier*, à *purifier* l'âme, à dompter le corps, à tuer les passions. Celles-ci *n'appartiennent qu'au corps* et non à l'âme. Nous n'insisterons pas sur les quatre degrés de vertus que désignent les épithètes de civiles, de contemplatives, psychiques, paradigmatiques ou exemplaires; elles sont déjà chez Plotin, et toute l'école les admet; mais il faut remarquer avec quel soin il prescrit la douceur à l'égard même des esclaves. La piété envers les dieux est également un devoir; mais l'œuvre pie par excellence, c'est de vaincre le corps, c'est de se dépouiller de cette *tunique* qui gêne et fausse l'âme. Quant aux cérémonies matérielles du culte, il conseille les offrandes, il tolère les sacrifices, mais pas les sacrifice sanglants : les démons funestes seuls les aiment et les provoquent. Par suite de cette horreur du sang, il exalte l'abstinence pythagoricienne; il ne la déclare pas obligatoire pour tous, mais tout sage doit se l'imposer; et il irait volontiers plus loin.

Ce qu'on connaît de la logique de Porphyre n'offre rien d'original. Plotin avait effacé de la liste des catégories l'espace et le temps; il les rétablit.

Ce qui reste des quinze livres de Porphyre, contre les chrétiens, nous fait comprendre et le renom et la haine qui s'attachèrent à l'auteur. C'est l'Ancien et le Nouveau Testament à la main qu'il interroge, qu'il attaque et qu'il persifle ses adversaires. Il excelle dans la guerre de chicane et de détail. Il semble avoir parcouru la Bible ouvrage par ouvrage, notant ce qu'il jugeait invraisemblable, contradictoire ou antipathique à la raison. Bon nombre de ses arguments ont survécu. Les livres XII et XIII, où il discutait les prophéties de Daniel et s'attachait à prouver, par la comparaison des textes et des faits, que le volume avait dû être écrit vers 169 avant notre ère, pour encourager l'insurrection contre Antiochus Épiphane, sont particulièrement remarquables, et l'antiquité n'offre pas d'échantillon plus curieux de cette science que nous sommes trop portés à croire toute moderne, la critique historique.

Partout, d'ailleurs, il se montre soucieux de l'histoire; et l'histoire de la philosophie en particulier lui a des obligations, non-seulement pour sa *Vie de Plotin* et pour celle de *Pythagore*, mais pour les indications dont étaient semés ses commentaires sur Platon.

Au total, il faut reconnaître dans Porphyre u génie éminemment actif et souple, un écrivain, un bel esprit, un philologue, un savant, et avec tout cela un philosophe, mais non un philosophe de premier ordre, un penseur énergique, original. Il saisit tout, il trouve partout de la vérité; et alors tantôt il varie, tantôt il s'efforce de concilier. Analyste par nature, il sent la beauté de la synthèse, et il voudrait la pratiquer; rationaliste et porté à l'incrédulité, il se laisse entraîner au mysticisme. Il n'est pas assez grand pour contenir le mouvement qu'il n'approuve qu'à moitié; et il n'a pas assez de puissance pour découvrir le point supérieur où s'opère la conciliation de tous les systèmes. Il joue un rôle essentiel dans l'histoire du néo platonisme, parce qu'il en contint pendant un temps le développement mystique.

Parmi les œuvres purement littéraires ou scientifiques de Porphyre, nous n'indiquerons que les *Questions homériques* et l'*Antre des nymphes* (Rome, 1517), la *Chronographie*, les *Commentaires sur Homère* (tous deux perdus), un *Commentaire*, inachevé, *sur les Harmoniques de Ptolémée* (dans Wallis, *Opera*, t. III, Oxford, 1699). — Parmi les œuvres mixtes se distinguent, en première ligne, le traité *Contre les chrétiens*, puis la *Philosophic dans les oracles* (vingt-deux livres aujourd'hui perdus), les *Noms des dieux*, ou l'*Allégorisme égyptien et grec* (traduit de même), la *Vie de Plotin* (dans le Plotin de Ficin, in-f°, Bâle, 1580; dans celui de Creuzer, 3 vol. in-4, Oxford, 1835, t. I, et dans la deuxième édition de la *Bibliothèque grecquc* de Fabricius), et une *Histoire philosophique* en quatre livres, dont il ne nous reste que le premier, intitulé *Vie de Pythagore* (in-4, Amst., 1707, édition Rittershuys). — Quant aux œuvres exclusivement philosophiques, nous avons à regretter celles qui auraient été les plus importantes, les commentaires sur *le Timée*, sur *le Sophiste*, sur *le Philèbe*; le traité *des Principes*, celui *de l'Ame*, le *Retour de l'âme à Dieu*, l'exégèse *des Catégories* et *de l'Hermenîa*. En revanche, nous avons les *Aphorismes*, l'*Isagoge*,

ou *Introduction à l'Organon* (en tête de toutes les éditions complètes d'Aristote); l'*Exercice par demandes et par réponses sur les Catégories* (in-f°, Venise, 1566), le traité *de l'Abstinence* (in-8, Rome, 1630, ou in-4, Cantorbéry, 1655, avec les *Aphormæ*, édition moins bonne que celle d'Utrecht, 1769, in-4; la *Lettre à Marcella*, récemment retrouvée par Maï (in-8, Milan, 1816), la *Lettre à Anebon* dans le *Pæmander* de Venise, in-f°, 1483). La *lettre à Anebon* est réimprimée, avec traduction latine, au commencement de l'édition Jamblique περὶ Μυστηρίων par Parthey; Berlin, 1857, in-8.

On peut consulter sur Porphyre: Val. Parisot, *de Porphyrii tria themata*, in-8, 1845; — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, 3 vol. in-8; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8. VAL. P.

PORTALIS, Jean-Étienne-Marie, né au Bausset (Var) en 1745, mort en 1807, s'est rendu illustre par des mérites d'administrateur et de jurisconsulte qu'il n'y a pas lieu d'apprécier dans ce recueil. Il suffit de rappeler qu'il fut un des rédacteurs du Concordat conclu par Pie VII, et l'un des auteurs du Code civil. Mais il a laissé un ouvrage de philosophie, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le dix-huitième siècle*, Paris, 1820, que son fils a publié avec une introduction et une biographie. C'est une œuvre estimable, dont le cadre immense n'a pas été toujours bien rempli, mais qui rachète ses défauts par l'honnêteté des idées et le bon sens de la doctrine. L'auteur se propose de définir l'esprit philosophique et de le suivre à la trace dans ses effets fâcheux ou salutaires, depuis son apparition en France, qu'il fixe au XVIe siècle, jusqu'à ses créations les plus récentes. Il en donne une idée assez exacte quoique un peu diffuse: « C'est, dit-il, un esprit de liberté, de recherche et de lumière, qui veut tout voir et ne rien supposer; qui se produit avec méthode, opère avec discernement, qui apprécie chaque chose par les principes propres à chaque chose, indépendamment de l'opinion et de la coutume, qui ne s'arrête point aux effets, qui remonte aux causes, qui dans chaque matière approfondit tous les rapports pour découvrir les résultats, combine et lie toutes les parties pour former un tout; enfin, qui marque le but, l'étendue et les limites des différentes connaissances humaines, et qui seul peut les porter au plus haut degré d'utilité, de dignité, de perfection. » L'auteur n'a pu se débarrasser des souvenirs de son éducation; il est bien le disciple de Condillac, il professe que toutes nos idées proviennent de la sensation, que la métaphysique est purement l'observation des faits, et qu'il n'y a dans l'âme rien qui dépasse l'expérience. C'est au nom de ces principes qu'il critique Descartes, qu'il apprécie Kant, sans le comprendre, et sans autre texte qu'un livre de Schmidt écrit en latin. Mais la prudence de l'homme d'État, et le respect de l'autorité, naturel à un législateur, viennent tempérer ces principes et en tirer des conséquences qu'ils ne contiennent pas, l'existence de Dieu, la subordination de la morale à la religion, et la certitude d'une vie future. Portalis admet que la raison soit reçue à gouverner les choses de ce monde; mais il place au-dessus d'elle certaines vérités sans lesquelles la société ne peut subsister. L'homme d'État, qui s'est dévoué au régime le plus absolu, et qui l'a servi parfois avec trop de complaisance, trouve un biais pour mettre d'accord la constitution impériale et la souveraineté du peuple. Sans doute c'est la volonté nationale qui doit instituer le pouvoir; mais elle abdique en choisissant un souverain, et d'ailleurs il est impossible de la consulter; on ne peut pas savoir ce que le peuple veut. La raison exige qu'il concoure d'une façon ou d'une autre aux lois qu'il subit, mais le concours n'est pas inquiétant pour le pouvoir le plus ombrageux, et Portalis a trouvé un signe très-commode pour reconnaître qu'il ne manque pas à la législation de l'État: il suffit que le peuple y accorde « une adoption au moins tacite. » Ainsi, le silence de la nation vaut une institution formelle: mais Portalis ne nous dit pas ce qu'il adviendrait d'elle, si elle s'avisait de parler. Il avait gardé des troubles de la période révolutionnaire et des dangers que lui-même y avait courus une sorte de souvenir semblable à l'épouvante: il voyait dans cette crise un exemple des désordres inhérents, suivant lui, à tout gouvernement livré à l'influence philosophique: il aimait mieux l'empire de la force, pourvu toutefois qu'elle ne fût pas étrangère à toute raison. Son livre est sage, ses maximes sont honnêtes, ses opinions modérées; c'est un politique qui écrit pour des hommes politiques, ce n'est pas un penseur qui puisse pleinement satisfaire les philosophes. — Son fils, Joseph-Marie, né en 1778, mort en 1858, hérita des qualités paternelles, et joua un rôle assez considérable sous tous les gouvernements, y compris le dernier empire. Lorsque en 1848, au milieu du trouble des esprits, l'Académie des sciences morales et politiques résolut de publier de petits livres destinés à propager les vérités morales et politiques, il composa dans ce dessein un opuscule intitulé *l'Homme et la Société*, Paris, 1849. Il se proposait d'y prouver que la société reposait en France sur ses véritables bases, et que les réformes sociales dont on la menaçait, devaient la livrer à l'anarchie. Peut-être pourrait-on reprendre dans ces quelques pages plus d'une erreur de doctrine: on peut contester, par exemple, des assertions de ce genre: « Les droits naissent des besoins, les devoirs naissent des droits. » Mais on doit louer la vivacité avec laquelle Portalis y défend la liberté de l'individu, et prouve que la société a pour but de la protéger, et non pas de la supprimer au profit d'un être de raison qu'on appelle l'État. É. C.

POSIDONIUS, philosophe stoïcien, naquit à Apamée, en Syrie, la deuxième année de la CLXIe olympiade, c'est-à-dire 135 ans avant J. C., et mourut à Rhodes, âgé de quatre-vingt-cinq ans, 50 ans avant l'ère chrétienne. Le long séjour qu'il fit à Rhodes le fit surnommer le Rhodien.

Ce fut à Rhodes que Posidonius reçut la visite de Pompée, racontée en ces termes par Cicéron dans ses *Tusculanes* (liv. II, ch. XXV): « Pompée répétait souvent qu'étant venu à Rhodes, lors de son départ de Syrie, il avait voulu entendre Posidonius; mais que, le sachant très-souffrant de la goutte, il avait voulu au moins voir un philosophe aussi célèbre. Après l'avoir salué, et lui avoir adressé les félicitations dues à sa renommée, il ajouta qu'il regrettait vivement de ne pas pouvoir l'entendre. Tu le peux, répondit le philosophe, car je ferai en sorte que la douleur corporelle ne soit pas cause qu'un si grand homme soit inutilement venu me voir. Alors, bien que tourmenté par une vive souffrance, il se mit à disserter tranquillement, et avec une grande abondance de langage, sur ce sujet, qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête. Et, comme la goutte le faisait cruellement souffrir, il dit à plusieurs reprises: « O douleur, tu ne peux rien sur mon âme; si « vive que tu sois, je ne confesserai jamais que « tu es un mal. »

Cicéron, qui raconte cette entrevue, avait assisté lui-même aux leçons de Posidonius, pendant

un long séjour qu'il fit à Rhodes, lors de son voyage en Grèce et en Asie. Dans le *de Natura Deorum* (lib. II), il donne à Posidonius le titre d'ami, *familiaris noster;* et, dans ce même traité (lib. I), il le mentionne parmi les philosophes dont il a reçu les leçons.

Posidonius eut pour maître Panætius, et, en l'absence de ses écrits, qui ne sont point arrivés jusqu'à nous, il est permis de supposer qu'il a adopté les doctrines stoïciennes sur Dieu, sur l'âme, sur la nature. Toutefois, à l'exemple de Panætius et de Zénon de Tarse, nous le voyons se séparer des premiers stoïciens sur la question de savoir comment le monde doit périr. Ceux-ci avaient pensé que, de même que le monde a été produit par le feu, alors que se dégagèrent du sein de la matière primitive les quatre éléments avec lesquels Dieu forma toutes choses; de même, c'est par le feu qu'il doit périr un jour. Cette combustion, ou résolution du monde par le feu à l'état de matière primitive, ἐμπυρῶσις τοῦ κοσμοῦ, a été rejetée par Posidonius.

Les méditations de Posidonius portaient principalement sur la morale et la physique.

Tout ce que nous connaissons de la morale de Posidonius résulte de quelques courts passages de Cicéron, dans ses traités *de Fato* et *de Officiis.* Dans le *de Fato* (lib. III et IV), Cicéron reproche à Posidonius des opinions fatalistes, qu'il accuse d'absurdité. Toutefois, il se rappelle que Posidonius a été l'un de ses maîtres; et un sentiment de convenance l'empêche d'insister sur ce point. Nous trouvons plus de lumières dans le *de Officiis.* Il existe deux passages du *de Officiis* où il est fait mention des doctrines morales de Posidonius. Dans le premier (liv. III, ch. III), Cicéron dit que Posidonius avait composé un écrit fort succinct sur une question très-importante de morale que Panætius avait oublié de traiter, à savoir, quel parti l'on doit prendre lorsque ce qui paraît honnête se trouve contraire à ce qui est utile. « Panætius, dit Cicéron, qui, de l'aveu de tout le monde, a traité très-exactement toute la matière des devoirs, et que nous avons particulièrement suivi dans cet ouvrage, bien qu'en rectifiant sur quelques points ce qui nous a paru défectueux dans sa doctrine, pose trois questions sur lesquelles les hommes ont coutume de se consulter en matière de devoir : la première, si la chose dont il s'agit est honnête ou non; la seconde, si elle est utile ou préjudiciable; la troisième, quel parti l'on doit prendre lorsque ce qui paraît honnête est contraire à l'utile. Panætius traite les deux premières questions dans les trois premiers livres de son ouvrage. Quant à la troisième, il avait annoncé qu'il la traiterait plus tard; mais il ne tint pas ce qu'il avait promis. » Maintenant, quelle solution Posidonius apportait-il à cette question? Cicéron ne le dit pas. Il est à remarquer toutefois qu'en réparant ainsi, bien qu'imparfaitement, l'omission d'une question aussi importante, Posidonius contrevenait à la déférence des disciples de Panætius envers les doctrines de leur maître. Ce sentiment était porté chez eux à un tel degré, qu'ils n'osaient se permettre de combler les lacunes que Panætius avait pu laisser dans le *Traité des Devoirs.* « De même, disaient-ils (Cicéron, *ubi supra*), qu'il ne s'est trouvé aucun peintre qui ait osé se charger d'achever la Vénus commencée par Appelles pour l'île de Cos, parce que la tête en était si belle, qu'on désespérait de faire un corps qui pût y répondre; de même, ce que Panætius a écrit est si remarquable que personne ne s'est permis d'achever ce qu'il a laissé d'incomplet. »

Dans le second passage (liv. I, ch. XLV), Cicéron mentionne Posidonius comme ayant donné une énumération des actes contraires à la modération et à la tempérance. « On pourrait peut-être, dit l'auteur du *de Officiis,* se demander si cette communauté, qui est entièrement conforme à la nature, doit être préférée à la modération et à la tempérance. Je ne le pense pas; car il y a là des actes tellement honteux et tellement immoraux, que le sage ne se les permettrait jamais, alors même qu'il s'agirait du salut de la patrie. Posidonius en a fait une longue énumération; mais quelques-uns sont tellement infâmes, tellement obscènes, que je rougirais de les nommer. »

Les autres travaux de Posidionus se rapportent à la météorologie, à l'astronomie, à la physique générale, et se trouvent, au rapport de Cléomède et de Strabon, compris sous les titres suivants : *de l'Astrologie universelle; — des Choses célestes; — des Choses terrestres; — de la Géographie.* Strabon et Cléomède paraissent avoir tiré un assez grand parti de ces travaux.

On sait qu'Épicure et ses disciples avaient dit que la grandeur réelle du soleil n'est pas autre que sa grandeur apparente. Posidonius combattit cette opinion, et Cléomède, au livre II de son traité intitulé Κυκλίκη θεωρία τῶν μετεωρίων (*Théorie circulaire des phénomènes célestes*), lui emprunte les réponses qu'il fait aux épicuriens. En ce qui concerne la grandeur apparente des astres, Posidonius estimait, avec raison, qu'elle dépend du milieu à travers lequel nous les voyons. Il paraît, du reste, d'après le témoignage de Cléomède, que Posidonius avait essayé de calculer la grandeur réelle du soleil. Il avait observé, ou, plus vraisemblablement, il avait entendu dire qu'à Syène, sous le tropique du Cancer, on ne voit à midi, le jour du solstice, aucune ombre dans un diamètre de trois cents stades; d'où il conclut que le diamètre du soleil doit être de trois cents myriades de stades, c'est-à-dire environ cent cinquante mille lieues. Quant au calcul qui l'a conduit à ce résultat, nous avouons ne le comprendre que très-imparfaitement. Remarquons toutefois que, malgré les erreurs de calcul où est tombé Posidonius, c'était déjà pour son époque un très-grand progrès que de chercher à déterminer mathématiquement la grandeur du soleil.

Posidonius avait cherché également à déterminer la grandeur de la terre. Au rapport de Strabon, de toutes les mesures, celle qui fait la terre la plus petite est celle de Posidonius; mais ce que ne dit pas Strabon, c'est qu'elle est en même temps la plus exacte. En effet, Posidonius attribue à la terre un contour de cent quatre-vingt mille stades, ce qui équivaut à neuf mille lieues. Or, ce chiffre est précisément celui qui est admis par la cosmographie moderne, comme l'expression véritable de la circonférence terrestre. Comment Posidonius était-il arrivé à un résultat aussi exact? Nous savons très-bien aujourd'hui, d'une part, à l'aide d'un quart de cercle, nous assurer de la quantité dont une étoile s'élève ou s'abaisse par rapport à l'horizon; d'autre part, mesurer sur la terre l'intervalle qu'il a fallu parcourir pour que la position de l'étoile changeât de cette quantité; et nous arrivons ainsi à mesurer exactement le contour du sphéroïde terrestre, attendu qu'il ne faut, pour cela, que multiplier la mesure trouvée par le rapport de la partie mesurée à la circonférence terrestre, envisagée comme se composant de trois cent soixante parties ou degrés. Mais cette méthode pouvait-elle être connue au temps de Posidonius? En l'absence de documents suffisants, la question est destinée à demeurer indécise.

Cléomède avait emprunté à Posidonius ses calculs sur la grandeur du soleil. Il lui emprunte

plusieurs autres idées encore, et entre autres celle-ci, que, si l'équateur est habitable, c'est à cause de l'égalité des jours et des nuits, attendu qu'ainsi la chaleur diurne a le temps de se dissiper, et ne s'accumule pas comme aux tropiques. Cette idée n'est exacte qu'à la condition d'y joindre quelques développements, et d'ajouter que cette accumulation de calorique aux tropiques n'est pas constante, et n'a lieu, pour chacun des deux tropiques alternativement, que pendant les trois mois qui précèdent et les trois mois qui suivent immédiatement le solstice.

Posidonius n'a pas émis seulement quelques idées sur certains points particuliers de la science, il paraît avoir été l'auteur de tout un système astronomique, dont on peut se faire une idée d'après un passage du livre II de *la Nature des Dieux;* car il est très-probable que le système astronomique exposé par Cicéron n'est autre que celui de son maître Posidonius. Voici quelques-uns des principaux éléments de ce système. Cicéron regarde l'année solaire comme composée de trois cent soixante-cinq jours et un quart. Il parle ensuite des phases de la lune; puis des mouvements des cinq étoiles qu'on appelle errantes. De toutes ces périodes diverses se compose une grande révolution qui les comprend toutes, et qui s'appelle la grande année. Combien dure-t-elle? C'est une grande question, ajoute l'auteur du *de Natura Deorum*, mais on ne peut douter que cette durée ne soit fixe et déterminée. Et Cicéron ajoute (car chez lui toute description cosmographique aboutit à des conclusions philosophiques) : « Celui qui croirait qu'un ordre aussi admirable et aussi immuable peut subsister sans une âme, ne manquerait-il pas lui-même d'âme et de raison? Cette âme a été nommée par les Grecs προνοία, c'est-à-dire providence. » Et ailleurs, dans le *Songe de Scipion*, Cicéron, probablement encore guidé par son maître, parle en ces termes de la Voie lactée et des étoiles : « C'était ce cercle qui se fait remarquer parmi les étoiles par sa blancheur éclatante et que vous nommez Voie lactée ou de lait, à l'exemple des Grecs. De cette position, je pouvais contempler bien des merveilles, par exemple, des étoiles que vous ne voyez jamais d'ici, et qui sont d'une grandeur que nous n'avions jamais soupçonnée. La plus petite, qui est la dernière du ciel et la plus voisine de la terre, ne brille que d'une lumière empruntée. Quant aux étoiles, ce sont des globes dont la grosseur l'emporte de beaucoup sur celle de la terre. » On voit, par ces deux passages, que Posidonius s'était fait des idées assez exactes, pour son temps, de la durée de l'année solaire, des mouvements des astres, de leur distance de la terre, de la distinction entre ceux qui brillent de leur propre lumière et ceux qui ne brillent que d'une lumière empruntée. Les cinq étoiles que Cicéron appelle errantes sont les cinq planètes connues de son temps, et non point des comètes. C'est probablement la lune qui est désignée par ces mots : « La plus petite étoile, qui est la dernière du ciel et la plus voisine de la terre; » et Cicéron a soin d'ajouter qu'elle ne brille que d'une lumière empruntée. Enfin on rencontre, dans le dernier de ces deux passages, quelques mots qui semblent faire entendre que Cicéron, ou plutôt Posidonius, avait soupçonné la précession des équinoxes. On sait, en effet, que les points de l'équinoxe ne sont pas fixes sur l'écliptique, qu'ils se meuvent en sens inverse du soleil, et que le point d'équinoxe parcourt un degré en soixante-douze ans et l'écliptique en deux mille six cents ans. Cette période de deux mille six cents ans ne serait-elle pas ce que Posidonius aurait plus ou moins distinctement conçu, quand, par l'organe de son disciple, il parle de la grande révolution qui comprend toutes les autres?

C'est à l'action des astres que Posidonius, au rapport de Strabon, attribue le phénomène des marées. Il dit que les mouvements de l'Océan suivent les mouvements du ciel, et qu'ils ont, comme la lune, une période diurne, mensuelle et annuelle.

Posidonius avait construit une sphère céleste à l'imitation de celle d'Archimède. Cicéron en fait la description au livre II du traité *de Natura Deorum :* « Cette sphère, dit-il, que Posidonius a construite, reproduit fidèlement par ses mouvements ceux qu'opèrent chaque jour, dans le ciel, le soleil, la lune et les cinq planètes. »

On peut consulter sur Posidonius : Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne*, aux articles *Cléomède, Strabon, Posidonius, Cicéron*; — James Bake, *Posidonii Rhodii reliquiæ; accedit Wyttenbachii annotatio*, in-8, Leyde, 1810. C. M.

POSITIVISME. Ce mot, aujourd'hui si souvent répété, n'a paru dans la langue philosophique que pendant la première moitié de ce siècle : il a été inventé par A. Comte pour désigner une doctrine qui, se donnant pour nouvelle et prétendant rompre avec toutes celles que le passé nous avait léguées, voulait marquer son avénement par une dénomination inusitée. Le système est-il aussi neuf que son titre? on en doutera peut-être après avoir lu l'exposé sommaire que nous allons en faire. Le mot a fait fortune : il désigne aujourd'hui des choses assez diverses, une méthode à l'usage des savants qui n'admettent que l'expérience et le calcul, une inclination de l'esprit à s'interdire toute préoccupation de l'idéal, un parti pris contre la métaphysique et la religion, et enfin un système de philosophie dont les adeptes, sans s'astreindre à une même profession de foi, se reconnaissent moins à l'uniformité de leurs doctrines qu'à l'unanimité de leurs négations Depuis le jour où A. Comte, alors inconnu, écrivait en tête de ses livres sans lecteurs ce titre : *Cours de philosophie positive*, plusieurs de ses idées, parmi les plus originales, semblent avoir été abandonnées : ceux qui se donnent pour ses disciples n'ont accepté qu'une partie de son héritage, et non toujours la même, et le positivisme, comme toute école vivace, a poussé plus d'un rameau. On l'exposera ici à peu près tel que son fondateur l'avait conçu, quoique lui-même ne soit pas toujours resté fidèle à sa première pensée, et l'on marquera brièvement les corrections que lui ont fait subir les plus éminents de ses successeurs.

Le positivisme, éclos dans l'esprit d'un mathématicien, n'est pourtant pas une conception formée *a priori ;* il se présente comme une révolution, mais il reconnaît des antécédents, et il en a même de plus anciens et de plus nombreux que son grand maître ne l'imagine. A. Comte se déclare le successeur de Descartes et de Leibniz : il pourrait plutôt se réclamer de Bacon et de Hobbes et de toute l'école empirique. Il appelle David Hume « son principal précurseur en philosophie », et il est alors bien près de la vérité; il pourrait citer à d'autres titres Saint-Simon, auquel il emprunte beaucoup, tout en le contredisant, et Broussais qu'il ne contredit pas assez. D'ailleurs, c'est moins un système qu'il a la prétention de nous offrir, qu'un résultat du développement de la civilisation, une des phases par où l'humanité passe nécessairement, ou plutôt celle où elle doit à jamais se fixer, et que les autres n'ont fait que préparer. Toute l'histoire, à l'en croire, aboutit au positivisme, qui est « la propriété générale du XIX[e] siècle ». Aussi, la doc-

trine de cette école qui doit absorber toutes les autres, sa méthode, son but, son origine ne s'expliquent pas sans une certaine interprétation de l'histoire. Le positivisme s'appuie sur une loi de l'évolution de la pensée ; il la confirme à son tour ; il est fait pour la justifier, comme elle est faite pour lui donner un caractère de nécessité. C'est un cercle. L'histoire et la philosophie s'y enchevêtrent, et au premier abord il serait difficile de décider si A. Comte a tiré l'idée du positivisme de ses réflexions sur l'histoire, ou s'il a essayé de plier les événements historiques à une formule préconçue, sans se faire scrupule de les fausser. Cette seconde hypothèse paraît pourtant plus vraisemblable. Sans doute, au dire des positivistes les plus considérés, la grande découverte de Comte est celle de « la loi des trois époques », et c'est elle, en effet, qui peut servir d'introduction à tout le reste. Mais il est permis de croire qu'il ne l'eût pas conçue, s'il n'avait déjà arrêté dans son esprit l'idée des conditions de la science, de sa méthode et de son but; cette idée est le trait de lumière qui éclaire à ses regards les profondeurs du passé, lui révèle à travers le pêle-mêle des faits les règles des événements, et parmi les écarts incessants d'une route mal tracée la direction constante de la marche des sociétés et leur progrès vers un état définitif.

Cette idée, vraie ou fausse, n'est pas originale, et tous ceux qui connaissent sommairement l'histoire de la philosophie savent combien elle est ancienne. C'est la vieille théorie empirique, tant de fois proposée, tant de fois réfutée : Le réel est le seul objet de la science, parce que seul il est *positif;* mais il n'y a qu'une seule réalité : des faits actuels, tels que les sens les perçoivent, relatifs à nos seuls moyens de connaître, relatifs les uns aux autres. « Il n'y a qu'une seule maxime absolue, c'est qu'il n'y a rien d'absolu. » Cette doctrine de « l'universelle relativité », dont l'expression déjà nette se trouve chez Héraclite, est un des points cardinaux du positivisme. Non-seulement les faits ne peuvent être connus que s'ils sont distingués les uns des autres; non-seulement ils ne peuvent être perçus en eux-mêmes, et ne s'expriment à nous que suivant les lois de notre organisation; mais encore ils dépendent les uns des autres ; ceux-ci sont des conditions par rapport à ceux-là, et ces conditions elles-mêmes sont relatives à d'autres faits, et ainsi de suite à l'infini, sans que jamais on puisse atteindre ou seulement concevoir un premier terme au-dessus ou en dehors de la série. Quand l'esprit s'arrête, il est encore en face d'une condition ; il ne peut dire qu'elle soit première ou dernière : elle est « impénétrée », et il se trouve au bord de l'inintelligible. L'objet de la science est donc de saisir des successions et des similitudes entre des phènomènes, de démêler les ressemblances et les successions constantes. Ces phénomènes, il faut bien le remarquer, sont tous extérieurs : ceux que les philosophes appellent internes ne sont pas observables; si on prétend les distinguer de leurs éléments externes il n'en reste rien, si ce n'est l'effort qu'on fait pour les saisir. La science de l'homme est donc la science du monde : la méthode subjective est stérile, et l'un des principes les plus féconds de la philosophie nouvelle, c'est qu'il faut aller de l'univers à l'homme qui le réfléchit et n'existe, comme sujet d'étude, qu'autant qu'il le réfléchit. Voilà le point de départ du positivisme : c'est l'axiome fondamental qu'il faut adopter avant d'entrer dans l'école. Ainsi se trouve tranchée presque sans discussion la vieille querelle de l'empirisme et du spiritualisme. La solution ne dépend pas de recherches oiseuses sur la nature humaine ou sur l'essence des choses ; elle est imposée par l'histoire, et par la critique des sciences qui n'ont fait de progrès qu'en s'attachant à l'observation des faits et qu'en s'astreignant à la recherche d'autres faits, observables comme les premiers, et qui les déterminent. Quant au but que les sciences se proposent, on peut l'indiquer d'un seul mot : elles nous donnent la faculté de prévoir les faits, de nous rendre maîtres de ceux qui peuvent être déterminés par nous et de savoir éviter ou détourner à notre profit ceux qu'il ne nous est pas possible de modifier.

Cette conception de la science implique l'exclusion de la recherche des causes efficientes et des causes finales. On s'explique que l'esprit humain se soit acharné à les découvrir ou plutôt à les imaginer. Les phénomènes sont mobiles, et les sensations qu'ils produisent en nous ne sont que des mouvements fugitifs : cette réalité qui commence et finit à chaque instant peut-elle servir de base à la science ? La connaissance ne se dissipera-t-elle pas à la poursuite de cet objet insaisissable, et la vérité ne sera-t-elle pas condamnée à se faire et à se défaire perpétuellement comme les faits eux-mêmes? Les anciens philosophes ont compris cette difficulté et ils ont cru la résoudre en inventant de prétendues substances ou causes qui résistent à l'écoulement de toutes choses : ils ont rêvé un monde invisible qui fût la raison et la cause de tout ce que nous voyons, et ils ont défini la philosophie la recherche des causes et des fins, la science de l'invisible. Mais leur entreprise était à la fois impossible et inutile : son impossibilité est démontrée par les résultats contradictoires et toujours hypothétiques où ils sont arrivés, et par l'immobilité de la métaphysique qui répète à travers les âges les mêmes erreurs successivement reprises et abandonnées ; son inutilité se découvre par un examen plus attentif de la vraie nature des phénomènes. Les faits ne sont pas ce que pense le vulgaire des philosophes ; ils ne sont pas cette essence ondoyante dont parle Platon : ils ont en eux quelque chose de constant, d'universel, à savoir, leurs relations réciproques qui subsistent à travers tous les changements. La science peut donc être stable et cependant positive ; elle peut trouver ces points fixes qu'elle réclame pour y asseoir des vérités définitives : ce ne sont pas des causes, mais des lois de succession. Cette résolution de s'abstenir du nom et de l'idée de cause, cette proscription de toute recherche concernant l'origine et la fin des choses est plus nettement prononcée encore chez Comte que chez ses disciples, qui pourtant souscrivent, parfois avec quelques timides réserves, à cette sentence contre la métaphysique.

La science est-elle donc matérialiste? Elle s'en garde bien. Le matérialisme est une théorie métaphysique ; c'est un effort pour résoudre des questions insolubles; ceux qui le proposent sont des esprits « antiscientifiques » ; ils imaginent une substance active, invariable, qui reste la même sous la diversité des phénomènes, quelque chose d'absolu et d'invisible que nulle expérience n'a jamais atteint : ils sont encore attardés dans l'ère métaphysique. Le positivisme supprime le problème auquel ils ont cru devoir s'attacher; il y est indifférent. Il faut dire pourtant que cette indifférence affectée ne se maintient pas toujours, et sans vouloir imposer le nom de matérialistes à des écrivains qui ne l'acceptent pas, on peut remarquer que s'ils répudient toute métaphysique de la nature, ils réduisent toute réalité à des phénomènes sensibles, et ceux-ci à leurs éléments mécaniques ; que par

conséquent, en affectant d'ignorer s'il y a de la matière, ils ne reconnaissent rien que de matériel, et qu'enfin ils ramènent nos facultés à des fonctions cérébrales, et l'âme à l'ensemble de l'organisation. De même leur conception de la science implique la négation de Dieu : mais ils se défendent d'être athées. L'athée, disent-ils, n'est point un esprit vraiment émancipé ; c'est encore à sa manière un théologien ; il a un système sur l'existence et l'origine des choses. Il explique le monde par la rencontre des atomes ou par quelque force qu'il appelle la nature. Le philosophe positiviste ne sait rien, ne dit rien de tout cela. Telle est du moins sa prétention. Comte ne se fait pourtant pas scrupule de sortir de cette réserve : il ne pardonne pas à Broussais d'avoir cru à l'existence d'une cause première ; il encourt le blâme de Saint-Simon, qui lui reproche « son sec athéisme », et l'on sait en quels termes il parle de Dieu et de ses services provisoires, en proposant de le reconduire aux frontières. Le positivisme le plus souvent n'a pu se maintenir sur le terrain où il avait voulu se placer. Sauf de très-rares exceptions, les adeptes ont oublié qu'ils ne devaient ni affirmer ni nier l'existence de l'âme et de Dieu. Il n'en peut être autrement : assurer qu'on les ignore c'est affirmer qu'ils n'existent pas, puisque la mesure et la preuve de la réalité se trouvent en définitive dans la connaissance. « Il ne faut pas considérer, dit M. Littré, le philosophe positif comme si, traitant uniquement des causes secondes, il laissait libre de penser ce qu'on veut des causes premières. Non, il ne laisse là-dessus aucune liberté. » Il reproche à Stuart Mill d'accorder que la question est ouverte.

Voilà quels sont les conditions, le but et les limites de la science. Voilà le mode de penser *positif*, qu'on peut opposer aux deux autres que l'humanité a traversés, qui n'ont pas encore disparu, qui ont dominé, chacun à son tour, dans un ordre qui constitue la loi historique « des trois âges ».

Le mode théologique, le plus imparfait des trois, celui qui pourtant prend à lui seul la plus grande partie du passé, a déterminé, sous le nom de religions, toutes les conceptions du monde d'où l'idée d'une succession invariable des phénomènes est absente. L'humanité étend alors à la nature entière les illusions qu'elle s'est faites sur elle-même : parce que l'homme s'imagine pouvoir produire à son gré des phénomènes, en interrompre la succession fatale, en introduire de nouveaux dans la chaîne qui se déroule sans cesse, il se figure que hors de lui-même, dans l'univers, chaque changement a une cause, une raison, manifeste une volonté et une intention. Tous les faits dont il est le témoin lui paraissent des résultats de déterminations spontanées, et il les attribue chacun en particulier à des forces qui les produisent un à un, comme il croit produire les mouvements de son corps. Ces agents invisibles, à la fois semblables et supérieurs à lui-même, ne paraissent pas sur la scène, mais ils en créent tous les événements : ils sont animés comme lui, et plus puissants, puisqu'ils se révèlent par des effets dont il est incapable : ce sont des dieux. Leur nombre est d'abord infini comme celui des faits, mais il se restreint bientôt, à mesure qu'on apprend à réunir sous une seule idée des groupes de phénomènes semblables : avec les progrès de la généralisation, il se réduit à l'unité, et l'on finit par attribuer à un seul être animé la production de tous les faits possibles. On traverse ainsi dans un ordre qui n'est pas arbitraire les erreurs du fétichisme, celles du polythéisme et du monothéisme.

Mais il y a dans l'univers une uniformité qui ne peut guère s'accorder avec l'arbitraire d'une volonté libre : en observant la constance des faits, l'esprit se désabuse de ses premières explications. Il cesse de tout concevoir à l'image de l'homme, de croire à ces forces sublunaires ou célestes, causes inaccessibles des phénomènes : il les remplace par des abstractions réalisées, des puissances, des qualités occultes qu'il imagine non plus par delà le monde lui-même, mais dans une région invisible de ce monde. Il n'y a plus place dans la nature pour les nymphes ou les dryades. On parle d'âme végétative, de force plastique, de principe vital ; on imagine par-dessus tout cela une cause finale que la nature, bien qu'impersonnelle, se propose sans cesse de réaliser. En réalité, ce sont autant d'expressions abstraites et collectives des phénomènes, ou même encore de simples signes mnémotechniques qui en fixent le souvenir. Tel est le mode métaphysique déjà supérieur à l'autre, et dont le principal mérite est d'être une négation de celui qui le précède ; il ne crée rien, mais il déblaye le terrain, et les « entités métaphysiques » qu'il introduit dans la science, par cela même qu'elles sont des ombres sans consistance, s'évanouissent au premier effort d'une réflexion plus mûre. C'est une phase de transition : le mode positif est proche. On peut même dire qu'il l'accompagne, se mêle avec lui, et tend à l'éliminer. L'expérience voit fuir devant elle le fantôme de l'absolu ; elle substitue la méthode objective à la méthode subjective, et nous persuade que ce qui est nécessaire pour la raison ne l'est pas pour les choses, et qu'une cause infinie, étant conçue par l'une, n'a pas pour cela sa place parmi les autres.

Il ne faut pas, en effet, reprocher à Comte, à l'exemple de quelques critiques, d'avoir séparé ces trois modes qui peuvent coexister dans la société, et qui souvent se partagent, sans s'exclure, une seule et même intelligence. L'auteur du *Cours de philosophie positive* a fait lui-même cette remarque : les trois âges, dit-il, ne sont pas séparés par des limites fixes. Dans l'espace où chacun est enfermé, l'autre pénètre et produit des mouvements intestins qui le troublent. A peine les conceptions théologiques commencent-elles à se dégrossir, que déjà l'on peut signaler les traces d'un travail métaphysique qui les force à s'amender, et même d'une science positive alors restreinte, mais déjà puissante. C'est sous cette double critique que l'on voit le fétichisme faire place au polythéisme, et celui-ci disparaître devant l'hypothèse d'un seul Dieu. M. Littré se prononce, il est vrai, plus catégoriquement : « Non-seulement, dit-il, les trois modes ne sont pas contemporains, mais encore ils sont exclusifs l'un de l'autre. » Il les a du reste définis plus nettement que Comte. La philosophie théologique, dit-il, est l'œuvre de la raison concevant des volontés dans les choses ; la philosophie métaphysique, l'œuvre de la raison mettant dans les choses les vues de l'esprit ; la philosophie positive, l'œuvre de la raison puisant dans les choses ce qui doit être mis dans l'esprit.

Cette théorie historique n'est pas tout à fait neuve ; elle ne s'éloigne pas beaucoup de celle de Vico, qui reconnaît sous d'autres noms l'âge divin, héroïque, humain ; Turgot et Kant l'ont esquissée, sans s'y arrêter, et le médecin Burdin disait déjà à Saint-Simon, en 1813, que les sciences commencent par être conjecturales et qu'elles deviennent ensuite positives. Mais nous n'avons pas l'intention de contester la part qui revient à Comte dans cette grande découverte que Mill appelle « l'épine dorsale de la philosophie ». Il

serait même injuste de ne pas reconnaître que les deux volumes consacrés à mettre en lumière cette loi, et qui résument un nombre infini de faits historiques, quoiqu'ils ne soient plus à la hauteur de l'érudition contemporaine, témoignent d'une singulière force d'esprit, et donnent beaucoup à penser. Mais la loi des trois âges ne paraît pas une de ces vues de génie qui suffisent à immortaliser leur auteur. Comte s'en sert pour présenter sa doctrine comme la dernière étape du progrès. D'autres pourraient, sans plus de raison, s'en autoriser pour flétrir le positivisme comme le dernier degré de la décadence ; et cette marche qui lui paraît une ascension, ils pourraient la regarder comme une chute. D'ailleurs, il n'est pas parvenu à distinguer nettement les deux premiers modes ; il a jugé sans compétence la métaphysique, qui lui était peu connue, en la condamnant à se repaître d'entités imaginaires. Il a simplement établi qu'il y a dans l'humanité des individus et peut-être des races qui ont reçu des aptitudes diverses ; les uns se livrent plus volontiers aux divinations du sentiment et de la foi, les autres aux spéculations de la raison réfléchie ; d'autres enfin sont « ces fils de la terre qui n'en croient que leurs yeux et leurs mains ». Il n'a pas même prouvé que le positivisme fût pour une seule intelligence un état définitif, puisqu'il en est sorti lui-même, au scandale de ses meilleurs disciples, pour revenir à une sorte de fétichisme. Il n'est donc pas aussi certain que le pense M. Littré « qu'il n'y a jamais ni pour la théologie ni pour la métaphysique de retour offensif ». Mais cette théorie historique se complique d'une classification des sciences, plus originale peut-être et sûrement plus instructive.

Parmi les sciences qui toutes se dirigent vers l'état positif, il en est de plus ou moins réfractaires au mouvement, et le courant qui les entraîne ne les emporte pas avec une égale vitesse. Les unes arrivent presque en naissant à la perfection positive ; d'autres se débarrassent avec peine des entraves de la religion ou de la métaphysique. Cette différence dans leurs progrès s'explique par des différences de simplicité. Les sciences se divisent entre deux grandes familles. Les unes sont *abstraites*. Elles ont pour objet les lois qui gouvernent les faits élémentaires de la nature, et qui auraient été compatibles avec des faits d'une autre espèce. Les autres sont concrètes. Elles s'appliquent à l'étude des combinaisons particulières de phénomènes réels. Par exemple, on rangerait dans le premier groupe la physique, la chimie, la physiologie ; dans le second, la minéralogie, la botanique, la zoologie. « La science concrète se rapporte aux êtres et aux objets, la science abstraite aux événements. » Les sciences concrètes, dont la complexité est extrême, sont à la fois les premières à naître et les dernières à s'achever. Leurs progrès dépendent de ceux des sciences abstraites ; tant qu'on n'a pas déterminé les lois des faits, leurs combinaisons doivent être ou du moins paraître fortuites. Aussi pas une d'elles n'est encore parvenue à se constituer : il n'y a donc pas lieu de les classer.

Les sciences abstraites sont au nombre de six, qui forment une série dont chaque terme est lié à celui qui le précède par un lien de subordination. Ces rapports tiennent à la nature des faits qu'elles étudient. On peut poser en principe que les faits les plus simples sont les plus généraux ; les sciences seront donc soumises à cette loi, à savoir : que leur généralité et leur complexité croissent en raison inverse l'une de l'autre. C'est, en d'autres termes, la loi que les logiciens ont depuis longtemps appliquée à la compréhension et à l'extension des idées. Mais Comte la croit nouvelle, et il y ajoute cette correction qui lui appartient : les faits les plus compliqués sont composés de faits plus simples, et par conséquent les sciences qui ont la moindre généralité dépendent des plus universelles. Le fait le plus simple et par suite le plus général c'est le nombre : la science la plus élémentaire et la plus universelle, celle qui se retrouve dans toutes les autres, ce sera la science du nombre ; si l'on joint aux lois du nombre celles de l'étendue, on passe à la géométrie, puis à la mécanique qui ajoute aux deux premières catégories, qu'elle admet tout entières, celles de l'équilibre et du mouvement. Ces trois sciences réunies constituent les mathématiques. Au-dessus d'elles viennent, suivant l'ordre de leur généralité décroissante et de leur complexité toujours plus grande, l'astronomie, la physique qui comprend tout un groupe de sciences que Comte n'est jamais parvenu à déterminer avec netteté, puis la chimie, la biologie et enfin la sociologie, puisqu'il faut conserver le mot si singulièrement formé par l'auteur. Cette classification des « six sciences fondamentales » n'est pas une simple nomenclature ; c'est une conception du monde. Elle signifie que les éléments de toutes choses sont mathématiques : le reste n'est que combinaison du nombre, de l'étendue, du mouvement. La vie morale s'explique par la vie physiologique, celle-ci par la chimie, la chimie par la physique, et toutes à la fois par les mathématiques. Chaque degré de la série ne subsiste que « par l'impulsion déductive de tous les ordres moins compliqués ». Réciproquement les propositions des sciences les plus élevées, si on les soumet à une analyse persévérante, se résolvent en une proposition mathématique, dont elles sont les transformations. Tout est donc en définitive nombre, étendue, figure, ou combinaisons de ces éléments, et le monde se résout en éléments materiels et mécaniques. Le progrès des sciences consiste à ramener le composé au simple, le particulier au général, et toutes les qualités à des quantités. La philosophie universelle c'est la mathématique. Un critique résume et apprécie en deux mots toute cette doctrine, qu'on serait tenté d'appeler métaphysique, en dépit de celui qui la propose : « Le supérieur s'y explique par l'inférieur. »

Plus une science est avancée dans la série, plus elle est complexe et, par suite, plus elle est difficile. L'ordre indiqué est donc celui qu'on doit suivre dans l'étude de chacune d'elles : c'est aussi celui de leurs progrès à travers le temps. Il n'en peut être autrement, puisque les méthodes de la première sont nécessaires à la seconde, et ainsi de suite, et que celle qui est placée le plus haut suppose l'achèvement ou du moins le développement déjà considérable de celles qui sont situées plus bas, et marche, recule ou s'arrête suivant que celles-ci sont en progrès, en décadence ou en repos. Chacune d'elles passe par les trois phases historiques que traverse la civilisation tout entière. Les plus simples accomplissent le plus vite leur évolution, et arrivent les premières à l'état positif ; les autres sont retardataires. L'histoire vérifie cette loi de développement. Dans les siècles les plus reculés, il y a déjà des sciences qui sont à l'état positif, tandis que d'autres se traînent dans l'ornière des conceptions métaphysiques ou théologiques. Les mathématiques n'ont même jamais été théologiques, et il est difficile de trouver aujourd'hui en elles quelque trace de métaphysique : on peut rêver une divinité de la jeunesse ou de la beauté,

ou quelque esprit attaché aux sphères pour les mouvoir, mais non pas un dieu du nombre ou du poids. Il y a deux signes auxquels on peut reconnaître que la connaissance d'un système de faits est devenue positive : c'est qu'on peut les prévoir et qu'on peut les gouverner. Dès lors il n'y a plus moyen de croire au règne des volontés changeantes ou des forces occultes. Personne ne songe à prier Dieu d'abréger le temps ; mais on le prie pour avoir de la pluie. La chimie est encore pleine de préjugés métaphysiques, et il y en a beaucoup plus dans la biologie. Quant à la sociologie, elle était tout entière à créer avant que Comte eût paru ; mais il se flatte de l'avoir laissée achevée dans sa partie la plus essentielle, et pourvue d'une méthode qui lui donne un caractère scientifique. Comte résume ainsi sa doctrine sur ce point : « Nos diverses théories reposent dogmatiquement les unes sur les autres, suivant un ordre invariable qui doit régler historiquement leur avénement décisif, les plus indépendantes ayant toujours dû se développer plus tôt. » Ses disciples avouent pourtant que souvent les sciences inférieures ont besoin des supérieures, qu'il y a une réaction de celles qui sont tardives sur celles qui ont été précoces. Cette concession ne laisse pas que de tempérer la rigueur de cette classification.

Comte lui-même ne paraît pas toujours l'avoir maintenue telle qu'il la proposait dans la première phase de sa vie. Elle lui parut inattaquable tant qu'il n'aborda pas l'étude des phénomènes de la vie ; mais une fois arrivé à cette hauteur, il eut certainement des doutes sur l'organisation qu'il avait établie d'une manière plausible pour les sciences inférieures. Les faits de l'ordre physique peuvent se réduire à un simple mécanisme ; ils se suivent sans se préparer et sans se subordonner, et celui qui vient le dernier ne peut être pris pour la cause de ceux qui l'ont précédé : l'étincelle n'est pas faite pour l'explosion ni nécessitée par elle. Mais dans les actions vitales il y a des phénomènes qui semblent déterminer, en qualité de fins, d'autres phénomènes qui sont des moyens. Ceux-ci sont subordonnés à ceux-là, et, loin de les expliquer, ils ne s'expliquent que par eux. L'activité physique ou chimique aurait donc alors sa raison dans l'activité vitale, et il serait impossible de maintenir la dépendance des faits dans le sens où il l'avait cru pouvoir établir. De là des hésitations et parfois des contradictions. De là ces belles paroles si peu conséquentes avec l'ensemble de sa doctrine, et qui semblent un renoncement à l'analyse à outrance : « En présence des êtres organisés, on s'aperçoit que le détail des phénomènes, quelque explication plus ou moins suffisante qu'on en donne, n'est ni le tout ni même le principal ; que le principal, et l'on pourrait presque dire le tout, c'est l'ensemble dans l'espace, le progrès dans le temps, et qu'expliquer un être vivant, ce serait montrer la raison de cet ensemble et de ce progrès qui est la vie même. » N'est-ce pas avouer que dans l'être vivant se trouve quelque chose de plus que dans les éléments physiques ou chimiques, et qu'on ne pourrait le réduire à ces éléments? Ce doute paraît s'être imposé plus fortement encore à lui quand il arrêta sa réflexion sur le premier des êtres organisés, sur l'homme : il en vint à avouer que la connaissance de la nature humaine est comme la clef de la biologie tout entière, que c'est de l'homme qu'il faut descendre au reste de la nature animée. Après avoir expliqué la vie morale par l'activité cérébrale, il semble parfois faire une évolution en sens inverse, expliquer l'organisation par la pensée, et, pour parler son langage, subordonner la biologie à la sociologie, et interpréter la nature par l'humanité. « La science sociologique, dit-il alors, la science morale de l'humanité, est la science finale dont la biologie elle-même n'est que le dernier préambule. » C'est à elle qu'il donne « la suprématie scientifique, la préséance philosophique ». Il voit dans les animaux des « êtres humains plus ou moins avortés », et prononce que « la vie animale serait inintelligible sans les attributs supérieurs que la sociologie seule peut apprécier ». S'il faut en croire ces déclarations, les sciences inférieures ne sont donc pas de simples préliminaires de cette science suprême ; c'est en elle qu'elles trouvent une explication, c'est par elle qu'elles deviennent intelligibles, et, par suite, c'est à elle, et non aux mathématiques, qu'appartient « l'universelle domination ». M. Ravaisson a signalé avec sagacité cette évolution d'une pensée devenue presque à son insu infidèle à son système. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que Comte ait fini par admettre des causes finales ; il ne voit dans l'humanité et dans son histoire, qui seule peut la révéler, que des phénomènes en relation avec d'autres phénomènes ; seulement il est un peu chancelant sur la nature de ces relations. Ses disciples le lui ont reproché.

On se demande quelle est la place de la philosophie dans cette organisation des sciences. S'agit-il de cette philosophie surannée qui s'acharne à « des doctrines métaphysiques perdues dans les nuages de la subjectivité »? le positivisme a pour but de l'exclure et de la remplacer ; il l'efface du nombre des sciences ; mais il y substitue une autre philosophie, selon lui la vraie, qui sans avoir sa place en dehors des sciences, c'est-à-dire en dehors de la réalité, ne se confond pourtant pas tout à fait avec elles. Cette philosophie est très-claire en tant qu'elle nie la recherche de l'invisible, celle des causes efficientes et des causes finales : elle est moins précise dans ses affirmations. Stuart Mill et M. Littré la comprennent différemment. Suivant le philosophe anglais, la philosophie d'une science diffère de la science elle-même, comme l'emploi raisonné de l'intelligence diffère de la réflexion qu'on peut faire sur les procédés qu'elle a suivis. La philosophie d'une science, dit-il à peu près, c'est cette science considérée non dans ses résultats ni dans les vérités qu'elle établit, mais dans les moyens dont elle se sert pour les découvrir, dans les signes auxquels on peut les reconnaître, dans leur disposition méthodique et claire. La philosophie générale est la coordination de toutes ces idées ; elle est la logique de la science, l'étude des conditions de la connaissance. M. Littré l'entend tout autrement, et s'élève contre une interprétation qui ramènerait dans la science la méthode subjective, et ferait une part prépondérante à la psychologie. La philosophie, d'après lui, est une conception du monde et non de l'homme, et ne se confond pas avec la logique. La logique est formelle, la philosophie est réelle ; l'une est une manière d'être de l'entendement, l'autre une vue des choses ; on arrive à celle-là par la psychologie, à celle-ci par la nature. Chaque science devient une philosophie quand elle coordonne les faits généraux ou les vérités fondamentales qui lui appartiennent : elle a pour matière des faits du même genre arrangés, subordonnés, généralisés. De toutes ces philosophies partielles se forme une philosophie totale qui résume les lois des lois, les rapports des rapports, les relations à leur état le plus général. Le plus haut degré de généralisation de l'expérience, voilà son but ; elle n'a pas d'objet propre. Comte l'a constituée

« en étendant scientifiquement le point de vue positiviste à tous les objets de la connaissance humaine ». En d'autres termes, le contenu de la philosophie est exactement le même que celui des sciences, et elle emploie la même méthode. Comme il n'est guère possible d'achever une science sans en coordonner les vérités, ni de réfléchir sur l'ensemble des sciences sans en comparer les résultats, la philosophie se confond avec les sciences; elle n'a rien de propre, ni son objet, ni ses procédés, ni ses conclusions. Elle provient de deux opérations : déterminer les faits généraux de chacune des sciences fondamentales; grouper ces faits et les réduire en système. Bref, « recueillir les faits supérieurs de tout le savoir humain, les coordonner suivant une méthode naturelle, en tirer une conception réelle du monde, constituer une notion assez positive pour être en plein accord avec les éléments scientifiques, et assez générale pour en assigner la place et la valeur dans l'ensemble, telle est la philosophie positive. » Elle est « le lien général du savoir ». Cette définition, qui nous paraît à nous une des formules déjà vieilles de l'empirisme, une négation renouvelée de toute réalité inaccessible aux sens, M. Littré la regarde comme l'œuvre capitale de son maître. Il est à remarquer que les positivistes ne s'entendent pas dans leur admiration; ils placent tous leur patron au rang des plus grands génies, « au-dessus de Descartes et de Leibniz. » Mais les uns désignent comme sa plus grande découverte la loi des trois états; les autres la classification des sciences, ceux-ci la constitution de la « sociologie » et d'autres encore la conception de la philosophie. C'est ce dernier titre qui paraît le plus éclatant à M. Littré et lui arrache cet hommage enthousiaste : « Pour la première fois, il a été prouvé que le savoir forme un tout qui a son lien non pas dans un système quelconque conçu par l'intelligence, mais dans la nature des choses, dans l'évolution de l'histoire, dans l'enchaînement didactique. De quelque côté que le philosophe positiviste porte les regards, les grandes connexions lui apparaissent; le souffle d'une généralité féconde l'inspire; et le charme lui vient de là même d'où lui vient la puissance. »

La philosophie positive se compose donc de six sciences, suivant Comte; de sept, suivant M. Littré. L'on n'y trouve pas la place de la psychologie. Comte l'a proscrite, ou, ce qui revient au même, confondue avec la physiologie, ou plutôt avec la phrénologie. L'observation par la conscience est, suivant lui, un procédé stérile où l'homme, à supposer qu'il puisse observer quelque chose, n'observe que des faits personnels, sujets à varier : il y faut substituer l'observation extérieure, celle des organes et des produits des fonctions cérébrales tels qu'ils se manifestent dans l'histoire. Comment pourrions-nous nous « observer observant ou raisonnant »? L'attention que nous donnerions à cette opération en annihilerait l'objet en suspendant le procédé même qu'on voudrait étudier. C'est donc par le dehors qu'il faut aborder l'étude de la nature humaine. « Les fonctions morales et intellectuelles » sont des propriétés cérébrales attachées à des parties diverses de l'encéphale. Gall a jeté les fondements de cette partie de la physiologie : Comte, en essayant la répartition des facultés entre divers organes, se flatte de l'avoir élevée à l'état positif, et il expose comme dernier mot de la science une classification des « dix-huit facultés élémentaires » de l'esprit, qui dévoile une fois de plus le vice capital de son éducation : l'ignorance de la philosophie. Stuart Mill a refusé de le suivre jusque-là, et proteste contre cette condamnation de la psychologie; M. Littré la maintient tout en l'expliquant. La psychologie, dans son opinion, n'est pas le point de départ de la philosophie : elle dépend de toutes les sciences qui la précèdent, et qui se constituent parfaitement sans elle. « Il est certain que la connaissance des lois de l'intelligence n'est possible qu'après et par la connaissance de toutes sortes de lois inférieures. » Elle se rattache à toute la série des connaissances, et la pensée elle-même est dépendante de la figure et du nombre. La substance nerveuse, qui est l'organe de toute intelligence, n'est-elle pas constituée par des éléments matériels qui ne se séparent pas de leurs conditions? Le travail intellectuel a pour équivalent un travail chimique, lequel équivaut à une certaine quantité de chaleur, laquelle à son tour équivaut à une certaine quantité de mouvement. Ainsi il n'y a pas d'hiatus : la psychologie est comprise dans la biologie, et « la constitution matérielle de la substance nerveuse est le point de jonction entre l'esprit humain et les lois ou faits généraux ». C'est la vraie doctrine positiviste, et si Stuart Mill s'en éloigne, c'est qu'il appartient à « un autre mode de philosopher ». Il a passé du côté des métaphysiciens en soutenant qu'on doit commencer par s'observer soi-même, avant de comprendre les signes qui nous révèlent chez nos semblables l'existence des facultés dont nous sommes pourvus; que cette observation est possible, et s'étend même à plusieurs faits à la fois; qu'on ne peut établir autrement la correspondance entre l'activité mentale et les fonctions organiques; et surtout en définissant la philosophie : « la connaissance scientifique de l'homme en tant qu'être intellectuel, moral et social. » Il n'y a pas de science du subjectif : « subjectif ne peut signifier que la faculté d'élaboration départie aux cellules nerveuses. » La psychologie n'est donc que la physiologie cérébrale, et l'étude des phénomènes « psychiques » est limitée aux fonctions, aux facultés, aux pouvoirs de l'organe psychique; seulement les produits de ces facultés donnent lieu à d'autres études, parce qu'ils prennent dans l'histoire une sorte d'existence progressive. Ainsi, après avoir étudié les facultés esthétiques, morales, intellectuelles, comme fonctions du cerveau, il faudra en considérer les résultats extérieurs sur la scène de l'histoire, et ainsi se constitueront l'esthétique, la morale, l'idéologie, que M. Littré extrait « du bloc de la sociologie », et qu'il établit à titre de septième science dans « la hiérarchie grandiose qui est l'âme de la philosophie positive ». Il reconnaît toutefois que « toute philosophie positive sera matérialiste à cet égard »; ce qui dispense de critiquer des idées dont la critique se trouve à chaque page de ce dictionnaire.

Il reste donc dans le positivisme peu de chose des « sciences philosophiques » dont le nom est inscrit en tête de ce recueil. Ce qui y ressemble le plus, il faut le chercher dans la « sociologie », constituée de toutes pièces par A. Comte, si l'on en croit M. Littré; à peine ébauchée, « et complétement manquée » par lui, suivant M. Stuart Mill. Mais beaucoup de ses disciples refusent leur assentiment à une bonne partie de ses travaux politiques, qu'ils rattachent à « la période pathologique » de sa vie. Il ne conviendrait pas d'y insister pour décrier une doctrine qui a droit à une sérieuse exposition. Il suffira d'indiquer quelles sont les critiques que Comte a dirigées contre les « sciences sociales » et les remèdes qu'il propose pour en corriger les défauts.

Ces sciences ont passé comme les autres par

les erreurs inhérentes à la théologie et à la métaphysique. D'abord, les règles de la conduite et la destinée des sociétés semblent dépendre d'ordonnances divines; plus tard, on les rattache à une prétendue loi morale. Le premier régime est celui du droit divin; le second celui des droits naturels; en passant du premier au second, on substitue aux commandements de Dieu « la loi imaginaire de l'être imaginaire nature », encore souveraine dans la morale qui érige en règle une simple création de l'esprit. On a peu à peu usurpé la licence de penser à son gré en ces matières, et on a revendiqué la liberté de conscience : mais « il n'y a pas de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie; s'il en est autrement en morale et en politique, c'est parce qu'il n'y a pas de principes établis. Quand il y en aura, ce qui ne peut tarder avec l'avénement du positivisme, l'opinion commune ne devra plus être consultée : un certain nombre d'hommes préparés à cette mission « fabriqueront » les idées pour le reste de la société. On n'aura pas plus le droit de révoquer leurs arrêts que celui de réfuter Newton. Les volontés individuelles ne sont pas aussi respectables qu'on le dit : il doit y avoir dans chaque nation un pouvoir directeur et des citoyens dirigés, et chacun doit rester à la place qui lui est marquée par ses aptitudes. La souveraineté du peuple est le dogme le plus funeste à la civilisation; « c'est une sorte de transfert au peuple du droit divin tant reproché aux rois. » A ces causes de dépérissement qui menacent l'avenir de l'humanité, il faut ajouter l'apparition d'une prétendue science, l'économie politique, simple rameau de la vieille métaphysique, qui n'a rien de positif, rien de scientifique, et qui doit disparaître. Stuart Mill, il est superflu de le remarquer, proteste contre cet arrêt, et pas un positiviste ne s'y est soumis.

Pour édifier une morale et une politique positives, il faut employer la seule méthode qui convienne à l'étude des faits : l'interrogation et l'interprétation de l'expérience. Les lois de la société ne peuvent se déduire des lois de la nature humaine : celles-ci, au contraire, ne sont connues que par celles-là. L'histoire n'est pas seulement propre à vérifier les résultats de l'observation, elle contient dans ses annales les seuls faits à observer. Tous les phénomènes de la vie individuelle sont déterminés non-seulement par les tendances de la nature humaine, mais par l'influence accumulée des générations passées sur la génération actuelle. Les êtres humains sont faits par la société bien plus qu'elle n'est constituée par eux. L'histoire est donc la seule source où l'on doive puiser. Si elle suggère une théorie sociologique contraire aux lois de la biologie, c'est qu'on l'a mal interrogée; car la vie sociale dépend de la vie organique. Or l'histoire, comme la biologie, renferme deux éléments : l'un est stable, à peu près comme la vie végétative, et l'autre en mouvement comme la vie intellectuelle; la sociologie a donc une partie statique et une partie dynamique. Il n'y a presque rien à dire de la première : l'élément permanent et directeur de la société sera naturellement constitué par un corps de savants positivistes, unanimes dans leurs croyances, et formant un pouvoir spirituel qui imposera ses opinions. Stuart Mill veut bien avouer que « cette tentative est peu satisfaisante ».

La dynamique sociale a pour objet de déterminer les lois de l'évolution de la société. Elle suppose comme acquises ces deux vérités : il y a une évolution naturelle; cette évolution est un progrès. « Ce progrès social consiste dans l'accroissement de nos attributs humains comparativement à nos attributs animaux et purement organiques : » il a pour principe le triomphe de l'homme sur la bête. C'est ce mouvement qu'on appelle civilisation, et l'obligation de le seconder est la grande règle morale. Les devoirs individuels dérivent ainsi des devoirs sociaux. Mais l'homme a diverses facultés toutes éminentes, toutes supérieures à celles de la bête; il a des pouvoirs moraux, intellectuels, esthétiques. Auquel faut-il donner la prépondérance dans le développement? A l'intelligence, non parce qu'elle est la plus forte, mais parce qu'elle dirige les autres. C'est elle qui fortifie les instincts, c'est elle qui réunit en un même courant les passions, divergentes quand elles sont aveugles. Le mot de Bacon est vrai : les idées dirigent le monde. Plus tard, A. Comte, en proie aux accès d'un mysticisme maladif, dépossédera l'intelligence de sa suprématie pour la décerner à la sensibilité : il décrétera que c'est au cœur de commander, à l'intelligence de servir. Mais il est alors occupé à démentir presque tous les principes de sa première doctrine : et c'est au même moment qu'il essaye « de subordonner la science de la quantité aux fins morales et sociales de l'humanité ».

C'est sans doute en arrêtant ses méditations sur l'histoire qu'il conçut ce vif amour de l'humanité, qui lui inspira quelques grandes idées perdues au milieu de conceptions bizarres. C'est de là qu'il tire toute sa morale : au principe de l'égoïsme, il substitue celui de l'intérêt général de la race humaine : rien de plus respectable pour lui que ce grand être collectif « qui remonte dans les profondeurs inconnues du passé, embrasse le présent avec ses diversités et descend dans l'avenir infini et insondable. » Avant d'en faire un Dieu, il en avait fait le sujet même de la loi morale. Nous avons en nous une bienveillance naturelle et un instinct de sociabilité qui nous rapproche des autres hommes, et d'autre part, des penchants égoïstes qui par nature semblent l'emporter sur les autres. L'éducation de l'esprit doit tendre à faire prédominer les premiers, qui constituent, en face de l'égoïsme, une inclination qu'il est d'usage dans l'école d'appeler « altruisme ». Sans doute cette sorte d'éducation doit être avant tout de l'hygiène : car les instincts grandissent ou diminuent avec les organes auxquels ils sont attachés. Il faut donc « atrophier » l'organe des penchants personnels, afin de les mortifier, il faut développer l'organe de l'altruisme pour substituer à tous les autres ce seul sentiment. Car il est le pivot de la vie morale. Cette belle maxime : « faire aux autres ce que nous voudrions qui nous fût fait, » est encore entachée d'égoïsme, il faut en éliminer jusqu'à la moindre pensée du moi. Vivre pour autrui, voilà la devise. Étouffer en nous la totalité de nos désirs personnels, voilà le devoir : « amem te plus quam me, nec me nisi propter te. » Ainsi sont proscrits même les plaisirs innocents, s'ils ne sont pas utiles à la société, ou du moins la faiblesse qui nous y attire doit être regrettée comme « une infirmité inévitable ». En dehors du devoir, il n'y a que le péché : aussi l'homme n'a-t-il qu'un seul droit, « celui de faire son devoir ». On a dit de cette morale qu'elle était calviniste, on pourrait l'appeler aussi bien stoïcienne. Elle a même du stoïcisme son penchant à l'unité systématique, qui lui est reprochée par Mill comme un défaut d'origine française, et elle tend à l'unité de pratique, à l'accord de tous les actes ramenés à une seule intention. Systématiser son existence, ne vouloir qu'une seule chose, ne concevoir qu'un seul motif,

voilà la perfection. C'est peut-être la première fois que l'empirisme, poussé à outrance dans la théorie, n'a pas pour conséquence l'égoïsme en morale. Cette heureuse inconséquence qui range Comte parmi les moralistes du sentiment est due à une vue peut-être inconsciente de la nature humaine, et à ce sentiment très-vif qu'il y a en elle des penchants de dignité inégale, qu'il ne faut pas tous développer, ni satisfaire.

On conçoit qu'animé de ce grand amour pour le genre humain, Comte se soit laissé aller jusqu'à en diviniser l'objet, et à en faire une religion. Il serait injuste de mettre au compte du positivisme « les spéculations sentimentales » qu'il a répudiées par la voix de ses représentants les plus autorisés ; mais on ne peut cependant les passer sous silence, puisqu'elles ont encore leurs adeptes. Il y a d'ailleurs un intérêt historique à montrer l'ennemi déclaré de toute conception théologique, s'érigeant, pour donner satisfaction à un sentiment qu'il trouve en son cœur et dans celui de tous les hommes, en grand prêtre du culte de l'humanité. La race humaine envisagée dans son ensemble, avec son passé et son avenir, voilà le grand être qu'il faut adorer, supérieur à Dieu par cela même qu'il profite de notre amour et qu'il a besoin de nos services ; plus digne d'être aimé parce qu'il ne peut récompenser ses fidèles ni les induire aux calculs de l'amour mercenaire. Les femmes, « ce sexe aimant », symboliseront surtout l'humanité, et la mère, la femme, la fille la représenteront dans les trois divisions du temps. Le culte qu'on leur doit, à moins d'indignité, se célébrera par quatre-vingt-quatre fêtes annuelles, et se distribuera en neuf sacrements. Il comporte des pratiques de tout genre, des signes extérieurs comme celui qui consiste « à toucher successivement les principaux organes que la théorie cérébrale assigne à ses trois éléments » et qui remplace le signe de la croix. Il est dirigé par un clergé, composé de « la classe spéculative », chargée en même temps de l'éducation, de l'exercice de la médecine, et laissant le pouvoir temporel aux chefs d'industrie. Le grand pontife, juge infaillible, est le fondateur de la doctrine, et après une première période de sept ans, on devra remettre entre ses mains la direction de l'enseignement. Cinq ans après, le chef du pouvoir exécutif abdiquera au profit de trois prolétaires positivistes. Ils auront pour mission de faire la guerre à l'intelligence, qui s'est mise en insurrection contre le cœur ; de faire brûler tous les livres, à l'exception d'une centaine d'ouvrages, de partager la France en dix-sept républiques, et enfin de préparer l'avénement définitif du positivisme, qui est fixé à trente-trois ans à partir du moment où le philosophe, devenu prophète, propose ses mesures. Rien ne manque à ce délire mystique : la terre est transformée en grand fétiche, l'espace devient le destin ou la fatalité, les nombres ont des vertus mystérieuses. Après avoir fermé au nom de la science la sphère « de l'incognoscible », Comte la renvoie aux aberrations de la superstition ; la philosophie supprimée fait place aux puérilités de l'imagination, et la religion à l'idolâtrie.

Sans doute, beaucoup de positivistes sont disposés à regretter ces spéculations et à déplorer, comme le dit Stuart Mill, « cette triste décadence d'un grand esprit, ses pensées extravagantes et sa colossale confiance en lui-même ». Pourtant il en est parmi les meilleurs qui l'ont suivi jusque dans ses excès; plusieurs de ses idées, qu'on pouvait croire à jamais oubliées, ont reparu au grand jour dans une insurrection mémorable, qui voulait inaugurer une politique positive; et l'homme respectable qui prête parmi nous à la doctrine l'appui de sa science et de son caractère, a versé des larmes, dit-on, en se souvenant qu'il avait contribué à les propager.

Le positivisme, tel que Comte l'avait conçu, est donc une doctrine complète ; sans doute, il n'a pas de métaphysique, ou du moins il se vante de n'en pas avoir, quoiqu'il se prononce parfois trop résolûment sur « l'immensité fermée ». Mais il a sa psychologie, sa logique, sa morale, sa politique et sa philosophie de l'histoire. Sa psychologie est plus ou moins franchement matérialiste, et les écrivains qui l'entendent autrement ne sont pas avoués pour « des philosophes du mode positif ». Sa logique est celle du pur empirisme, telle que Hobbes l'écrirait aujourd'hui; sa morale n'est qu'une généralisation de l'histoire, sa politique l'absolutisme, et sa philosophie de l'histoire une interprétation aventureuse des faits. Mais de cet ensemble d'idées qui remplissent tant de volumes, beaucoup semblent avoir déjà disparu, et les disciples ont fait parmi elles un triage qui n'en laisse subsister que le plus petit nombre. Il devient même difficile de trouver le trait saillant auquel un positiviste puisse se reconnaître. A part M. Robinet, qui est, suivant Stuart Mill, « un disciple selon le cœur de M. Comte, un homme qu'aucune difficulté n'arrête et qu'aucune absurdité n'effraye, » chacun des hommes éminents qui acceptent ce titre demande à faire des réserves. M. Littré le revendique ; mais il ne reconnaît plus pour siennes que les doctrines du « Cours de philosophie positive », et encore y relève-t-il plus d'une erreur notable et y fait-il d'heureuses corrections. M. Taine est « à côté du positivisme », mais il ne semble pas devoir s'en rapprocher davantage ; M. Robin lui prête l'autorité de sa science, mais cette science est loin de confirmer les théories physiologiques de Comte ; elle y ressemble seulement parce qu'elle ramène toute l'activité intellectuelle et morale à des propriétés du système nerveux ; mais Cabanis et Broussais en ont donné l'exemple. Le positivisme, il est vrai, a passé en Angleterre, où M. Lewes l'a introduit. Mais les psychologues anglais, tous déterminés à pratiquer l'observation par la conscience, et à réserver « la question de l'incognoscible » ou celle de l'absolu, sont les descendants de Hume et de James Mill plutôt que les imitateurs de Comte. Parmi les savants, M. Huxley a combattu la fameuse triade historique, et la classification des sciences. Parmi les philosophes, M. Spencer approuve beaucoup moins qu'il ne critique l'ensemble des doctrines positivistes. M. Stuart Mill, que l'école voudrait adopter pour son logicien, ne mérite guère ce titre que par son goût pour les sciences d'observation et pour l'analyse, et par sa répugnance pour la métaphysique. Il n'en a pas moins ruiné, par une discussion sérieuse, les assertions les plus essentielles du système, que M. Littré a essayé de défendre contre lui. Bref, si l'on retranche au « comtisme » ce que chacun de ses adhérents se refuse à admettre, il ne restera plus guère qu'un certain nombre de propositions communes à toutes les philosophies empiriques, et l'on devra dire avec un écrivain positiviste : « La véritable originalité de la philosophie positiviste est dans la méthode beaucoup plus que dans la doctrine. » Encore cette méthode n'est pas originale en elle-même. Ce qui est à peu près nouveau, c'est son extension à tous les problèmes, et la négation de ceux qu'elle ne peut résoudre.

Voy. dans ce dictionnaire, les articles COMTE. STUART MILL. Consultez Ravaisson, *Rapport sur*

la philosophie en France au dix-neuvième siècle, Paris, 18 8. Stuart Mill, *Auguste Comte et le Positivisme*, traduction de M. Clémenceau, Paris, 1867, et les ouvrages de M. Littré. E. C.

POSSIBLE. Le possible peut être défini avec Leibniz : ce dont l'existence n'implique pas contradiction, et peut ainsi être considéré comme le plus bas degré de la probabilité. Lorsque l'idée de la possibilité s'unit à l'affirmation ou à la négation dans une proposition, elle modifie la valeur de celle-ci. C'est pourquoi les logiciens ont le plus souvent appelé le possible un *mode*, et *modales* les propositions dans lesquelles interviennent les idées du possible, du nécessaire, etc. L'idée du possible est le principe de l'hypothèse. On peut raisonner rigoureusement et utilement sur le possible, mais à la condition de conserver aux conclusions le caractère hypothétique du point de départ et de ne jamais confondre le possible avec le réel.

Voy. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, et les *Essais de Théodicée*; — Aristote, *Analytiques*; — *Logique de Port-Royal*, 2ᵉ partie; — Kant, *Critique de la Raison pure, Analytique transcendantale*.

POSTEL (Guillaume), né le 25 mars 1510, à Barenton ou à Dolerie, dans le diocèse d'Avranches, fut un des hommes les plus savants du XVIᵉ siècle. Orphelin de bonne heure, ni la maladie ni la misère ne l'empêchèrent de satisfaire son goût pour l'étude. Les langues de l'Orient fixèrent surtout son attention, et, dans un voyage en Asie Mineure et en Syrie, il fortifia et développa la connaissance qu'il en avait puisée dans les livres. Nommé par François Iᵉʳ, en 1539, professeur de mathématiques et de langues orientales au Collége de France, il eût pu passer sa vie dans le repos et la culture des lettres, si l'ardeur de son imagination ne l'eût entraîné ailleurs. Tour à tour jésuite et renvoyé de l'ordre par saint Ignace, à cause de ses rêveries, emprisonné, échappé à sa captivité, réfugié à Venise, accusé d'hérésie devant l'inquisition de cette ville, déclaré innocent, mais fou, par ce tribunal, il visita de nouveau Constantinople, pénétra jusqu'à Jérusalem, et revint apportant de son voyage de nombreux et précieux manuscrits. Malheureusement pour lui, ses rêveries, qu'il n'abandonnait pas, créèrent une complication de circonstances qui le condamnèrent de nouveau à la vie errante qu'il avait déjà menée. Rentré à Paris en 1562, il y rétracta les erreurs qu'on avait cru pouvoir lui reprocher, et se retira dans le monastère de Saint-Martin-des-Champs, où il composa encore quelques ouvrages. Il y mourut le 6 septembre 1581, après avoir, depuis sa retraite, édifié les religieux par sa piété sincère et sa vie studieuse.

Les ouvrages de Postel sont nombreux ; ils se rapportent à des sujets de linguistique, d'histoire, de théologie, de droit même. Une partie sont consacrés aux rêveries qui firent tous les malheurs de sa vie. Un seul peut être classé parmi les ouvrages de philosophie proprement dite : c'est celui qui a pour titre *De orbis terræ concordia libri quatuor*. L'analyse rapide que nous allons en donner fera suffisamment connaître quels furent les principes philosophiques de ce savant homme ; le reste de ses rêves mystiques ne mérite point de nous arrêter.

Le premier de ces quatre livres est consacré à présenter telles que les concevait l'auteur, les preuves du christianisme, empruntées à la raison et à la philosophie. Il établit d'abord l'unité du monde, en la fondant sur celle de Dieu, qui seul est et peut être le lien de ses parties contraires. Les preuves qu'il apporte ensuite de l'existence de Dieu pouvaient être, à l'époque de la Renaissance, le fruit, nouveau pour les contemporains, d'une érudition étendue et intelligente ; elles sont aujourd'hui devenues vulgaires. Elles sont fondées sur l'impuissance où est la matière de s'être créée elle-même, sur la nécessité d'un premier moteur, sur l'intelligence qui éclate dans ses œuvres, sur le consentement général des peuples, etc. Il ajoute à ces considérations quelques mots sur ce qu'il appelle les *substances séparées, Dieu, les anges et les démons*, et complète ses preuves de l'existence d'une cause première par des arguments empruntés à la physique imaginaire de son temps et à une science des nombres plus imaginaire encore. Dieu y est considéré comme un sixième corps, enfermant les cinq corps élémentaires dont il forme l'unité ; c'est encore là l'idée de lien que Postel a développée précédemment.

Il passe ensuite à l'exposition des attributs de Dieu, et la fait procéder de cette énonciation juste et opportune, que toute l'essence divine est actuelle. Il témoigne la crainte qu'on ne lui reproche de ne parler de ces attributs que comme on parlerait des qualités, des vertus d'un homme, et il s'excuse en disant que, s'il s'exprime dans un langage qui ne reproduit pas la véritable nature de Dieu, c'est qu'il n'en a pas d'autre, et qu'il est forcé de se servir de la langue humaine.

Après cette exposition des attributs de Dieu. le développement de la doctrine chrétienne l'amenait naturellement à la démonstration du dogme de la Trinité. Il n'en apporte pas moins de quinze espèces de preuves, les unes empruntées à la philosophie, les autres tirées des choses créées, d'autres, encore, puisées dans les livres de Moïse, dans le Talmud, dans la Kabbale. La quinzième, enfin, est formée par une induction en vertu de laquelle l'auteur, rapprochant quelques textes de l'Alcoran, convainc Mahomet de contradiction, et fait sortir la Trinité de son dogme unitaire. Au terme de ses démonstrations, il s'adresse aux mahométans avec les expressions les plus affectueuses. « Vous êtes, leur dit-il, une partie de nous-mêmes, qui s'est séparée de nous, qui a péri ; » il les appelle à la foi à la Trinité en résumant tout ce qu'il a dit précédemment.

Jusque-là il regarde les philosophes comme partageant son avis sur l'existence de Dieu ; mais, dans ce qui va suivre, il en aura, dit-il, un grand nombre pour adversaires. Il s'agit, en effet, de savoir si le monde est éternel ou créé. s'il a commencé, s'il doit finir. Or, il n'y a pas sur ce point moins de cinq opinions distinctes : la première admet que le monde n'a point eu de commencement et n'aura jamais de fin ; la seconde reconnaît qu'il a commencé, mais non qu'il doive finir ; la troisième lui refuse un commencement, mais lui assigne une fin ; la quatrième lui attribue un commencement, et une fin ; la cinquième, celle que Postel entreprend de défendre, celle que nous enseigne le christianisme, c'est que le monde a commencé, qu'il ne finira pas, mais qu'il sera transformé.

Il prouve que le monde a été créé, en partie, par les arguments par lesquels il a démontré l'existence de Dieu ; mais il y ajoute une considération peu commune, tirée des principes de la logique de cette époque. Les quatre éléments qui forment le monde se détruisent par leur action mutuelle ; l'eau, l'air surtout, périssent dévorés par le feu. Des considérations géologiques fondées sur la présence des coquilles sur les montagnes, le souvenir du déluge, prouvent qu'il y eut un temps où la masse d'eau sur le

globe était moins considérable qu'elle ne le fut à l'époque de ce grand cataclysme. Or, si le monde était éternel, les divers éléments y seraient toujours en même quantité, et dans des rapports constamment semblables. Si donc la masse d'eau a été plus considérable à l'époque du déluge qu'elle ne l'avait été auparavant et qu'elle ne l'a été depuis ; si l'air absorbé par le feu est remplacé chaque jour par un air nouveau, c'est que la cause créatrice de l'univers crée, sans se reposer, une quantité de chaque élément égale à celle qui périt par les révolutions ordinaires des êtres ; et s'il est nécessaire qu'elle crée à chaque instant pour soutenir l'existence de l'univers, c'est que c'est elle qui l'a créé une première fois : l'univers a donc eu un commencement.

Sans doute cette démonstration ne satisfera pas ceux qui, s'appuyant sur les principes de la physique contemporaine, croient que la masse de chaque élément est toujours la même dans l'univers, et qu'ils y subissent seulement des transformations qui en réduisent ou en augmentent passagèrement le volume apparent ; mais c'est précisément parce que cette preuve appartient à un système de physique tout autre que le système généralement admis, que nous avons jugé à propos de la faire connaître.

Il n'est pas beaucoup plus heureux dans les comparaisons qu'il emprunte à la physique de son temps, pour faire comprendre comment le monde a été créé de rien. Il rejette surtout loin de lui l'idée que l'on pourrait supposer qu'il admet une matière coéternelle à Dieu, soumise à son action ordonnatrice, mais indépendante de sa puissance créatrice. Aussi, pour lui, nier que le monde ait été créé de rien, n'est autre chose qu'affirmer l'éternité de la matière.

Il réfute ensuite les philosophes qui, admettant l'existence de Dieu, ne croient pas qu'il s'abaisse au détail des choses humaines, et nient, par conséquent, la Providence. Il fait remarquer que, dans la simplicité de son acte éternel, la divine Providence n'éprouve ni fatigue ni altération, et ne saurait être comparée aux êtres que nous connaissons par l'intermédiaire des sens, êtres matériels essentiellement limités, dont l'existence ne se prolongerait pas sans la présence d'une force conservatrice qui n'est que l'action de Dieu lui-même.

Nous ne nous arrêterons pas à ce que dit Postel de l'existence et de la nature des substances séparées (*substantiæ separatæ*), c'est-à-dire des anges et des démons ; non que les arguments sur lesquels il s'appuie soient absolument sans valeur aux yeux de la philosophie ; il en emprunte, au contraire, quelques-uns à la raison, et même à Aristote ; mais parce que, nonobstant leur origine philosophique, ils sont peu concluants. Les idées qu'il développe sur la nature de l'homme et sur le but proposé à sa vie par le Créateur sont conformes à la croyance chrétienne de la chute originelle, et se lient naturellement aux dogmes de l'incarnation et de la rédemption.

Il rentre dans la philosophie par la question de l'immortalité de l'âme. Le premier adversaire auquel il répond, c'est la doctrine stoïcienne, pour laquelle le but de l'homme est, non l'immortalité, mais la pratique de la vertu dans cette vie. Il établit en principe que toute action tend à son accomplissement qui engendre le repos ; qu'elle a, par conséquent, pour but ultérieur le repos ; et, alléguant que la vertu est une action, il en conclut qu'elle est le moyen de parvenir à un but déterminé, mais qu'elle ne saurait être ce but. Il montre que les faits sont d'accord avec ce qu'il avance, puisque nous voyons les hommes vertueux sacrifier tout à leur désir d'immortalité. Ses autres preuves sont empruntées, 1° à la nature des facultés de l'âme, qui ne sauraient être le résultat d'une combinaison des éléments ; 2° à l'accomplissement nécessaire de la justice de Dieu, qui n'atteindrait pas les coupables si l'homme mourait tout entier avec son corps ; 3° à la constitution de l'univers, à la bonté divine, aux conditions du péché, et à d'autres arguments encore faibles ou insuffisants, mais qui, repris par une analyse plus profonde que celle de l'auteur, ne seraient pas sans valeur.

Nous ne dirons rien du second livre, consacré tout entier à la réfutation de la doctrine de Mahomet ; mais le troisième livre mérite de nous arrêter plus longtemps.

Le XVIᵉ siècle fut une époque d'activité singulière pour les esprits ; et, s'il fut rarement heureux dans ses projets de réforme, plusieurs des grandes intelligences qui en firent la gloire s'honorèrent par la seule pensée de chercher de meilleures méthodes d'investigation, et de dominer la science par des principes plus généreux et plus vrais : Postel fut de ce nombre. Malgré le respect qu'il professait pour le droit romain, il était frappé de ce que les passions des hommes, leur ignorance, la multitude des interprétations avaient fait, en quelque sorte, périr la science du droit dans de vaines arguties. Il se proposa de résumer les règles immuables de la justice dans un certain nombre d'axiomes empruntés à la sagesse de tous les temps et de tous les peuples, et qui fussent comme le code universel de l'humanité. On voit ainsi que la tentative dont nous avons fait honneur à Grotius, au milieu du XVIIᵉ siècle, fut précédée d'un siècle, par celle de Postel. C'était aux sources de la philosophie, *e fontibus philosophiæ*, qu'il voulait puiser les principes du droit commun des nations, idée assurément nouvelle à une époque où la tradition, la coutume, les conventions locales divisaient le droit, et opposaient partout la justice à elle-même.

Il reconnaît deux sources de droit. Il trouve la première dans la nécessité, qui, saisissant les hommes au milieu de leur faiblesse et de leur isolement, les force à rechercher la protection mutuelle que leur garantit la réunion en société ; il place la seconde dans la croyance en Dieu, dont l'idée, en l'absence de la connaissance du vrai Dieu, naît de l'admiration, de l'amour, de la crainte. Ce droit religieux et humain, tout à la fois, est celui que connurent les païens. Inférieur au droit né, chez les peuples modernes, des lumières du christianisme, il n'en est pas moins consacré par la sainteté des croyances primitives du genre humain. Postel le considère sous trois aspects : le droit naturel, exclusivement fondé sur la nature ; le droit des gens, qui modifie le droit naturel par l'intervention de la raison, dans l'intérêt de la durée et de l'individualité de chaque peuple ; le droit civil, qui résulte des mœurs, des coutumes, des lois particulières accréditées chez chacune des nations. Ainsi la constitution même du genre humain, telle qu'elle a été établie par la Providence, est l'origine du droit dans son expression la plus complète.

Il semble qu'après avoir analysé le droit, tel qu'il put être connu par les peuples de l'antiquité, Postel eût dû opposer à cette idée une notion plus parfaite de la justice et des devoirs, éclairée par les lumières du christianisme. Il n'en est rien néanmoins. Son quatrième livre est consacré à développer les moyens et les

arguments par lesquels un prince, zélé pour le triomphe de la vérité, pourrait amener les idolâtres, les mahométans et les autres infidèles à croire en la religion de Jésus-Christ.

Dans la partie de son ouvrage où il a traité des principes fondamentaux et des sources du droit, Postel s'est surtout inspiré des ouvrages moraux de Cicéron. C'est un rapprochement que l'on peut faire également à l'occasion de la doctrine de Grotius. Ce sera la gloire éternelle du grand orateur de Rome, d'avoir popularisé, par la beauté de son style et la richesse des développements qu'il leur a donnés, les principes de la morale antique. Quiconque voudra constater d'une manière certaine l'état de la science morale à la venue de Jésus-Christ, devra le chercher dans le *de Officiis*, dans le *de Finibus bonorum et malorum*, dans *la République*, les *Lois* et les autres ouvrages philosophiques de Cicéron. C'est à cette source que Postel, comme la plupart des érudits de son siècle, a puisé la part de philosophie qu'il a introduite dans ses ouvrages. S'il en est résulté que le fond n'est pas neuf, l'auteur a fait néanmoins, dans l'exposition de ses idées, preuve de sagacité et d'originalité.

Une des bonnes éditions de l'ouvrage de Postel ayant pour titre : *De orbis terra concordia libri quatuor*, est une édition sans date et sans nom d'imprimeur, petit in-f°. On en cite encore une autre également in-f°, Bâle, Oporin, 1544. On peut consulter, sur les détails de la vie de Postel, un ouvrage curieux du P. Desbillon, intitulé : *Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de G. Postel*, Liége, 1773, in-8 ; — Th. Ittig, *Exercitatio historico-philosophica de G. Postello*, Leipzig, 1704, in-4 ; — A. Péricaud, F. Wilson, G. Postel et L. Castelvetro, *Extrait d'un supplément à l'histoire littéraire de Lyon*, du père Dominique de Colonia, Lyon, 1850, in-8. H. B.

POSTULAT (de *postulatum*, traduction littérale du grec αἴτημα : ce qui est demandé). On appelle ainsi, d'après Aristote (*Derniers Analytiques*, liv. I, ch. x), une proposition qui n'a pas encore été démontrée et qui, peut-être, ne le sera jamais, mais qu'on est cependant prié d'accorder pour le besoin de la discussion, ou qui se présente comme un complément nécessaire d'un certain ordre d'idées, quoique nous ne puissions pas en donner une preuve directe. C'est conformément à cette signification, que l'immortalité de l'âme paraît être à Kant un *postulat* de la raison pure ; c'est-à-dire qu'il ne croit pas ce dogme susceptible de démonstration, mais qu'il le considère comme une conséquence nécessaire à l'ordre universel, qui nous appelle au bonheur par les lois de la sensibilité, et nous impose des sacrifices au nom du devoir. Il existe, comme on voit, une différence entre un postulat et une hypothèse. Toutes les fois, dit Aristote (*ubi supra*), qu'on pose, sans les avoir soi-même démontrées, des choses qui pourraient être, et qu'on les admet avec l'assentiment de celui à qui on les apprend, c'est une hypothèse que l'on fait. » Le postulat, au contraire, n'étant pas de pure invention, quoique nous soyons souvent hors d'état d'en donner une démonstration directe, peut être contesté dans la discussion et ne s'établit que par l'ensemble des idées.

POTAMON D'ALEXANDRIE. « Il y a peu de temps, dit Diogène Laërce (liv. I, § 21), une école éclectique (ἐκλεκτική τις αἵρεσις) fut fondée par Potamon d'Alexandrie, lequel choisissait les doctrines qui lui avaient convenu dans chaque école. » C'est sur ce témoignage principalement que Potamon a été considéré comme le fondateur de la grande école qui compte dans son sein Plotin, Porphyre, Proclus, et qui a prolongé son existence jusqu'au milieu du VI° siècle de notre ère. Quel est donc ce Potamon ? A quelle époque a-t-il vécu, et que savons-nous de sa doctrine ? Telles sont les deux questions auxquelles nous devons répondre avant d'examiner si l'honneur qu'on lui a fait est mérité. Quant au temps où il faut placer la vie de Potamon, nous sommes condamnés aux plus vagues suppositions. Il n'y a rien à tirer des paroles de Diogène Laërce, puisque nous ne sommes pas en état de fixer d'une manière précise l'âge de cet historien. On lit dans Porphyre (*Vie de Plotin*, ch. IX) que les pères, en mourant, recommandaient leurs enfants à Plotin, et que, de ce nombre, ἐν τούτοις, était Potamon. Évidemment, c'est dans le nombre des pères et non des enfants qu'il faut le compter : car Porphyre ajoute que Plotin se plaisait à entendre Potamon disserter sur une philosophie nouvelle dont il jetait les fondements. Dans ce cas, Potamon serait plus âgé que Plotin et appartiendrait à la fin du II° et au commencement du III° siècle de notre ère.

Mais voici une troisième version qui contredit absolument les deux précédentes. D'après Suidas (aux mots Αἵρεσις et Ποτάμων), Potamon aurait vécu sous Auguste et serait né quelque temps avant ce prince. Quelques critiques, substituant arbitrairement au nom d'Auguste celui d'Alexandre, ont placé Potamon les uns sous le règne d'Alexandre Sévère, les autres sous celui d'Alexandre le Grand. De ces assertions opposées, la plus probable est, sans contredit, celle de Porphyre. Mais si Potamon, par le temps et le lieu où il a vécu, a pu être en relation avec Plotin, en devons-nous conclure qu'il a été son maître, et que c'est à lui qu'appartient la gloire d'avoir fondé l'école d'Alexandrie ? D'abord l'idée de l'éclectisme, la pensée que la vérité est partout mêlée à l'erreur, qu'elle est divisée en quelque sorte entre tous les systèmes, et qu'il s'agit seulement pour le sage, pour le vrai philosophe, de recueillir ses membres épars ; cette pensée n'était pas nouvelle à l'époque dont nous parlons : on la rencontre chez Philon, chez les Pères de l'Eglise, chez Plutarque, Galien, Cicéron ; elle était, pour ainsi dire, le fond de tous les esprits en dehors de l'école sceptique. Ensuite, quelle était la doctrine de Potamon ? Nous ne la connaissons aujourd'hui que par un très-court passage de Diogène Laërce, ainsi conçu : « Il lui parut que le criterium de la vérité comprend, d'une part, le principe même qui dirige le jugement, c'est-à-dire la raison (τὸ ἡγεμονικόν), et, de l'autre, le moyen dont se sert la faculté de juger, à savoir la représentation fidèle des objets (τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν). Quant aux principes de toutes choses, il en distinguait quatre : la matière, la qualité, l'action (ποίησιν) et le lieu (τόπον) ; car tout ce qui est a été fait de quelque chose et par quelqu'un, existe d'une certaine manière et quelque part. La fin à laquelle il veut que tout soit rapporté, c'est une vie parfaite qui renferme toute vertu, et d'où ne sont pas exclus les biens corporels et extérieurs. » Nous voyons, par ces lignes, que Potamon n'a touché qu'à trois points : la logique, la morale et la physique. Sur les deux premiers, il a essayé de concilier ensemble le stoïcisme et l'épicurisme. Sur ce dernier, il s'en tient aux quatre principes d'Aristote. On n'imagine rien de plus incomplet, de plus grossièrement superficiel, surtout de plus contraire tant à l'esprit qu'à la lettre de la philosophie platonicienne ; comment une telle doctrine aurait-elle pu devenir le germe du néo-platonisme alexandrin ?

Potamon avait composé deux ouvrages, dont l'un, entièrement perdu, était un commentaire sur *le Timée* de Platon; de l'autre, intitulé *Traité des éléments* (Στοιχειώσις), il ne nous reste que le fragment cité par Diogène Laërce. — On peut consulter sur Potamon : Glœckner, *Dissertatio de Potamonis Alexandrini philosophia*, in-4, Leipzig, 1745; — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, 3 vol. in-8; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*.

POUILLY (Louis-Jean LEVESQUE DE), né à Reims en 1691, y mourut le 4 mars 1750. De bonne heure, le goût des sciences et de la méditation s'annonça en lui. A vingt-deux ans, il essaya une exposition des principes, fort nouveaux alors, de la philosophie naturelle de Newton. Il renonça ensuite aux mathématiques pour se livrer entièrement à des études philosophiques et littéraires, et fut reçu membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 1722. Mais déjà le travail avait fatigué sa santé. Pour la refaire, il parcourut le midi de la France, puis l'Angleterre où il visita, entre autres personnages, lord Bolingbroke et Newton. Nommé, à son retour en France, lieutenant général de Reims, il signala son administration par des améliorations et des embellissements dont les habitants de cette ville gardent encore aujourd'hui le souvenir.

Cet écrivain, contemporain de Vauvenargues, mais peu célèbre comme philosophe, mérite pourtant une place dans l'histoire de la philosophie par la précision, la netteté de ses idées, par la douceur même des théories qu'il essaya de répandre, par la clarté de ses écrits, et surtout par la pensée qui domine dans le seul ouvrage de lui dont nous avons à nous occuper ici. Ce livre fut publié d'abord sous la forme d'une *Lettre à lord Bolingbroke*, dans un recueil de divers écrits sur l'amour, l'amitié, la politesse, la volupté, les sentiments agréables, l'esprit et le cœur, in-12, Paris, 1730.

La *Lettre à Bolingbroke* eut du succès, et les amis de l'auteur l'engagèrent à en reprendre les idées sous une forme plus sérieuse et plus suivie. Il refit donc ce livre, et, avec des additions nombreuses, le publia de nouveau sous le titre qu'il a conservé depuis, *Théorie des sentiments agréables*, Genève, 1747; Paris, 1748 et 1749, in-8. Une autre édition fut publiée en 1774, vingt-quatre ans après la mort de l'auteur. Dans cette dernière, le fond est toujours le même; seulement les pensées y ont plus de développement; le style est aussi plus régulier, plus châtié; mais, en revanche, il a perdu un peu de sa vivacité.

L'ouvrage se divise en six chapitres :

1° La théorie des sentiments est du même genre que les sciences physico-mathématiques;

2° Du plaisir attaché à l'exercice des facultés;

3° Des objets qui sont agréables par eux-mêmes, soit aux sens, soit à l'esprit;

4° De l'agrément des biens utiles;

5° De l'auteur des sentiments agréables;

6° Du plaisir attaché à la vertu.

Le titre de ces chapitres indique à lui seul l'ensemble de la pensée de l'auteur, le milieu d'idées, pour ainsi dire, où son esprit se meut, le caractère de sa philosophie. Comme la plupart des philosophes de cette époque, Levesque de Pouilly ne cherche qu'une chose dans la vie : la rendre aussi facile, aussi douce que possible. Et c'est dans ce but qu'il interroge la nature humaine, qu'il observe les divers mouvements, les diverses conditions, les diverses nuances de la passion. Il était persuadé que le seul tort d'Épicure est d'avoir borné l'ambition humaine à une sphère grossière, et de n'avoir pas insisté suffisamment sur le prix et l'étendue des plaisirs de l'esprit. Il voulait mettre en lumière le plaisir attaché à la vertu, et, par cet accord du bien et du bonheur, fonder les principes d'une morale exacte et douce à la fois.

Tout ceci n'est pas nouveau; et si Levesque de Pouilly n'avait eu que cette pensée, on l'eût facilement oublié comme tant d'autres. Mais, en creusant son idée, il rencontre une veine originale qui, vu sa date surtout, n'est pas sans mérite. C'était l'époque où l'esprit d'observation commençait d'être appliqué avec succès aux sciences naturelles. Le grand nom de Newton sortait déjà de la foule avec éclat. Levesque de Pouilly conçut l'idée formelle d'abandonner cet esprit systématique, qui jusqu'alors avait dominé dans les recherches des philosophes, et de soumettre ces recherches à la pure observation des faits. Son idée, qu'il expose explicitement, est que, dans cette voie, la théorie du sentiment (et par ce mot il entendait tous les phénomènes internes) est susceptible d'une certitude pareille à celle des sciences naturelles, qu'il appelle *physico-mathématiques*.

Or, c'est la première fois au XVIIIe siècle que nous rencontrons cette idée exprimée d'une manière aussi formelle; car, si elle est en germe dans Buffier ce nouveau genre d'observation n'est pas proposé par lui comme capable d'une certitude analogue à celle des sciences naturelles. Les Écossais seuls ont repris cette pensée.

Quant à l'exécution de son idée, Levesque de Pouilly montre une science psychologique bien imparfaite. Son observation est souvent superficielle. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'il essaye de temps en temps des descriptions psychologiques telles que les entendait Jouffroy. Il expose les faits avec clarté, avec simplicité; il s'efforce de les analyser, et rencontre de la sorte des vues souvent intéressantes.

Là est le vrai mérite du livre de Levesque de Pouilly, qui fut un bon exemple plutôt qu'un livre savant et profond.

J. S. Levesque de Pouilly, fils du précédent, né à Reims en 1734 et mort en 1820, membre de l'Académie des inscriptions comme son père, a écrit, outre une *Vie de l'Hôpital*, une *Théorie de l'Imagination*, 1803.

Levesque de Burigny (voy. BURIGNY) était frère de Levesque de Pouilly. F. R.

PRÉDESTINATION. Le mot *prédestination* appartient à la langue théologique plutôt qu'au vocabulaire de la philosophie; mais comme il a une acception distincte, et qu'il désigne un ordre d'idées voisines de certaines questions philosophiques, il est utile de déterminer cette acception. Ce mot a un sens analogue à celui de fatalisme, mais plus restreint : c'est une sorte de fatalisme appliqué à l'individu. Cependant, lorsque l'on considère que le fatalisme est surtout la négation du libre arbitre, et que le libre arbitre n'appartient qu'à l'homme, qu'ainsi le fatalisme semble aussi ne se rapporter qu'à lui, on est tenté de ne voir dans la prédestination qu'un mot différent pour exprimer la même chose. Néanmoins on se tromperait en ne tenant point compte de la nuance qui les distingue.

Le mot *fatalisme* entraîne en effet l'idée de l'absence de toute liberté dans les actes de l'homme; mais, en même temps, il suppose que ces actes, accomplis nécessairement, entrent dans un système général de faits préordonnés qui constituent le développement inévitable de la destinée de l'individu et de celle du monde. Le fatalisme est l'affirmation générale, ***a priori***, que tous les faits qui se produisent dans l'univers, à quelque ordre qu'ils appartiennent, arrivent né-

cessairement; la prédestination ne concerne que les faits relatifs à l'individu : elle est donc contenue dans le fatalisme, comme une idée particulière dans une idée générale, et en même temps la prédestination une fois admise, conduit, par une induction rigoureuse, au fatalisme. Il y a donc d'abord entre le fatalisme et la prédestination une première différence, qui est celle du général au particulier; cette différence n'est pas la seule. Le fatalisme s'applique à la fois à l'ensemble et aux détails, quels qu'ils soient, des faits qui se produisent dans l'universalité des choses; la prédestination ne s'applique habituellement qu'à l'ensemble résultant de la vie de l'individu : on le dit prédestiné à la gloire, à l'obscurité, à la richesse, à la misère, etc.... On ne dit pas que les détails de sa vie sont prédestinés, que tel ou tel de ses actes est prédestiné; le mot de *prédestination* s'applique à l'homme et ne s'applique point aux faits. Il est vrai qu'il y a ici une sorte d'inconséquence : car plusieurs des résultats généraux de la vie d'un homme ont été nécessairement amenés par des faits qui devraient être dits prédestinés aussi bien que lui; et si la gloire a dû nécessairement couronner la vie de tel ou tel homme, les travaux et les actes par lesquels il l'a méritée ont dû être prédestinés avec la même nécessité que cette gloire. Nous signalons cette inconséquence; mais quelle qu'elle soit, il n'en reste pas moins vrai que tel est le sens restreint du mot *prédestination*.

La prédestination est entrée dans le domaine de la théologie et de la religion chrétienne par ce passage de saint Paul dans son *Épître aux Romains* (ch. VIII, ✝ 29 et 30) : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés, pour être conformes à l'image de son fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » L'Église, dans sa sagesse pratique, a toujours pris soin d'adoucir ce qu'il y a d'exclusif et d'absolu dans ces paroles; mais les sectes sorties de son sein n'ont pas imité cette prudence, et souvent, par un esprit d'opposition difficile à justifier, elles ont défendu le dogme de la prédestination avec un zèle qui ne laissait guère à la liberté morale que ce qu'il lui fallait de vie pour s'abdiquer elle-même. Il est vrai que saint Augustin, pressé par les pélasgiens ses adversaires, n'avait pas toujours suffisamment ménagé le libre arbitre, et on ne pouvait s'attendre à ce que ceux qui se disaient exclusivement les défenseurs de la grâce ne missent pas en avant, dans tout ce qu'elle avait de favorable pour eux, une semblable autorité. La réforme du XVIe siècle se montra surtout fidèle au dogme de la prédestination : Luther en fut le défenseur fanatique, et Calvin le surpassa encore dans le zèle de sa polémique. Les mêmes inspirations de prudence, qui avaient dirigé la conduite de l'Église catholique, se firent apercevoir sur quelques points de la communion protestante; mais comme l'Église catholique avait rencontré les disciples de saint Augustin, et, plus tard, Jansénius et ses partisans, les théologiens modérés de la réforme se heurtèrent contre les méthodistes, qui déclarèrent que les élus sont prédestinés au salut, que cette prédestination est gratuite, c'est-à-dire qu'elle ne peut être méritée par l'homme, et qu'elle sauve sans que les bonnes œuvres y aident, sans que les mauvaises en empêchent l'effet. Tel est le dernier mot de la doctrine de la prédestination où l'on voit clairement que la prédestination se rapportait au terme final de la vie de l'homme, et non au détail de ses actions, puisqu'elles sont indifférentes.

La question dégagée de l'élément théologique, se pose dans les termes suivants : « Les lumières de la raison conduisent-elles à admettre que l'homme est prédestiné par un décret de Dieu à la récompense ou au châtiment dans une autre vie? »

La réponse affirmative serait tout simplement l'affirmation du fatalisme : car on ne peut comprendre la prédestination à la récompense ou au châtiment, sans admettre au préalable la préordination fatale des actes qui les ont amenés. Les arguments par lesquels on prouve l'erreur des fatalistes étant les mêmes que ceux que nous pourrions opposer à la doctrine de la prédestination, nous renvoyons le lecteur aux articles Fatalisme et Liberté.

Mais nous avons vu que le dernier mot de la doctrine de la prédestination dans les sectes les plus exclusives, ce qui la distingue véritablement de la fatalité, c'est la prédestination au bonheur ou au malheur dans l'autre vie, sans considération aucune des actes accomplis dans celle-ci. Le fatalisme est du moins, dans son erreur, conséquent avec lui-même. S'il admet le bonheur ou le malheur comme inévitable pour l'individu après sa mort, il admet pendant sa vie une égale nécessité pour les actes dont le bonheur ou le malheur seront les suites inévitables. Mais que dire de l'inconséquence d'une doctrine qui, sans nier la liberté, et par conséquent le mérite et le démérite dans les actes moraux de la vie de l'homme, le prédestine arbitrairement à la récompense ou au châtiment éternels, sans égard pour ses vertus et pour ses vices?... Voici l'explication de cette singularité.

Il n'y a guère que l'Église catholique dont la sagesse ait ôté au dogme de la prédestination ce qu'il a d'exclusif et de choquant. Plusieurs des sectes issues de son sein ont, à l'exemple de Luther dans son livre *de Servo arbitrio*, prêché sans ménagement la prédestination; elle appartient également aux religions de l'antiquité, à celles de l'Asie, et l'islamisme en particulier l'admet sans atténuation. Elles fondent ce dogme sur le dogme universel d'une chute primitive par laquelle l'homme a entraîné dans un malheur mérité sa postérité tout entière, et voici comment leurs docteurs raisonnent : tous les hommes sont criminels, et, comme tels, justement et éternellement condamnés. Si la miséricorde de Dieu veut bien arracher quelques-uns à cette proscription méritée, c'est à elle qu'il appartient de les choisir, et ceux qui demeurent dans la proscription n'ont point à se plaindre de cette préférence, ni à en chercher les motifs, car elle ne serait point une *grâce* (*gratia gratis data*), disent-ils, si elle prenait en considération les mérites personnels des élus.

Nous ne rappelons ces détails que pour bien caractériser la doctrine de la prédestination, telle qu'elle a été admise par ses défenseurs exclusifs.

On ne peut connaître en détail la doctrine de la prédestination sans prendre connaissance des nombreuses controverses sur la grâce; cependant l'article du *Dictionnaire théologique* de Bergier faisant partie de l'*Encyclopédie méthodique*, au mot *Prédestination*, fournira sur ce point des lumières suffisantes. H. B.

PRÉDÉTERMINATION, voy. Fatalisme et Prescience.

PRÉDICAMENT (*Prædicamentum*). C'est le nom sous lequel on désignait autrefois les *catégories* (voy. ce mot).

PRÉDICAT (*Prædicatum*, de *prædicare*, dire ou affirmer une chose d'une autre; en grec, κατηγορούμενον ou κατηγόρημα). On appelle ainsi toute idée, soit qu'elle représente une substance ou une

qualité, qui peut être niée ou affirmée d'une autre; en un mot, toute idée générale. Par exemple, dans ces deux propositions : Pierre est un homme; l'homme est un animal; *homme*, *animal* sont des prédicats. Par conséquent, le même mot, qui est prédicat dans un cas, peut devenir sujet dans un autre. Aux termes de la définition de l'école, le prédicat, « c'est ce qui peut être dit de plusieurs choses, soit que l'on comprenne toutes ces choses sous un même nom, soit qu'on les considère séparément. » *Unum aptum prædicari de multis, univoce et divisim.* Ainsi l'idée d'animal, ou d'animal raisonnable, s'applique aussi bien à tous les hommes réunis sous une même dénomination, qu'à Pierre et à Paul, pris individuellement. On voit qu'il y a une différence entre un *prédicat* et un *attribut*. Le premier de ces deux termes n'a qu'un sens purement logique (*universale logicum*), déterminé par la place qu'il occupe dans la proposition; voilà pourquoi il s'applique indifféremment à une substance ou à une qualité. Le second, au contraire, a un sens métaphysique et invariable; il exprime toujours une qualité, et même une qualité d'un certain ordre (voy. ATTRIBUTS). — On trouve aussi chez les anciens logiciens le mot *prédicable* (*prædicabile*) pour désigner toute idée susceptible de servir de prédicat; mais c'est exactement la même chose : il s'agit toujours d'une idée générale servant à déterminer une idée particulière. Ce sont ces idées générales que Porphyre, dans son *Introduction aux Catégories*, a rapportées à cinq chefs : le genre, l'espèce, la différence, les qualités propres, l'accident.

PRÉEXISTENCE, voy. MÉTEMPSYCHOSE et PLATON.

PRÉJUGÉ (de *præ*, d'avance, et de *judicare*, juger, juger d'avance; en allemand, *Vorurtheil* est composé de la même manière). Ce terme, sans synonyme dans les langues anciennes, a appartenu d'abord à la jurisprudence : il servait à désigner soit une cause jugée d'avance par la nature des faits produits au jour, soit par un arrêt rendu auparavant dans une question semblable à celle qu'on avait à décider. Transporté ensuite par analogie dans la langue philosophique, il a conservé depuis le XVIIe siècle la même signification : celle d'un jugement que nous prononçons, ou plutôt que nous acceptons sans examen, et considéré par cela même comme erroné; celle d'une opinion à la fois irréfléchie et fausse, à laquelle nous sommes aussi attachés qu'aux vérités les plus évidentes. Il y a, en effet, un double caractère à considérer dans les préjugés : l'irréflexion et l'erreur. Un grand nombre de nos jugements sont irréfléchis sans être faux, et d'autres parfaitement convaincus de fausseté ont été précédés d'un examen approfondi. Toute erreur n'est donc pas un préjugé; le champ de la première est plus vaste que celui du second, et c'est à tort que plusieurs philosophes les ont confondus. Mais toujours est-il qu'un préjugé est un jugement, c'est-à-dire qu'il repose sur certains principes, sur certaines notions personnelles qu'on désigne sous le nom de *préventions*.

Est-il vrai, est-il possible même, comme le prétend Bacon, qu'il y ait des préjugés naturels, ou, pour nous servir de ses expressions, des *idoles de la tribu*, c'est-à-dire des erreurs nées avec nous et inséparables de notre espèce? Si des erreurs de ce genre existaient, nous n'aurions certainement aucun moyen de les reconnaître, puisqu'elles seraient conformes aux lois de notre intelligence, et que plus nous les considérerions, plus nous serions forcés de nous y attacher comme à la vérité même. Ce qui distingue, en effet, l'erreur de la vérité, c'est uniquement que celle-ci est d'accord et celle-là en opposition avec les lois générales et invariables de notre nature; l'une nous représente la santé et l'autre la maladie de l'esprit.

Mais s'il n'y a pas d'erreurs naturelles dans le sens propre du mot, il y a des dispositions naturelles qui, détournées de leur but ou développées avec excès, et maintenues dans cette direction vicieuse par la force de l'habitude, peuvent nous conduire à accepter sans examen les opinions les plus fausses ou à nous y arrêter comme à des vérités premières. Ce sont ces dispositions qui engendrent tous nos préjugés, et, pour être juste, c'est à elles qu'il faut rapporter tout ce que dit Bacon des erreurs inséparables de notre existence. On peut les ramener à deux principes : la confiance que nous avons dans nos semblables, et celle que nous avons en nous-mêmes; le sentiment de l'autorité et celui de l'amour-propre, une prédilection ardente pour tout ce qui nous touche de près; enfin, sous quelque forme qu'elles se manifestent, l'abnégation et la personnalité. Retenez ces deux principes dans de justes limites, ils seront également précieux à l'homme; ils contribueront dans une même mesure à son perfectionnement intellectuel et moral. Le sentiment de l'autorité, l'abnégation deviendront la base de toute éducation, de toute discipline, de toute tradition, de tout gouvernement et, par conséquent, de tout lien social. L'amour-propre, le sentiment personnel, la confiance en soi compléteront l'œuvre de l'éducation, feront sortir de nouveaux effets des forces qu'elle a éveillées en nous et nous feront vivre de notre propre vie sans nous isoler des autres. Laissez, au contraire, ces mêmes principes se développer sans résistance et sans contrôle; ajoutez-y, comme nous le disions tout à l'heure, la puissance de l'habitude, vous verrez se déchaîner aussitôt tous les préjugés qui obscurcissent l'esprit humain : préjugés de secte, de nationalité, de profession, de caste, d'école, et ceux qui naissent dans la solitude du cabinet. En effet, dans chacune de ces maladies de notre pauvre espèce, on reconnaîtra sa peine ou un excès d'abnégation ou un excès de présomption, et le plus souvent, si étrange que cela paraisse, tous les deux ensemble. Ainsi, dans les préjugés de secte, qu'il faut bien distinguer des vérités religieuses, puisque la religion élève et unit les âmes, tandis que le fanatisme les abaisse et les divise; dans les préjugés de secte, nous apercevons bien au premier rang l'influence de l'éducation et de l'autorité bien ou mal comprise; mais l'amour-propre et même l'orgueil tient aussi sa place. Nous ne souffrons pas volontiers qu'on pense autrement que nous sur des sujets aussi graves, et si nous ne pouvons tirer aucune vengeance matérielle de ceux qui prennent cette liberté, nous nous dédommageons par la persuasion qu'ils n'ont aucune de nos vertus, de nos qualités, de nos puissances intérieures, sans compter les tourments qui les attendent dans une autre vie. La même remarque s'applique aux préjugés politiques et sociaux, avec cette différence que l'amour-propre y joue le principal rôle, et que l'éducation, l'habitude, les idées reçues n'y viennent qu'en sous-ordre. Comment se refuser à cette douce croyance, que la nation à laquelle on appartient est la première du monde; que la classe où l'on est né, que la profession qu'on exerce, pourvu qu'on y trouve beaucoup d'avantages, est la plus belle, la plus glorieuse, la plus utile de toutes? Ces vanités en commun sont habituellement les plus enivrantes, parce qu'elles ont un certain air d'intérêt public, et, loin d'en rougir, on les érige en vertus.

Les préjugés d'école ne sont que des préoccupa-

tions et des habitudes de l'esprit; rarement ils pénètrent dans les cœurs et s'élèvent entre les personnes. On s'est accoutumé, dans une sphère déterminée, à penser d'après certains principes, à y rapporter toutes ses idées, l'esprit n'a plus la liberté de s'en passer un instant, il ne comprend pas et ne supporte pas qu'ils soient mis en question, il les considère en quelque sorte comme une partie de lui-même, s'il ne s'y absorbe pas tout entier.

Enfin, sur les préjugés qui nous viennent de nous-mêmes, qui naissent dans l'étude et la méditation solitaire, nous ne pouvons mieux faire que de laisser parler Malebranche. « Il y a, dit-il (*Recherches de la vérité*, liv. II, 2e partie, ch. VII), trois sortes de personnes qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque auteur ou de quelque science inutile ou fausse; les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies; enfin, les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce qui peut être connu, et qui, persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

« Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination, qu'on a expliquées dans les chapitres précédents, et que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit, et qui ne leur permettent pas d'apercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs préjugés font dans leur esprit ce que les ministres des princes font à l'égard de leurs maîtres : car, de même que ces personnes ne permettent autant qu'ils peuvent qu'à ceux qui sont dans leurs intérêts ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leurs maîtres; ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les idées des objets, toutes pures et sans mélange; mais ils les déguisent, ils les couvrent de leurs livrées, et ils les lui présentent ainsi toutes masquées, de sorte qu'il est très-difficile qu'il se détrompe et reconnaisse ses erreurs. »

Après avoir décrit le mal, il serait très-utile, sans doute, d'indiquer le remède, et la chose serait bien aisée, si nous en croyons le docteur Reid. « Il n'est pas toujours facile, dit ce philosophe (*Œuvres complètes*, traduites par M. Jouffroy, t. V, p. 182), étant donnée la maladie qui afflige le corps, de déterminer le remède qui lui convient. Il n'en est pas de même des désordres de l'entendement : dans le plus grand nombre de cas, le mal indique le remède; il suffit de connaître l'un pour apercevoir l'autre. » Mais nous sommes très-éloignés de cet optimisme : car les préjugés ne tiennent pas seulement à l'esprit, leurs véritables racines sont dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions, et dans la plus intraitable de toutes, l'orgueil. Quand on aura guéri le genre humain de l'orgueil, ce jour-là on aura détruit le plus grand nombre et les plus funestes de ses préjugés. Cependant il est juste de dire que les préjugés, comme les erreurs d'une autre espèce, s'usent peu à peu les uns contre les autres, et deviennent moins malfaisants à mesure que les hommes, admis à une grande part de liberté, ont plus de relations entre eux.

Sur les préjugés, en général, on lira avec intérêt le chapitre II du livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain*, de Locke; et sur les préjugés particuliers des gens d'étude, la 2e partie du livre II de la *Recherche de la vérité*, de Malebranche. — Dumarsais (*Œuvres complètes*, t. VI, in 8, Paris, 1797) a publié un *Essai sur les préjugés;* mais, loin de nous offrir une analyse et une réfutation des erreurs de ce genre, ce livre en est plutôt un parfait modèle. L'auteur, dans ses déclamations contre les préjugés politiques et religieux, semble oublier qu'il y a aussi des préjugés philosophiques.

PRÉMISSES, voy. SYLLOGISME.

PRÉMONTVAL (André-Pierre LE GUAY), né en 1716 à Charenton, est devenu célèbre sous le nom de *Prémontval*, nom qu'il avait pris après s'être enfui de la maison paternelle, où l'on avait voulu le forcer d'étudier la théologie ou la jurisprudence, au lieu des sciences exactes. D'abord caché dans Paris, il s'y fit remarquer à vingt-quatre ans, en donnant un cours de mathématiques, fréquenté ou prôné par une foule d'auditeurs des deux sexes. Déshérité par un père qui avait continué d'abhorrer la géométrie, et accablé de dettes, il se réfugia en 1743 à Genève, et entraîna avec lui une de ses écolières, déguisée en jockey, la fille de l'habile mécanicien astronome Pigeon d'Osargis. Un secours de douze cents francs, envoyé par un bienfaiteur anonyme qui était Fontenelle, avait aidé sa fuite. A Bâle, il se fit protestant en même temps que sa compagne d'évasion qu'il venait d'épouser. Après avoir erré quelques années en Suisse, en Allemagne, en Hollande, il arriva en 1752 à Berlin, où sa femme, personne très-spirituelle et très-instruite, devint lectrice de l'épouse du prince Henri. Noblement soutenu par ce prince, Prémontval établit une maison d'éducation, et forma des élèves distingués, dont il se plaisait pourtant trop à vanter les prodiges. Reçu à l'Académie quelques mois après son arrivée en Prusse, il y manifesta, dès le début, une double tendance : il critiqua avec une égale vivacité la philosophie de Wolf et le style des réfugiés, ambitionnant ainsi, à côté du renom d'un métaphysicien indépendant, le titre de puriste incorruptible. L'ordinaire victime de ses blâmes et de ses railleries fut Formey; mais comme celui-ci ne répondit que par un grave et digne silence, Prémontval se prit à admirer Formey. L'ouvrage où il avait consigné ses censures grammaticales, *le Préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne*, fit grand bruit en son temps. Mais la querelle avait révélé chez Prémontval un amour-propre violent, une vanité irritable et inquiète, une humeur contredisante, caustique, paradoxale, qu'un ton tranchant rendit encore plus bizarre et plus difficile à supporter. Quoique diligent et laborieux, il aimait les pièces de courte haleine, traçait d'une manière impétueuse des esquisses rapides sur des sujets détachés, et débitait avec feu des petits discours qui ne manquaient pas de vigueur, mais où l'exagération non plus ne faisait pas défaut : il appelait ce genre des *protestations* et des *déclarations*. Aussi, malgré tant d'années consacrées à l'étude et à la méditation, n'a-t-il laissé qu'une foule incohérente de dissertations écourtées, et pas une œuvre achevée.

Il est vrai qu'il mourut dans la force de l'âge, dès 1764; et sa mort fournit une nouvelle preuve de son caractère violent. Se regardant comme le meilleur écrivain français de l'Allemagne, il se croyait naturellement désigné pour la chaire d'éloquence que Frédéric II allait fonder à Berlin, lorsqu'il apprit que le roi l'avait destinée à Toussaint. Il prit la fièvre sur-le-champ, et expira quelques jours après, le 3 septembre 1764.

Les *Lettres sur la monogamie* (3 vol. in-8, 1753), qu'il avait publiées en Hollande, dans lesquelles il prouvait par toutes sortes de raisons, d'autorités et d'exemples, que la pluralité des femmes nuit à la saine politique, autant

qu'elle est contraire à la religion véritable, ont été attribuées à sa femme ; mais elles portent tous les caractères qui distinguent le style de Prémontval.

Ses *Pensées sur la liberté* (in-8, 1750), spécialement dirigées contre l'école de Leibniz, sont piquantes et curieuses, mais fourmillent de sophismes et de paradoxes, comme l'a prouvé Mendelssohn, l'un de ses adversaires.

Son traité du *Hasard sous l'empire de la Providence* (in-8, 1754), dont le titre ingénieux annonce le dessein souvent formé de concilier des opinions extrêmes sur le gouvernement du monde, est un travail estimable, plus mathématique que philosophique ; et les contradictions nombreuses que Béguelin y a relevées n'ont pas empêché d'autres géomètres de le citer avec éloge.

Son *Diogène de d'Alembert*, ou *Diogène décent* (2 vol. in-8, 1755), ce censeur que d'Alembert avait souhaité à son siècle, mais qu'il avait désiré plus retenu que le cynique d'Athènes, respire une misanthropie hautaine, aussi peu faite pour guérir les hommes que pour leur plaire.

Ses *Vues philosophiques* (2 vol. in-8, 1756) forment un recueil de morceaux pour la plupart lus à l'Académie de Berlin, et dont les sujets trop variés n'appartiennent pas tous à la philosophie.

Philosophe, Prémontval peut être considéré sous deux aspects, comme polémiste dans ses perpétuelles *Protestations*, comme dogmatique dans ses *Déclarations* sans fin. Polémiste, il s'attaque sans relâche à deux sortes d'ennemis, aux pieux disciples de Wolf, et aux athées de toutes les nuances. Après avoir harcelé les premiers, qui passaient pour les antagonistes les plus ardents de l'athéisme, il poursuit les autres avec le même acharnement, afin de prouver qu'on peut plaider la cause de Dieu tout en combattant celle de Leibniz.

En qualité de dogmatique, Prémontval s'attache successivement à quatre objets : 1° à déduire l'existence et la nature de Dieu des idées de l'être et de l'infini, fondements de l'ontologie ; 2° à prouver l'indépendance de chaque être en particulier, comme de tout l'univers, et en même temps leur dépendance à l'égard de Dieu ; 3° à combiner une hypothèse nouvelle sur la communication de l'âme avec le corps, ce qu'il appelle la *psychocratie ;* 4° à remplacer l'ontologie variable des écoles par un catalogue invariable des pensées primitives et fondamentales.

Suivons-le, dans ce double rôle, qu'il ne remplit pas entièrement, quoiqu'il ne manquât ni d'idées originales ni de sagacité : c'est la patience qui lui faisait principalement défaut.

Le tort qu'il reproche le plus aux wolfiens, c'est l'abus des définitions ; et ce reproche était fondé. Mais, Prémontval l'exagérait, lorsqu'il chicanait Wolf, par exemple, sur la définition du mot *quelque chose* (Mémoire de l'année 1754). Il poussait trop loin aussi l'esprit d'opposition, en accusant le principe de la raison suffisante et la loi de la continuité de conduire infailliblement au fatalisme (autre Mémoire de l'année 1754). Il ne craignit pas, poussé par ce même esprit, de soutenir que la distinction leibnitienne des vérités en nécessaires et contingentes était une hypothèse inadmissible.

Quant aux athées, il s'applique tour à tour à les réfuter et à les convertir. Il reproche aux théistes ordinaires, non-seulement de ne pas réfuter l'athéisme, mais d'en être cause, en avançant des preuves si peu conformes à la sainte idée de Dieu, et en présentant la divinité surtout avec les attributs de la puissance créatrice. Si Dieu est créateur, s'il fait toutes choses de rien, pourquoi laisse-t-il l'univers en proie à mille vices, à mille maux? Prémontval s'empresse donc de substituer à la notion de cause créatrice celle de la nécessité et de l'indépendance des individus. Il pose en principe la simplicité de tous les êtres, qu'il appelle d'un terme scolastique l'*aséité* universelle. En admettant ce principe de l'*aséité*, il déclare se transporter volontairement sur le terrain qu'occupent les athées ; mais, c'est pour leur montrer que là même on est forcé de reconnaître un dieu infiniment parfait, sage et bon, une divinité qui n'est qu'amour et charité. C'est l'*aséité* qui doit servir de préambule à une *théocharis*, laquelle mérite de prendre la place de la *théodicée*, comme de la *théologie*.

En vertu de l'*aséité*, tout ce qui est substance, ou être simple, est nécessaire, a toujours été et sera toujours. De là, continue Prémontval, l'existence d'une *infinité* complète pour les êtres qui n'impliquent pas contradiction ; actualité d'un infini suprême et sans degrés, qui est la somme des individus, des réels et des possibles, qui est le tout, l'universalité et l'*omnitude* des êtres. Or, si les noms d'intelligence, de bienveillance, de puissance, ne sont pas des mots vides de sens, il doit y avoir une intelligence cent millions de fois plus grande que celle de Newton ; une bienveillance cent millions de fois plus étendue que celle de Titus, jointes à une puissance proportionnée, soit dans le globe, soit hors du globe que nous habitons. Il y a l'infini à parier que, dans la variété infiniment infinie de l'omnitude des êtres, il y a un être pareil.

Cet être, se trouvant au souverain degré, est unique. Son éternité diffère de même de notre éternité : chaque instant de son existence a une intensité infinie et forme une éternité en extension, non en succession. Cet être enfin, on peut l'appeler Dieu.

Voilà ce que Prémontval nommait la *théologie de l'être*, « une chaîne d'idées de l'être jusqu'à Dieu. » Quelque cas qu'il en fît, il essaya pourtant de prouver la réalité de la notion divine par une autre voie, par la pensée de l'infini (1758). De toutes parts s'offre à nous, dit-il, un être infiniment infini ; l'essence du réel et du positif, c'est l'infini ; le négatif, l'imparfait, voilà le fini. Si le terme d'être a un sens raisonnable, il doit se confondre avec l'idée d'infini ; et puisqu'une conception indispensable à l'esprit humain correspond nécessairement à un objet réel, l'esprit humain ne peut se passer de Dieu, et nulle réalité n'est plus réelle que la divinité.

Par l'un et l'autre de ces essais, Prémontval se flattait d'avoir donné au spiritualisme plus de consistance. Il voulait lui donner plus de spiritualité encore par sa *psychocratie*. Qu'entend-il par cette expression? L'influence alternative entre l'être simple, ou notre âme, et d'autres êtres, soit analogues à notre âme, et par conséquent spirituels, soit ayant en commun avec elle la simplicité de leur matière. L'âme et le corps agissent et réagissent manifestement l'un sur l'autre ; mais, si cette action réciproque est naturelle et réelle, elle est loin d'être *physique*. Lorsqu'on dit : l'âme agit sur le corps réellement, et le corps agit réellement sur l'âme, on veut dire qu'il arrive dans le corps des changements qui ont leur cause et leur raison dans les modifications de l'âme, et non dans les états précédents du corps, ni dans l'intervention d'un troisième être différent de l'âme et du corps, tel que Dieu ; — ou bien, l'on veut dire qu'il arrive dans l'âme des changements qui ont leur cause et leur

raison dans les modifications du corps, et non dans les états précédents de l'âme, ni dans l'intervention d'un troisième être différent du corps et de l'âme, tel que Dieu. La mutuelle influence des deux substances n'est donc point une influence physique : c'est une influence entre des êtres simples.

Telle est l'hypothèse qui doit détrôner l'*influx physique*, les *causes occasionnelles* et l'*harmonie préétablie*. C'est à cette dernière supposition que la *psychocratie* ressemble le plus. *Psychocratie* signifie empire de l'âme sur la multitude d'êtres simples, mais d'ordre inférieur, dont le corps est composé. Cependant, comment ces êtres d'une nature inférieure influent-ils sur l'âme, leur maîtresse? Prémontval oublie de nous en instruire.

Ce n'était pas, non plus, une suffisante solution que cette ébauche d'un *Alphabet des pensées humaines*, plusieurs fois recommencée par Prémontval, et dont on trouvera la description à l'article LAMBERT. Cet alphabet, suivi d'un *Syllabaire* et d'un *Dictionnaire*, devait consister dans la réunion de tous les termes qui ne peuvent s'expliquer par d'autres, de toutes les notions indécomposables et irréductibles, de toutes les conceptions indéfinissables et, par conséquent, primitives et universelles. On y joindrait, afin d'épuiser une aussi importante matière, leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes, et l'on formerait ainsi la liste des éléments de l'esprit humain. Cette liste, évidemment, n'était qu'une imitation des catégories d'Aristote, comme elle devait être la contre-partie des tableaux ontologiques des wolfiens, et comme elle peut avoir concouru à préparer les analyses auxquelles Kant soumit les formes de l'entendement.

Il est curieux de remarquer, en terminant, que Prémontval avait ambitionné ce titre de *Copernic de la philosophie*, que Kant se donna vingt ans après. Par sa *psychocratie*, le mathématicien de Berlin avait prétendu faire tourner le corps et le monde autour de l'esprit, comme l'astronome de Torn avait fait tourner la terre et les corps célestes autour du soleil. C. Bs.

PRESCIENCE. Tout est pour nous un mystère dans la nature divine, et il n'est pas un seul des attributs de Dieu qui, considéré de près, n'accable notre faible intelligence. Mais l'obscurité redouble, quand il s'agit de la connaissance des choses futures, en un mot, de la prescience. En effet, rien n'est plus difficile que de comprendre comment cette prescience divine peut se concilier avec la liberté de l'homme, fondement de l'ordre moral tout entier. Pour résoudre ce problème, il y aurait trois choses à faire : premièrement, établir que Dieu prévoit l'avenir ; en second lieu, déterminer comment il le prévoit ; enfin, de prouver que la prescience de Dieu n'est pas incompatible avec la liberté de l'homme.

Malebranche, Leibniz, Fénelon, tous les philosophes qui font de la prescience un attribut de la nature divine, s'appuient sur ce principe que Dieu est l'être parfait. Tout ce qui convient à la perfection convient à Dieu ; tout ce qui n'est pas la perfection est absolument indigne de Dieu. Il suit de là que Dieu doit être une intelligence ; sinon, où serait sa dignité? Le Créateur tomberait au-dessous de la créature. Comme dit un ancien, il ressemblerait à un homme endormi. Il résulte encore du même principe que rien ne peut être caché à l'intelligence divine. Ce n'est pas assez pour elle de la science complète du présent et du passé, il y faut ajouter la science de l'avenir. En effet, si Dieu ne connaît pas l'avenir, comment sera-t-il la providence de l'humanité dont il ignore les actes futurs? S'il la gouverne, c'est au jour le jour, comme un roi malhabile.

Comment Dieu connaît-il l'avenir? C'est ici que les difficultés abondent. De tous les attributs de Dieu, la prescience est le plus éloigné de notre nature et le plus incompréhensible. Que l'on parle de la sagesse infinie, l'homme la conçoit s'il ne peut la comprendre, parce que lui-même est doué d'une certaine sagesse et qu'il a l'idée de l'infini ; il conçoit même la toute-puissance par la puissance bornée dont il dispose. Mais nul de nous ne sait ce que c'est que la prescience, parce que nul n'est doué de la faculté de connaître l'avenir. Nous le devinons, il est vrai, à nos risques et périls ; nous nous le figurons à l'image du présent et du passé ; nous en raisonnons comme d'une probabilité : jamais nous n'en avons une connaissance directe et véritable. Celui qui dit d'un homme d'honneur qu'il ne commettra pas une lâcheté, dit souvent vrai, mais peut aussi se tromper et, dans les deux cas, ne fait après tout qu'une induction. Les savants décrivent une éclipse future ; en ont-ils la prescience? En aucune manière. Quand on connaît les lois des phénomènes astronomiques, il est facile de raisonner d'après ces lois ; mais raisonner ce n'est pas savoir : c'est ignorer et suppléer par industrie à la vue directe qu'on voudrait avoir et qu'on n'a pas. On a si peu cette vue directe, qu'on ne fait que s'appuyer sur une supposition.

Mais si l'on ne peut dire ce qu'est la prescience, on sait du moins ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne peut pas être. Elle ne peut pas être incertaine, sinon Dieu pourrait se tromper, il se tromperait peut-être, et l'erreur, même possible, est incompatible avec la perfection. En second lieu, la prescience ne peut pas être indirecte : car si Dieu ne connaissait l'avenir que par un détour, qu'au moyen d'un intermédiaire quelconque, il s'ensuivrait qu'il l'aurait ignoré, ne fût-ce qu'un instant. Dieu irait donc s'instruisant d'un jour à l'autre, se perfectionnant à la manière de l'homme ; il ne serait donc ni infini ni parfait. Toute prévision de l'avenir tirée de la considération des antécédents, tout procédé réfléchi, tout raisonnement soit inductif soit déductif, tout tâtonnement comme tout effort sont à jamais exclus de la prescience divine.

D'après cela, ce qu'il y a d'analogue à cette prescience, ce ne sont pas nos prévisions toujours indirectes et souvent fautives ; ce sont nos perceptions et, parmi elles, les plus claires, les plus spontanées. Dieu, dit Fénelon, connaît le présent de la même manière qu'il connaît l'avenir. Il ne le prévoit pas, il le voit ; il en a la science plutôt que la prescience. Le phénomène dont la cause est encore à naître et qui ne se produira que dans plusieurs milliers d'années, Dieu le voit et le contemple de toute éternité, il le perçoit en son temps et en son lieu, il le constate comme le constatera après sa production l'intelligence bornée qu'arrête l'insurmontable barrière de l'avenir. Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Malebranche, Bossuet, Fénelon professent que l'existence de Dieu n'est pas successive comme celle des créatures, que, pour Dieu, il n'y a point de temps qui s'écoule, point de passé et point d'avenir ; mais un présent permanent, éternel. Selon cette manière de concevoir l'éternité, les mots prescience, avenir, etc n'ont de sens qu'au regard de l'homme ; ils n'en ont point rapportés à Dieu. Ce n'est pas à dire que Dieu confonde les divers moments de la durée et mêle arbitrairement les différents âges [illegible]

voit dans l'avenir ce qui est dans l'avenir, et dans le passé ce qui est dans le passé. De sorte qu'à parler rigoureusement, c'est Dieu qui se rend présent à ce qui n'est plus et à ce qui n'est pas encore, spectateur de l'avenir auquel il assiste dans le lointain des âges, comme l'œil saisit ses objets à distance, témoin inévitable et infaillible qui, sans effort, embrasse les temps et les espaces d'un seul et même regard.

C'est encore attribuer à Dieu une manière trop humaine de connaître l'avenir que de se le représenter comme un témoin qui voit hors de lui du haut de son éternité immobile les phénomènes qui se succèdent hors de lui dans le temps. Dieu, disent Malebranche, Leibniz, Fénelon, ne voit pas les événements du monde hors de lui; c'est en lui-même qu'il les connaît. Il n'a pas besoin de considérer le monde comme un spectateur; il le connaît parce qu'il en est l'auteur, comme l'architecte qui a construit une maison en connaît tous les détails par le plan qu'il en a tracé, sans se promener en réalité à travers tous les appartements. Dieu sait ce qui s'accomplit et s'accomplira dans le monde, parce que c'est par un effet de sa volonté que tout s'y passe, s'y passera et s'y est passé. Il prévoit l'avenir, parce qu'il le prédétermine.

Mais c'est alors que s'élèvent contre la prescience et la prédétermination qui en rend raison les plus grandes difficultés. Il s'agit en effet désormais de concilier la science qu'a Dieu de l'avenir et la détermination de tous les faits physiques ou moraux par la volonté divine avec la liberté de l'homme.

Que Dieu, disent en effet certains philosophes, prévoie les phénomènes de la nature, rien n'est plus simple, puisque c'est lui qui les produit; mais si sa prescience infaillible s'étend aux futures déterminations des hommes, il s'ensuit qu'au moment d'agir nous ne pouvons nous déterminer autrement que Dieu l'a prévu. Nous nous consultons, il est vrai, nous délibérons avec maturité, nous croyons même choisir entre le pour et le contre. Vaine illusion! Après un peu d'agitations, il faut finir par se conformer à la prévision divine. De deux choses l'une : ou Dieu prévoit infailliblement nos déterminations futures, et alors elles ne sont pas libres; ou elles sont libres, et alors il ne les prévoit pas infailliblement. Cicéron, le premier, si nous ne nous trompons, qui se soit nettement posé ce problème, sacrifie résolûment la prescience à la liberté. Au XVIe siècle, les stoïciens en ont fait autant; d'autres tiennent peu à la liberté, et la sacrifient à la prescience. Pourquoi citer des noms lorsque l'histoire est pleine des exemples et des effets du fatalisme religieux?

Plusieurs doctrines célèbres ont essayé de sauver, en les conciliant, la prescience divine et la liberté humaine.

Certains théologiens, disciples prétendus de saint Augustin, partent de ce principe, que la liberté actuelle de l'homme n'est pas celle dont il jouissait avant le péché. Avant le péché, disent-ils, l'homme possédait la volonté et, de plus, le pouvoir d'en disposer en l'appliquant à son gré au bien ou au mal, en un mot, le pouvoir de choisir. Depuis le péché, l'homme reste borné à la puissance de vouloir, puissance indéterminée que Dieu dirige et tourne à son gré, pour l'accomplissement de ses desseins. La liberté consistant dans la volonté que la prescience ne nous ôte pas, on trouve que cette prescience et cette liberté ne se font point obstacle. Soit; mais la difficulté n'est pas de concilier la prescience avec une liberté de fantaisie, imaginée en vue de cette conciliation même. Il s'agit de la concilier avec la vraie liberté humaine. Or, celle-là n'est pas seulement une volonté vague et indéfinie, une puissance générale de vouloir; c'est le pouvoir de prendre un tel parti lorsqu'il dépendrait de nous d'en prendre un autre; de commencer un tel acte pouvant ne pas le commencer; de le continuer pouvant l'interrompre. Le problème subsiste donc tout entier.

Une autre doctrine est celle de la contempération ou de la suavité et de la délectation, qu'on appelle victorieuse. Les partisans de ce système reconnaissent toute la liberté humaine; mais, pour être vraiment libre, disent-ils, l'homme n'a pas besoin d'être déraisonnable ou insensible. Dieu parle à la raison et à la sensibilité : connaissant à fond nos humeurs et nos inclinations de chaque instant, il sait avec certitude le motif qui doit nous déterminer. En conséquence, il dispose les objets, nous met en l'esprit certaines pensées, fait naître en notre cœur certains penchants, nous environne de tant d'attraits, nous séduit par tant de charmes, que la volonté est gagnée tout en restant libre. Nous pourrions résister, mais nous ne résistons pas. Dieu prévoit donc nos actes libres, parce qu'il nous y détermine par son influence victorieuse. Il les sait à l'avance, comme nous savons d'un enfant gourmand qu'il ne résistera pas à la séduction de quelques friandises. Mais on demande à cette doctrine si cette influence s'étend à tous les actes humains, sans exception, ou seulement aux actes conformes à la loi morale? Quelque parti que l'on prenne, on n'aboutit qu'à des impossibilités. Si l'influence divine est restreinte aux bonnes actions, Dieu ne prévoit pas les mauvaises, et c'en est fait de sa prescience. Si cette influence est universelle, on soulève une autre difficulté, celle de concilier la providence divine avec l'existence du mal moral, dont il sera question tout à l'heure. Dans un cas comme dans l'autre enfin, il n'y a plus de prescience véritable, plus de connaissance directe et immédiate des choses à venir, mais une connaissance raisonnée, une conclusion découlant nécessairement de certaines prémisses.

Une autre doctrine, entachée du même défaut, c'est celle de la science moyenne ou conditionnée. Il est au pouvoir de Dieu, dit-on, de donner ses inspirations et ses grâces en telles circonstances et en telle mesure qu'il lui plaît. Or, il n'est pas un seul homme qui, pris en tel temps et dans telle situation d'esprit, ne doive librement se déterminer pour tel parti, pourvu que Dieu lui donne ce qui lui est nécessaire pour agir. Connaissant ses propres desseins, Dieu sait de toute éternité ce que chaque homme doit faire en conséquence de ce qu'il fera lui-même, et c'est ainsi qu'il prévoit infailliblement nos actes libres sans rien leur ôter de leur liberté. Dans cette doctrine, la prescience de Dieu n'est que médiate et conditionnée. Or, toute condition, tout intermédiaire sont incompatibles avec la nature de l'Être parfait et absolu.

Un dernier système plus célèbre encore est celui de la prémotion physique, pour lequel les thomistes ont combattu, auquel Bossuet a prêté l'éclat et l'autorité de son nom. Ce système repose sur ce principe, que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, doit nécessairement venir de Dieu; sans quoi la créature ayant une sorte d'indépendance, la puissance infinie serait limitée et la cause universelle n'existerait plus. Par conséquent, la créature libre dépend de Dieu, non-seulement en ce qu'elle est et en ce qu'elle est libre, non-seulement en ce qu'elle sera heureuse ou malheureuse selon l'usage

qu'elle fera de sa liberté; mais encore en ce que Dieu dispose de cette liberté même, en ce qu'il en décrète et en produit tous les actes comme partie intégrante de ses desseins éternels. Ainsi s'explique la prescience divine. Dieu connaît à l'avance nos actes libres parce qu'il sait à l'avance ce qu'il opérera lui-même. Si quelque action n'avait pas sa cause dans la volonté divine, non-seulement Dieu ne pourrait la prévoir, mais il l'ignorerait une fois produite, parce que l'Être parfait ne recevant rien du dehors, rien ne peut lui être connu que lui-même et ce qu'il produit.

Sans aucun doute, dans la doctrine de la prémotion physique, ce grand mystère de la prescience divine n'offre plus la moindre difficulté; mais que fait-on de la liberté humaine, et comment les actes que Dieu décrète et qu'il opère peuvent-ils s'appeler encore les actes libres de la créature? C'est ici que triomphent les partisans de cette doctrine, dans leur pensée du moins. Nos actes libres que Dieu a décrétés restent libres, disent-ils, précisément parce qu'il les a décrétés libres. Il veut de toute éternité que nous accomplissions tel acte, mais il veut que ce soit librement que nous l'accomplissions. Le décret de Dieu, loin de ruiner notre liberté, en est la cause et le fondement. Il faut entendre ici Bossuet lui-même :

« Le propre de Dieu, dit-il, c'est de vouloir; et en voulant, de faire dans chaque chose et dans chaque acte ce que cette chose et cet acte sera et doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix et à notre détermination de se faire par notre volonté, puisqu'au contraire telle est sa nature; il ne lui répugne pas, non plus, de se faire par la volonté de Dieu qui le veut et la fera être, telle qu'elle serait si elle ne dépendait que de nous.... Car, à parler proprement, l'état de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi, il fait être homme ce qui est homme, et corps ce qui est corps, et pensée ce qui est pensée, et passion ce qui est passion, et action ce qui est action, et nécessaire ce qui est nécessaire, et libre ce qui est libre, et libre en acte et en exercice ce qui est libre en acte et en exercice : car, c'est ainsi qu'il fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre, et que dans sa seule volonté suprême est la raison *a priori* de tout ce qui est. »

La doctrine de Leibniz se rapproche en certains points de celle de Bossuet. C'est elle qui mérite essentiellement le nom de doctrine de la prédétermination. Leibniz prétend d'abord concilier absolument la simple prescience divine avec la liberté humaine : le futur, dit-il, est certain comme le passé, sans que cette certitude purement métaphysique nécessite les futurs contingents. Or la nature de cette certitude n'est pas changée et par conséquent la contingence des actions futures, si cette certitude, au lieu d'être purement métaphysique, vient à être possédée par quelque esprit; donc la prévision d'un futur contingent et libre par l'intelligence divine n'est pas incompatible avec la liberté humaine.

L'intelligence divine conçoit tous les possibles, tels qu'ils sont, c'est-à-dire quand il s'agit de certaines actions humaines, à l'état de contingents libres. La prescience de Dieu est donc, selon Leibniz, parfaitement intelligible, même sans en chercher la raison dans la prédétermination, à savoir dans la dépendance absolue où seraient les actions humaines des décrets divins. Il va plus loin et prétend que la prédétermination elle-même ne rendrait point nécessaire le futur contingent : si le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prendrait de choisir le meilleur entre tous les possibles et si ce possible est réalisé par le mot tout-puissant de *fiat;* ce *fiat* ne changeant rien à la nature des choses, le futur contingent et libre demeure libre et contingent quoique devenu réel et prédéterminé, aussi bien que lorsqu'il n'était que prévu et possible.

Une autre difficulté qui résulte des doctrines de la prémotion ou de la prédétermination consiste à concilier avec la bonté de Dieu l'existence de cette espèce particulière du mal, qu'on a appelé mal moral, c'est-à-dire la faute, le péché, le mauvais usage que fait l'homme de son libre arbitre. C'est encore Leibniz qui a exposé cette difficulté avec le plus de lumière et a dépensé le plus de puissance et de subtilité pour tenter de la résoudre. Dieu, dit-il, participerait, selon l'objection, au mal que renferment les actions humaines d'un double concours, physique et moral : physique, il serait l'auteur de l'être, du réel, du mal; moral, il serait le complice de la faute en la voulant. Dieu, répond Leibniz, ne participe au mal d'aucune de ces deux manières. Il n'y participe pas physiquement, car toute action, même mauvaise, contient quelque bien, par cela seul qu'elle est une action et une action libre; ce bien est l'être ou le réel de cette action mauvaise et Dieu est l'auteur de ce bien ou de ce réel du mal. Mais toute action mauvaise contient aussi du mal qui en est la limitation ou le formel, dont le principe, si on rapporte cette action à Dieu qui la prédétermine, n'est pas la volonté de Dieu, mais son intelligence, ou mieux les essences qu'elle contient. Dieu ne participe pas davantage par un concours moral au mal des actions humaines. C'est que, dit Leibniz, il y a plusieurs manières de vouloir. D'abord Dieu veut d'une volonté *productive* ses propres actes, mais ceux-là seuls; il ne veut les actes libres de l'homme que d'une volonté *permissive.* Ensuite Dieu veut certaines choses d'une volonté *antécédente* et certaines autres d'une volonté *conséquente.* Antécédemment à tout décret, Dieu veut toute espèce de bien, parce qu'il est bien, d'une volonté qui serait efficace si elle n'était empêchée; d'une volonté semblable il repousse toute espèce de mal. Mais, lorsqu'il se détermine à créer tous les biens qu'il veut antécédemment, il ne peut les vouloir conséquemment parce qu'ils se contrarient; il est donc obligé, par sa nature et non par une contrainte extérieure, de vouloir d'une volonté conséquente, non plus tous les biens, mais le meilleur. Or le meilleur peut entraîner à sa suite un mal que Dieu ne veut pas antécédemment, mais qu'il se doit à lui-même de vouloir d'une volonté conséquente. Ainsi, voulant le libre arbitre de l'humanité, antécédemment parce qu'il est un bien, conséquemment parce qu'il est le meilleur possible, il veut aussi, mais seulement d'une volonté *permissive* et à la fois *conséquente* et non *antécédente* et *productive* la possibilité de la faute. Et Leibniz pense que ces distinctions suffisent à absoudre Dieu de toute participation au mal moral et à concilier la providence de Dieu, la prescience et la prédétermination avec la liberté humaine.

La raison doit avouer sans embarras que ni saint Augustin, ni saint Thomas, ni Bossuet, ni Leibniz n'ont résolu les difficultés du plus impérieux de tous les problèmes. Bossuet lui-même semblait croire à la vanité des efforts des théologiens aussi bien que des philosophes, si l'on en juge par le soin prudent avec lequel il proclame, avant d'*examiner les moyens de concilier notre liberté avec les décrets de la Providence,* que ni la prescience de Dieu, ni la liberté de l'homme

ne doivent être révoquées en doute, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier, parce qu'une vérité ne peut être absolument en contradiction avec une autre vérité, « mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

On peut consulter saint Augustin, *Traité de l'esprit et de la lettre:* — Descartes, *Correspondance*, éd. de M. Cousin, 9e vol., p. 368 et 373; — Bossuet, *Traité du libre arbitre;* — Leibniz, *Théodicée;* — Fénelon, *Existence de Dieu;* — Jouffroy, *Cours de droit naturel.*

Voy. Providence.

PREVOST (Pierre) naquit à Genève, le 3 mars 1751, d'Abraham Prevost, pasteur et principal du collége, homme distingué par sa modestie autant que par son savoir. Après avoir étudié la théologie et le droit, en même temps que les lettres et les sciences, il accepta une place de précepteur en Hollande, où il pouvait non-seulement s'instruire auprès des grands humanistes de Leyde, les Ruhnkenius et les Walckenaër, mais goûter le fils de l'un d'eux, le philosophe Hemsterhuys, qui venait de publier ses premiers écrits. Un voyage en Angleterre suivit le séjour en Hollande et ouvrit de nouveaux horizons au curieux Génevois. D'Angleterre il vint à Paris, et eut pour élève Benjamin Delessert. Prevost fut l'instituteur que l'auteur d'*Émile* avait conseillé de choisir, un maître *doux, attentif et d'une patience invincible*. Cependant Rousseau, qu'il connut alors et qui l'aima, reconnut en lui non-seulement un homme bon et vertueux, mais un savant aussi judicieux que solide. Le monde lettré de Paris apprit bientôt à le connaître par une exacte traduction d'Euripide (1770), à laquelle succédèrent, vingt ans plus tard, d'intéressantes études sur la philosophie du tragique grec (1808). Cette version le recommanda à Frédéric II, qui lui fit offrir une position devenue vacante par la mort de Sulzer. En 1780, Prevost se rendit à Berlin comme professeur à l'École militaire et comme membre de l'Académie. Il s'y lia intimement avec trois académiciens dont le commerce journalier lui fut également utile : l'helléniste Bitaubé, le géomètre Lagrange et le philosophe Mérian.

Son séjour en Prusse ne fut pourtant que de quatre ans. Étant allé voir ses parents en 1784, il reçut du conseil de Genève l'offre d'une chaire de littérature qu'il accepta, au grand déplaisir de Frédéric. Cette chaire, il l'échangea, en 1793, contre celle de philosophie, à laquelle il joignit, en 1810, l'enseignement de la physique générale. L'activité qu'il développa dans l'université genevoise tient du prodige. Non-seulement il mena de front des cours de philologie, de philosophie et de sciences naturelles, mais il prit une part considérable à l'administration des écoles et des affaires publiques. Il fut longtemps un des législateurs, un des négociateurs de sa patrie. Il concourut, de plus, à la rédaction d'un grand nombre de journaux littéraires et scientifiques, particulièrement des *Annales de chimie et de physique*, et de la *Bibliothèque universelle* que les frères Pictet avaient fondée. Il traduisit un grand nombre d'ouvrages célèbres; il en composa lui-même qui ne manquèrent pas d'importance ni de succès. C'était un savant presque universel, qui, sans se montrer inventeur, était doué d'une rare sagacité. C'est ainsi que, dans la théorie du calorique rayonnant, il devina des lois confirmées plus tard par l'expérience. Une dialectique serrée, une précision parfois un peu sèche, une douce ironie qui rappelle le lecteur assidu de Platon et de Xénophon, forment les traits les plus essentiels de son style. Grâce à ces dons divers, tous appuyés sur une admirable mémoire, il cultiva avec patience et bonheur, à côté de la philosophie, la physique, l'économie politique, la littérature ancienne, jusqu'au jour de sa mort, qui arriva le 8 avril 1839.

La réputation de Prevost est due à ses traductions autant qu'à ses travaux personnels et originaux. Par les premières, il a concouru à faire connaître ou apprécier sur le continent Adam Smith, H. Blair, Bell, Malthus, Dugald Stewart, son ami et son correspondant. Rien donc de plus naturel que le crédit dont il jouissait dans les Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg. D'autres académies s'honorèrent de son affiliation, les unes à cause de son ouvrage *Sur l'origine des forces magnétiques*, les autres à cause de son travail *Sur l'influence des signes relativement à la formation des idées*, d'autres encore à cause de ses *Essais de philosophie* (2 vol. in-8, 1804).

L'enseignement philosophique, dans l'université de Genève, lui eut des obligations particulières pendant près d'un demi-siècle. Cet enseignement n'avait cessé d'être très-remarquable depuis la fin du XVIIe siècle; Prevost le rendit encore plus solide et plus complet. Les maîtres, ses devanciers, avaient toujours tenu la philosophie dans un rapport intime avec les sciences naturelles et exactes, les lettres et la religion. Prevost maintint cette triple alliance, et même il la fortifia par des ressources empruntées aux autres nations. Son mérite consiste à avoir, d'une part, affermi davantage la méthode d'observation appliquée à la nature de l'homme; d'autre part, rattaché l'expérience à l'histoire de la philosophie, à ce qu'il appelait *les meilleures autorités.*

Le philosophe, dit Prevost dans ses *Essais de philosophie*, étudie la nature; la nature des corps est l'objet de la physique; celle de l'esprit est l'objet de la métaphysique. Il n'y a qu'une manière d'étudier la nature : c'est de l'observer. Toutefois, l'observateur se peut placer à deux points de vue; il peut considérer l'espèce dans les procédés les plus généraux de l'intelligence, comme on étudie les procédés de l'instinct animal; il peut analyser ensuite l'esprit humain d'une manière individuelle, classer ses facultés et suivre par ordre les phénomènes qui s'y rapportent. En analysant l'esprit humain, on arrive à reconnaître trois facultés distinctes : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. La *philosophie rationnelle* se composera donc de trois parties : sensation et sentiment, raison et raisonnement, volonté et action; en d'autres termes, psychologie, logique et morale. L'expérience individuelle est la source ordinaire des connaissances philosophiques; car le philosophe est avant tout le naturaliste de l'esprit humain, le physicien de l'âme. Cependant l'observation de soi-même est insuffisante : il y faut joindre les expériences d'autrui, les travaux des hommes savants et ingénieux, ces travaux qu'il serait peu sage de rejeter, lorsqu'ils diffèrent de nos idées. Attendons qu'ils aient subi l'épreuve du temps, et éprouvons-les par nous-mêmes.

Les autorités auxquelles il a recours, Prevost les partage en trois classes : l'école écossaise, l'école française, l'école allemande. La première a ses sympathies les plus vives et les plus constantes; il lui reconnaît l'avantage d'avoir surtout contribué au perfectionnement de la morale, et de s'être éclairée des lumières de la physiologie; mais il lui reproche aussi d'avoir détaché des études spéculatives la logique, c'est-à-dire la branche à laquelle il attachait le plus grand prix. L'école française commence pour lui à Descartes et à Malebranche, dont il voit avec peine la mé-

taphysique mêlée à une physique vicieuse ; elle s'arrête à Destutt de Tracy et à Maine de Biran ; et elle lui offre pour caractère commun la netteté d'investigation et d'expression. Condillac et ses disciples lui paraissent à tort réduire toutes les opérations de l'âme à la seule *sensibilité*, se permettant de prendre ce mot tour à tour au propre et au figuré, et manquant ainsi à la précision, cette première loi du langage philosophique. En disant : « Penser, c'est sentir des sensations, des souvenirs, des rapports, » ils donnent au mot *sentir* une extension fâcheuse. Tous ces actes de la pensée se passant au dedans de nous, sont des modifications de nous-mêmes dont nous avons la conscience ; mais il ne s'ensuit pas que tous soient des sensations, comme le prouve la division même qu'on en fait. Aussi Prevost penche-t-il moins vers Condillac que vers Charles Bonnet, son compatriote.

Quant à l'école allemande, à laquelle il assigne trois chefs, Leibniz, Wolf et Kant, elle lui inspire moins d'intérêt. La doctrine de Kant surtout lui semble peu faite pour se répandre en Europe. Il convient, toutefois, que le philosophe de Kœnigsberg a montré mieux que personne que nos sensations et nos jugements revêtent nécessairement la forme de notre esprit, s'encadrant dans les catégories de notre esprit, dépendant enfin de notre constitution primitive, de notre organisation intellectuelle. Prevost désire, d'ailleurs, qu'en critiquant la philosophie de Kant on distingue ce qui lui est propre, et ce qu'elle s'est approprié (*Essais de philosophie*, t. I, p. 43 et suiv. — Traduction des *Essais philosophiques* d'Adam Smith, t. II, p. 263 et suiv.).

Celui des philosophes écossais dont il se rapproche le plus, c'est Dugald Stewart. Aussi le cite-t-il maintes fois dans ses *Essais*. Avant de connaître les écrits de Stewart, il était pourtant arrivé, par lui-même, sur la plupart des points, à des conclusions analogues. L'influence prolongée de Mérian et d'autres penseurs, qu'il avait connus en Prusse, peut suffisamment expliquer cette ressemblance.

Prevost avait, en effet, entretenu des relations avec ses amis de Berlin, après son retour à Genève ; et cette correspondance valut au monde savant plusieurs mémoires très-curieux ou très instructifs. Outre une série d'études sur le calcul des probabilités, considéré en lui-même et dans ses applications au gain fortuit, à la valeur du témoignage, à l'estimation des causes par les effets, etc., Prevost fournit à l'académie prussienne un travail étendu *Sur les méthodes employées pour enseigner la morale*, sorte de parallèle entre la morale *de principe*, la morale *de sentiment* et la morale *d'expérience* ; puis un *Essai sur le principe des beaux-arts*, qu'il envisage successivement dans leur partie *mécanique* et dans leur partie *libérale*, et qu'il suit tantôt dans leurs liens avec l'imagination, tantôt dans leurs effets sur les organes de l'homme, sur sa sensibilité, sur sa raison, sur son plaisir et son bonheur.

Dans un autre mémoire où il *compare l'économie des anciens gouvernements et des nouveaux* (1783), par rapport à l'administration générale des finances et aux principes des diverses opérations économiques, Prevost s'annonce déjà comme le disciple de Smith et de Malthus. Ses études d'économie politique, au reste, ne se sont guère éloignées des doctrines de l'école écossaise.

Signalons encore, parmi ses travaux détachés, un ouvrage également envoyé à Berlin, et intitulé *Quelques remarques sur l'âme humaine* (1802). Il s'y montrait à la fois comme physicien et comme logicien, en tâchant d'expliquer comment ce que Kant appelait les formes *a priori* de l'intuition, pouvait se retrouver *a posteriori* dans l'échelle fixe des sons et des couleurs, dans le double domaine de l'ouïe et de la vue, de la succession et de la simultanéité. Pythagore et Newton s'y trouvent habilement rapprochés de Kant.

Quant à ses *Essais de philosophie*, qui resteront à bon droit le principal fondement de sa renommée philosophique, il serait difficile d'en donner ici une analyse complète, tant ils sont rédigés avec brièveté et concision. Bornons-nous à une indication sommaire des matières qu'ils contiennent. Le tome premier est une *analyse des facultés de l'esprit*. L'esprit humain y est considéré, d'abord, dans ses procédés les plus généraux, c'est-à-dire au milieu de la nature et du monde animal, puis dans la société humaine ; il l'est ensuite dans les éléments de la pensée, la sensation et la raison ; il l'est enfin dans ses facultés actives, celles qui servent ou constituent la volonté. Le second tome est intitulé *Logique*, et traite des sujets suivants : de la vérité et de ses caractères, de la méthode et de ses applications, de l'erreur et de ses remèdes. Ce même volume renferme quelques opuscules de logique de l'un des maîtres de Prevost, Georges Le Sage, dont il a écrit la vie et exposé les opinions dans un fort volume, publié en 1805.

La vie de Prevost même a été rapidement esquissée par un de ses nombreux élèves, le botaniste De Candolle, dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, année 1839. C. Bs.

PRICE (Richard), philosophe anglais, né en 1723, à Tynton, dans le pays de Galles, mort en 1791. Il reçut une solide instruction par les soins de son père, membre d'une congrégation calviniste, et se livra avec la plus grande ardeur à l'étude des mathématiques, de la philosophie et de la théologie. Devenu plus tard ministre dissident, il soutint avec Priestley la doctrine des unitaires, en même temps qu'il publiait sur les matières de politique et de finances une foule d'écrits qui émurent vivement l'opinion. Polémiste infatigable, son nom se trouve mêlé à toutes les grandes controverses de cette époque. En reconnaissance des services qu'il avait rendus à la cause de l'indépendance, le congrès américain l'invita à venir fixer sa résidence aux États-Unis. Lord Shelburne, premier ministre, l'appela près de lui en qualité de secrétaire particulier. Pitt le consulta et lui emprunta, dit-on, en partie, ses plans de réforme financière. Price, enfin, accueillit avec enthousiasme les premiers triomphes de la révolution française, et se montra toujours l'un des plus intrépides défenseurs des grands principes de la liberté civile et religieuse. Il ne défendit pas avec moins d'ardeur la cause de la liberté morale en philosophie, ainsi que l'atteste son premier ouvrage : *Revue des principales questions et difficultés en morale* (*Review of the principal questions and difficulties in moral*, in-8, Londres, 1758, 3e édit., 1787), et la polémique qu'il eut à soutenir contre Priestley, son ami, sur les questions du matérialisme et de la nécessité (*Letters on materialism and philosophical necessity*, Lond., 1778, in-8). C'est sous ce rapport, et seulement comme philosophe, que nous avons à le faire connaître.

Le problème de l'origine des idées est le problème fondamental de la philosophie du XVIIIe siècle. On sait quelle avait été sur ce point la doctrine de Locke, et comment les philosophes qui vinrent après lui demeurèrent fidèles à la solution qu'il en avait donnée. Ainsi, Hutche

son, adversaire déclaré de l'égoïsme de Hobbes, n'avait cru pouvoir mieux le combattre qu'en demandant à la sensibilité même l'origine de l'idée de bien et de mal, de juste et d'injuste. Cette idée, il la faisait dépendre des perceptions d'un certain sens nommé *sens moral*, comme les idées que nous avons des corps et de leurs propriétés physiques dépendent du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Ce fut contre cette hypothèse que Price vint protester à son tour, et réclamer, au nom de la raison dont Locke et ses disciples avaient méconnu, sinon nié formellement, le rôle et la portée. Or, ni la sensibilité, ni l'intelligence empirique ne sauraient rendre compte de toutes nos idées. Il en est dont on chercherait vainement à expliquer la présence dans l'esprit humain par la seule intervention de ces deux facultés secondaires. D'où viennent, par exemple, les notions de temps, d'espace, de cause? Sont-elles le produit de la sensation ou de la réflexion opérant sur les données que la sensation aurait préalablement fournies? Il est également impossible de le supposer, à moins d'altérer les caractères et la vraie nature de ces notions fondamentales. Loin d'être le résultat de généralisations successives, elles sont immédiatement perçues avec toute l'autorité qui leur est propre. Ce n'est pas l'expérience qui les fonde ni qui en mesure la valeur et la portée; elles servent, au contraire, de règle à l'expérience, elles en sont l'antécédent logique et la condition formelle. Toute cette polémique de Price contre la théorie de Locke est des plus solides: il en dévoile avec une sagacité supérieure les côtés faibles, et distingue le premier dans la connaissance les deux éléments qui la constitue, l'un *a priori*, l'autre *a posteriori:* celui-ci tout extérieur et plus directement accessible à l'observation; celui-là plus secret, mais non moins réel et que la raison seule peut atteindre.

L'hypothèse du sens moral se trouve dès lors ruinée par sa base. On convient avec Hutcheson que l'idée du bien et l'idée du mal sont des idées simples; mais on nie qu'elles proviennent des perceptions d'un certain sens interne dont l'office serait analogue à celui des sens physiques dans nos rapports avec le monde extérieur. Hutcheson a confondu deux phénomènes très-distincts, l'idée même de vice et de vertu, et le plaisir et la peine qui en sont la suite; et, comme de ces deux éléments le second est plus apparent que le premier, il a cru que la sensibilité suffisait pour en rendre compte. Mais à quel titre ce qui agrée à un sens deviendrait-il par cela seul obligatoire? Et pourquoi le sens moral, à l'exclusion de tout autre, jouirait-il de ce merveilleux privilége? Les données du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût sont toutes relatives au sujet qui les perçoit. Les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste seront donc frappées du même caractère de contingence et de relativité. Le dilemme est invincible, et Price en conclut que ces idées, immuables de leur nature, ne sont et ne peuvent être que des conceptions *a priori* de la raison.

Telle est, dans son ensemble, la doctrine de Price. La partie critique en est de beaucoup la plus importante, comme on l'a vu. Quant à la partie dogmatique, Price énumère les caractères de l'idée de bien avec sa précision habituelle. Il montre que cette idée, malgré des exceptions apparentes, se retrouve également chez tous les hommes; qu'elle est universelle, absolue, obligatoire. Il défend encore la liberté humaine contre les objections des fatalistes, et détermine ainsi les conditions essentielles de l'accomplissement et de l'appréciation des actes moraux. En un mot, il appartient à l'école rationaliste, dont il est le plus ferme représentant au XVIIIe siècle en Angleterre; mais son principal titre à l'attention de l'histoire sera toujours d'avoir combattu l'empirisme de Locke, et ruiné par cela même toutes les théories morales qui reposent sur les seules données de la sensation ou du sentiment.

Voy. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. II.

A. B.

PRIESTLEY (Joseph), physicien et chimiste éminent, théologien et philosophe, né en 1733 à Fieldhead, aux environs de Leeds, mort en 1804. Priestley, dont le père était marchand, et appartenait à la religion calviniste, se livra d'abord avec passion à l'étude des langues, et notamment de l'hébreu. Au sortir de ses classes, il fut nommé ministre d'une faible congrégation à Needham-Market, en Suffolk, et, un peu plus tard, à Hamptwick, comté de Chester; mais les soins de son ministère ne suffisaient pas à l'activité de cet esprit infatigable. Il résolut de se vouer à l'enseignement de la jeunesse, et s'occupa de nombreux travaux de littérature, de sciences, de politique, de théologie, d'histoire. Chargé des fonctions de professeur à l'académie dissidente de Warrington, il en sortit après un séjour de sept années, pour aller s'établir à Leeds, où il reprit la direction d'une congrégation de dissidents. L'occasion d'exercer son zèle ne lui manqua pas. De vives controverses s'étaient engagées en Angleterre sur les points les plus délicats de la théologie chrétienne; Priestley s'y jeta avec son ardeur accoutumée, et défendit la cause des sociniens. Du reste, une juste célébrité s'attachait dès lors à son nom: des expériences et des découvertes du plus haut intérêt en physique et en chimie avaient attiré sur lui l'attention du monde savant. La publication d'une histoire de l'électricité qui parut en 1767 lui avait ouvert les portes de la Société royale de Londres. Franklin, Watson, Price comptaient au nombre de ses amis. Une nouvelle théorie de la vision, des travaux importants sur les diverses espèces d'air, dans lesquels il découvrit et isola l'oxygène, avaient mis le comble à sa renommée comme physicien et chimiste du premier ordre. Appelé près de lord Shelburne, depuis marquis de Lansdown, en qualité de bibliothécaire, Priestley quitta Leeds pour se rendre à cette honorable invitation; mais l'extrême indépendance de son caractère et de son esprit ne lui permit pas d'occuper longtemps ce poste qu'il résigna pour se retirer à Birmingham. Nommé pasteur de la principale église dissidente de cette ville, il reprit avec plus de passion que jamais ses controverses théologiques, et publia livres sur livres dans l'intérêt de la doctrine des unitaires. Partisan déclaré de la liberté religieuse, Priestley ne se montra pas moins intrépide défenseur de la liberté politique. Au moment où la révolution française venait d'éclater, il en soutint les principes avec une rare énergie dans une série de lettres familières aux habitants de Birmingham. Ces lettres, en réponse aux réflexions de Burke, eurent un immense retentissement de l'autre côté du détroit, et lui valurent chez nous le titre de citoyen français et de membre de la Convention. Il ne tarda pas à expier cet honneur. En 1791 sa maison fut pillée et brûlée dans une émeute. Chassé de Birmingham, il dut se réfugier à Londres, où il obtint la place de ministre de la congrégation d'Hackney, que la mort de son ami Price venait de laisser vacante. Mais il avait soulevé contre lui trop de rancunes et d'animosités par son ardent prosély-

tisme politique et religieux, de nouvelles persécutions l'atteignirent dans sa retraite, et il fut obligé d'aller demander un asile aux États-Unis. Il y mourut en 1804.

Les œuvres de Priestley forment environ 70 volumes. On y trouve des traités sur presque toutes les branches des connaissances humaines. Sans parler de ses grands travaux en physique et en chimie, qui demeureront toujours son principal titre à l'attention de la postérité, il a composé des livres de linguistique, une grammaire anglaise, un *Cours d'éducation*, des *Tablettes biographiques*, un *Essai sur la nature des premiers principes du gouvernement*, une foule de pamphlets, de brochures théologiques et politiques, et de nombreux ouvrages sur l'histoire du christianisme et de ses dogmes. Enfin, et c'est sous ce dernier point de vue que nous avons à le considérer, Priestley prit une part assez active aux débats philosophiques de son temps. Nous mentionnerons spécialement sa controverse avec les principaux représentants de l'école écossaise, puis avec Hume et Price. Quelques indications rapides suffiront pour en donner une idée.

Priestley combattit d'abord la doctrine générale de Reid, de Beattie et d'Oswald. Les objections qu'il leur adresse peuvent se résumer comme il suit. A son avis, les écossais ont méconnu la vraie nature de la science, et fait déchoir la philosophie de son rang, en la soumettant à l'autorité du sens commun. Ce n'est plus, dans cette hypothèse, la raison qui juge, mais l'opinion qui décide. Au lieu d'établir un système de connaissances clairement définies, rigoureusement ordonnées, on se contente d'accepter de toute main, en quelque sorte, et de recueillir au hasard une foule de jugements qu'on décore du titre de vérités premières, lois fondamentales de l'intelligence, croyances instinctives du genre humain. On rétablit ainsi sous un autre nom les qualités occultes du moyen âge, avec cette seule différence qu'on transporte au monde moral ce qui s'appliquait précédemment au monde physique. Bref, le dernier mot des écossais serait la négation même de la science ; ils ont cru la simplifier et par le fait ils la détruisent, en imposant à l'esprit comme autant d'articles de foi les suggestions plus ou moins fondées du sens commun. A ces critiques générales, Priestley avait joint quelques doutes sur la valeur des preuves de la spiritualité de l'âme ; on l'accusa de matérialisme. Il répondit en publiant ses *Recherches sur la matière et l'esprit*.

Partisan déclaré des doctrines d'Hartley, Priestley soutint ouvertement dans cet ouvrage la thèse du matérialisme. Voici quels en sont les principaux points. Après avoir invoqué les deux règles fondamentales de la méthode de Newton, à savoir : 1° qu'il ne faut pas admettre plus de causes qu'il n'est nécessaire pour rendre compte des phénomènes à expliquer ; 2° qu'on doit rapporter les mêmes effets aux mêmes causes, Priestley s'efforce d'établir que tout, dans la nature de l'homme, est une dépendance de son organisation matérielle, et spécialement du cerveau. Les arguments à l'appui sont trop connus pour que nous ayons besoin d'insister ; il suffira de mentionner ceux que l'auteur a développés avec le plus de prédilection. « S'il y avait en nous, dit-il, une âme immatérielle, un principe de la pensée, distinct du corps, plus le corps approcherait du terme de sa dissolution, plus la faculté de penser, débarrassée des entraves qui la gênent, devrait se manifester avec éclat; or c'est le contraire qui a lieu. Les fonctions par lesquelles se révèle la vie, vont s'affaiblissant avec elle, et s'éteignent quand elle s'éteint, ou plutôt on conclut de la cessation des unes à la cessation de l'autre : ainsi devrait-on, dans toute hypothèse, conclure de l'alanguissement successif des facultés de l'âme et de leur disparition finale à l'épuisement et à la mort de l'âme elle-même. La simplicité de l'âme, enfin, paraît entièrement incompatible avec la multiplicité des actes dont on veut qu'elle soit le sujet ou la cause. » Priestley s'occupe eusuite de répondre aux objections tirées, suivant lui, de la fausse idée qu'on se fait généralement de la nature de la matière, de ses forces et de ses propriétés. Quand on prétend établir une incompatibilité radicale entre l'essence de la matière et la production de la pensée, on oublie que cette essence nous est inconnue. Et de quel droit limiter le nombre des phénomènes qu'elle est capable de produire, surtout lorsque ces phénomènes n'apparaissent jamais que dans un rapport étroit et constant avec d'autres qui dépendent évidemment du corps ? Mais c'est principalement aux théologiens que Priestley avait à cœur de répondre. Grand érudit, versé dans la connaissance de l'hébreu, il oppose à ses adversaires le texte même des livres saints qui témoignent bien plutôt, à son gré, de la matérialité que de la spiritualité de l'âme. Dans l'hypothèse de la spiritualité, le dogme de la résurrection ne se conçoit plus, ou il entraîne avec soi l'existence d'un purgatoire (il ne faut pas oublier que Priestley est dissident et qu'il s'adresse à des théologiens de l'Église anglicane) ; et encore n'a-t-on pas résolu toutes les difficultés que la question soulève. Si l'âme survit au corps, en effet, ou la sanction rénumératoire et pénale se trouve immédiatement appliquée, et la résurrection est inutile ; ou bien il faut que l'âme perde la pensée pour ne la recouvrer qu'au jour du jugement, ce qui n'est pas moins contradictoire. Avec le matérialisme, toutes ces impossibilités disparaissent ; il coupe court à une foule de questions autrement insolubles, telles que la question des rapports du corps et de l'âme, et de l'immortalité des animaux. Priestley l'adopte donc comme plus conforme aux données de l'expérience, de la raison et de la foi.

C'est par des motifs analogues que Priestley soutint contre Price la doctrine du déterminisme. Voici son procédé ordinaire d'argumentation par voie de raisonnement : il met deux thèses en présence, et sans presque s'occuper des faits invoqués à l'appui de l'une ou de l'autre, il compare les conséquences qui en résultent, et se prononce suivant qu'elles concordent ou ne concordent pas avec d'autres vérités préalablement établies, ou supposées telles. Ainsi, dans cette question de déterminisme, Priestley combat la liberté, parce qu'elle lui paraît en opposition avec la science infinie et la providence de Dieu. Il lui semble encore que le système du libre arbitre, rompant la chaîne nécessaire des effets et des causes, tient toujours l'homme incertain dans l'attente de l'avenir, et le pousse par cela même à l'indifférence et au désespoir. Et comme le déterminisme, enfin, remet aux mains de Dieu le sort des créatures, que Dieu ne peut vouloir absolument le mal d'aucune d'elles, parce qu'il est absolument bon, Priestley se prononce en faveur de cette hypothèse qui, dans son opinion, autorise et sauvegarde pour l'éternité nos plus chères espérances de bonheur.

La liberté, du reste, n'eut jamais de plus fervent apologiste. Il la défendit avec passion, avec éloquence contre le scepticisme de Hume, et ne cessa de la réclamer sous toutes ses for-

mes, civile, politique et religieuse. Toute sa vie fut d'accord avec ses doctrines. Il n'eut jamais qu'une passion, celle du bien, de la vérité; noble cause à laquelle il eut la force de sacrifier ce qui tient le plus au cœur de l'homme, ses préjugés nationaux et religieux.

Les principaux ouvrages philosophiques de Priestley sont : *An examination of Dr Reid's Inquiry into the human mind, Dr Beattie's essay on the nature and immutability of truth, and Dr Oswald's appeal to the common sense*, Lond., 1774, in-8; — *Letters to a philosophical unbeliever containing an examination of the principal objections to the doctrins of natural religion and especially those contained in the writings of M. Hume*. Bath, 1780, in-8; — *Disquisitions relating to matter and spirit*, Lond., 1777, in-8; — *Three dissertations on the doctrine of materialism and philosophical necessity*, Lond., 1778, in-8; — *The doctrine of philosophical necessity*, Lond., 1777, in-8; — *Letters on materialism and Hartley's theory of the human mind*, Lond., 1776, in-8.

On peut consulter aussi : *The life of J. Priestley with critical observations on his works and extracts from his writings illustrative of the caracter, principles*, etc., by J. Carry, Lond., 1804, in-8; et un autre extrait publié en allemand *Sur les vibrations des nerfs frontaux considérés comme causes matérielles de la sensibilité et de la pensée, avec un parallèle de cette doctrine et de la phrénologie*, Altona, 1806, in-8. Son *Histoire de l'électricité* a été traduite en français par Brisson, 1771, 3 vol. in-12, et ses *Expériences sur les diverses espèces d'air*, par Gibelin, 9 vol. in-12. Enfin, Priestley a laissé des *Mémoires* sur sa vie publiés en 1806 et continués par son fils. Voy. le second volume du *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy. A. B.

PRINCIPES (de *principium*, ἀρχή, commencement). Nos jugements et les objets auxquels ils se rapportent peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns possèdent par eux-mêmes la certitude et l'existence que nous leur attribuons; les autres ne sont qu'une dérivation, une extension d'un jugement ou d'un objet antérieur. C'est aux premiers que nous donnons le nom de *principes*, parce qu'ils occupent le premier rang dans l'univers et dans notre pensée; parce que les idées et les choses nous représentent comme une chaîne dont ils forment le commencement. En effet, le mot *principe* a ce double sens : il s'applique à la fois à ce que nous pensons et à ce qui est d'une manière évidente, d'une manière nécessaire; il exprime toute existence et toute connaissance que nous sommes forcés d'admettre sans la supposition d'une existence ou d'une connaissance antérieure. Ainsi, nous disons également que Dieu est le principe de l'univers, l'âme le principe de la pensée, et que les mathématiques ont pour principes les axiomes et les définitions.

De là vient qu'on a distingué tout d'abord deux espèces de principes : les principes de la connaissance (*principia cognoscendi*) et les principes de l'existence (*principia essendi*), ou, comme les appelle la scolastique allemande, les principes *formels* et les principes *réels*. A moins d'être abandonné à un scepticisme irrémédiable, il n'est pas difficile de voir que ces deux sortes de principes sont inséparables de leur nature : car comment atteindre au fond des choses, sinon par les idées et les jugements les plus nécessaires de notre intelligence? Comment, par exemple, rechercher la substance et la cause de l'univers, si l'on ne sait pas ce que c'est qu'une substance et une cause? D'un autre côté, lorsqu'on a reconnu l'universalité et la nécessité de ces idées, comment ne pas les appliquer à l'existence et à la nature des êtres? Cependant la séparation a eu lieu : tant l'analyse est nécessaire à l'esprit humain pour se comprendre! On peut dire que les anciens, en général, se sont occupés presque exclusivement des principes de l'existence, et les modernes des principes de la connaissance. Les premiers cherchaient à savoir d'où vient l'univers et de quoi il se compose; les autres se demandent quels sont les éléments et les lois de la pensée, et quelle valeur nous pouvons y attacher par rapport aux objets qu'ils représentent.

Dans chacune de ces deux espèces de principes, il faut examiner si les idées et les choses, si les jugements et les objets qui se présentent sous ce nom, en sont véritablement dignes, ou s'ils ne l'ont reçu que par comparaison; s'il est impossible de concevoir quelque chose qui leur soit antérieur dans l'existence ou dans la pensée, c'est-à-dire qui offre un plus haut degré de certitude, de nécessité, de généralité; ou s'ils n'ont obtenu la priorité que par rapport à d'autres jugements, à d'autres objets, moins certains, moins généraux, moins nécessaires; en d'autres termes, il faut distinguer entre les premiers principes et les principes secondaires, les principes absolus et les principes relatifs, les principes des vérités nécessaires et ceux des vérités contingentes. Par exemple, les prémisses d'un syllogisme, une fois accordées, sont des principes par rapport à la conclusion qu'elles renferment; mais elles perdent ce titre devant des propositions plus générales, et surtout devant celle sur laquelle repose la certitude du raisonnement lui-même. On dira de même que l'attraction est le principe qui fait mouvoir les astres, que l'oxygène et l'hydrogène sont les principes de l'eau, quoique ces prétendus principes n'aient rien de nécessaire ni d'absolu. La science les a longtemps ignorés, et l'on conçoit facilement qu'en faisant un nouveau pas elle puisse les résoudre dans un principe supérieur.

Les principes apparaissent à notre esprit de diverses manières : ou ils ne sont connus qu'après les faits et les conséquences qui en découlent; ou nous en avons une connaissance antérieure; ou ils se montrent dans les faits mêmes, tout en les dominant et en gardant leurs caractères distincts. De là trois sortes de sciences, puisqu'il n'y a pas de sciences sans principes, c'est-à-dire sans certitude et sans unité : 1° les sciences naturelles ou physiques; 2° les sciences mathématiques; 3° les sciences philosophiques. En effet, les principes que recherchent les sciences naturelles, c'est-à-dire les lois, les éléments et les forces dont l'ensemble constitue l'univers, ces principes ne peuvent être découverts que par une observation laborieuse de tous les faits, directement ou indirectement appréciables à nos sens. Par exemple, c'est par les phénomènes de l'électricité, du magnétisme, de la chute des corps, que nous nous faisons une idée du fluide électrique, magnétique, et de la force appelée pesanteur. Les mathématiques, au contraire, débutent par leurs principes : car il est évident que les définitions et les axiomes n'ont rien de commun avec l'expérience. On chercherait en vain dans la nature quelque chose qui ressemble à un point, à une ligne droite, à un triangle parfait, à un carré parfait; ce n'est pas, non plus, par elle que nous savons que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles : car l'égalité parfaite, la ligne droite n'existent pas ailleurs que

dans notre esprit. Enfin, les principes sur lesquels reposent les sciences philosophiques, par exemple ceux-ci : tout ce qui commence d'exister a une cause ; tout phénomène se rapporte à un être ou à une substance, nous sont donnés immédiatement avec leurs caractères distinctifs, c'est-à-dire la nécessité et l'universalité, dans les faits de conscience. Ce n'est que par moi que je sais ce qui se passe hors de moi et au-dessus de moi. Or, je ne puis m'apercevoir moi-même que par la conscience ou la pensée. Je ne puis m'apercevoir que je pense, sans savoir que je suis ; et le rapport que je découvre entre ma pensée et mon être, se justifie à l'instant même par le principe universel qui lie le phénomène à la substance. Mais je ne pense pas sans agir, l'intelligence est inséparable de la volonté ; en même temps donc que je m'aperçois comme une substance, je m'aperçois comme une cause ; et dans le lien qui unit mes actes à ma propre puissance, je découvre tout aussitôt le rapport universel de la cause et de l'effet.

De ces trois sortes de principes, il est facile de voir que les derniers seuls méritent ce nom dans un sens rigoureux et absolu, c'est-à-dire que seuls ils ne supposent rien au-dessus d'eux ; tandis que les autres sont soumis à des conditions. Ils seront vrais si notre raison, si nos sens, si nos facultés en général ne nous trompent pas ; ils seront vrais si la vérité, en général, est accessible à l'esprit humain ; ils seront certains s'il y a une certitude pour nous ; il y aura dans la nature des éléments et des forces, c'est-à-dire des substances et des causes ; il y aura des rapports de vitesse et d'étendue, si les notions mêmes de substance, de cause, d'espace, de temps ne sont pas de pures illusions. La science qui a pour objet de résoudre ces questions et de remonter, dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'existence, au vrai commencement des choses, à l'absolument premier, la philosophie, en un mot, est donc justement appelée la science des principes (voy. PHILOSOPHIE). Mais si cette proposition est vraie, il ne l'est pas moins qu'il n'y a pas de place pour une théorie particulière des principes ; qu'une semblable théorie, si elle répondait à son but, ne serait pas moins qu'un système complet de philosophie : par conséquent il faut se borner, sur ce point, à des considérations de définition et de division.

En effet, envisagez-vous les principes par rapport à l'intelligence, comme source et comme condition de la certitude ? Vous avez à la fois une question de logique et de psychologie. Vous êtes obligé de vous éclairer sur le nombre et la nature de vos facultés, de rechercher si elles sont distinctes ou si elles peuvent se ramener à une seule ; et dans l'un et l'autre cas d'apprécier leur valeur, leur autorité, leur étendue. L'existence des principes une fois admise, voulez-vous savoir quelles formes ou quelles sortes d'idées les représentent à notre intelligence ? Vous avez la question des catégories ; question épineuse que ni Aristote ni Kant n'ont complétement résolue. La tâche est encore plus vaste et plus difficile, si vous cherchez les principes, non de l'intelligence, mais de l'existence. Y a-t-il un seul principe ou faut-il en admettre plusieurs ? Est-ce la matière qui a produit l'esprit, ou l'esprit qui a produit la matière ? Ou sont-ils tous deux éternels, ou dérivent-ils tous deux d'une essence supérieure ? Il faut donc faire un choix entre le panthéisme, le matérialisme, le dualisme, le système de la création ; en un mot, il faut examiner sous toutes ses faces le problème de la métaphysique. Enfin, si, non content de rechercher la substance et la cause des êtres, vous voulez savoir aussi quelle est leur fin et surtout la vôtre, c'est-à-dire quel doit être le principe déterminant de vos actions, vous rencontrez devant vous le problème le plus élevé de la morale.

Qu'on passe en revue les différents systèmes philosophiques de l'antiquité, et l'on verra qu'ils répondent tous à cette même question : « Quel est le principe des choses ? » Les systèmes modernes, comme nous l'avons déjà remarqué, ont surtout pour but de déterminer le principe de nos connaissances. Aristote, en cherchant à remonter aux premiers principes, qu'il réduit à quatre : la cause motrice, la cause finale, la matière et la forme, aboutit à la création de toute la science métaphysique. Kant, en remettant en question et en soumettant à une analyse nouvelle tous les principes de l'intelligence humaine, aboutit à un système de métaphysique et de psychologie tout à la fois. Il est donc impossible d'accorder une grande valeur aux traités spéciaux qui ont été écrits sur les principes, tels que celui qu'on rencontre dans les œuvres de Reid (t. V, p. 69-182, de la traduction de Jouffroy), ou le livre Ier de l'*Essai sur l'entendement humain*. Quant au *Traité des vérités premières*, du P. Buffier, c'est un traité complet de psychologie.

PRISCUS DE MOLOSSE, ou de Thesprotie, philosophe néo-platonicien, florissait vers le milieu du ve siècle de notre ère. Il était disciple d'Ædésius, et se distingua par ce seul fait, qu'il repoussa la théurgie et les pratiques superstitieuses qui envahissaient alors l'école d'Alexandrie. Eunape (*Vitæ sophistarum*) est le seul historien de l'antiquité qui nous ait transmis son nom. X.

PRIVATION (στέρησις). Ce mot a été employé par Aristote dans la partie de sa doctrine qui concerne la matière. Selon Aristote, la matière, qui est un des quatre principes des choses, n'existe pas sans la forme qui en est un autre. Mais la matière, supposée encore indéterminée, peut revêtir des formes contraires, par exemple, le chaud ou le froid ; à ce titre Aristote l'appelle une simple puissance. Lorsqu'elle est devenue un corps chaud, elle n'est plus une simple virtualité, elle est *en acte* ; mais par cela même qu'elle est revêtue d'une forme, le chaud, elle est *privée* de la forme contraire, le froid, qu'Aristote appelle du nom de *privation*. En sorte que toute réalité, dit-il, exige trois principes : la matière, la forme et la privation, c'est-à-dire la puissance de devenir l'un des deux contraires, l'un des contraires réalisé, le contraire non réalisé.

Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. IX, X, XI, XII ; — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, liv. III, ch. II, et l'article ARISTOTE.

Leibniz a aussi fait un assez fréquent usage du mot *privation* ou de ses dérivés. Il est pour lui simplement synonyme de *limitation*, *imperfection*.

Voy. LEIBNIZ, THÉODICÉE. X.

PROBABILITÉ. Nous traiterons dans cet article de deux sortes de probabilités : de la probabilité qu'on appelle *mathématique*, et qui se ramène à une évaluation numérique des chances, et d'une autre probabilité qui ne comporte nullement une telle évaluation, et que nous proposerions de nommer la *probabilité philosophique*, parce qu'elle tient essentiellement à l'idée que nous nous faisons de l'ordre et de la raison des choses, idée qui est à la fois l'origine et le terme de toutes les spéculations des philosophes.

De la probabilité mathématique. L'idée de la probabilité mathématique se rattache à l'idée

du *hasard* ou du *cas fortuit;* et celle-ci, comme nous allons essayer de l'expliquer, résulte de l'idée que nous nous faisons, et que nous devons nous faire, de la *solidarité* et de l'*indépendance* des causes.

Il n'est pas impossible qu'un événement arrivé à la Chine ou au Japon exerce une certaine influence sur des faits qui doivent se passer à Paris ou à Londres; mais, en général, il est bien certain que la manière dont un bourgeois de Paris arrange sa journée n'est nullement influencée par ce qui se passe actuellement dans telle ville de Chine où jamais les Européens n'ont pénétré. Il y a là comme deux petits mondes, dans chacun desquels on peut observer une chaîne de causes et d'effets qui se développent simultanément, sans avoir entre eux de connexion, et sans exercer l'un sur l'autre d'influence appréciable.

Il prend au bourgeois de Paris la fantaisie de faire une partie de campagne, et il monte sur un chemin de fer pour se rendre à sa destination. Le train éprouve un accident dont le pauvre voyageur est la victime, et la victime fortuite, car les causes qui ont amené l'accident ne tiennent pas à la présence de ce voyageur : elles auraient eu leur cours de la même manière lors même que le voyageur se serait déterminé, par suite d'autres influences, à prendre une autre route ou à attendre un autre train. Mais si l'on suppose qu'un motif de curiosité, agissant de la même manière sur un grand nombre d'individus, amène ce jour-là et à cette heure-là une affluence extraordinaire de voyageurs, il pourra se faire que les embarras qui en résultent dans le service du chemin de fer soient la cause déterminante de l'accident. Des séries de causes et d'effets, primitivement indépendantes les unes des autres, cesseront de l'être, et il faudra reconnaître entre elles un lien étroit de solidarité.

Un homme, surpris par l'orage, se réfugie sous un arbre isolé et y est frappé de la foudre. Cet accident n'est pas purement fortuit, car la physique nous apprend que le fluide électrique a une tendance à se décharger sur les cimes des arbres comme sur toutes les pointes. Il y avait une raison pour que l'homme ignorant des principes de la physique courût à l'arbre isolé comme à un abri; et il y en avait une autre, tirée aussi de la forme de l'arbre et de son isolement, pour que la foudre vînt le chercher précisément à cette place. Au contraire, si l'homme avait été frappé au milieu d'une prairie ou d'une forêt, l'événement serait fortuit : car il n'y aurait plus aucune liaison entre les causes qui l'ont amené sur le lieu de l'accident et celles qui font que la foudre s'y rencontre en même temps que lui.

Un homme qui ne sait pas lire prend un à un des caractères d'imprimerie entassés sans ordre. Ces caractères, dans l'ordre où il les amène, donnent le mot AMITIÉ. C'est une rencontre fortuite ou un résultat du hasard : car il n'y a nulle liaison entre les causes qui ont dirigé les doigts de cet homme, et celles qui ont fait de cet assemblage de lettres un mot des plus employés dans notre langue.

Ce n'est point parce que les événements sont rares et surprenants qu'on doit les qualifier de résultats du hasard. Au contraire, c'est parce que le hasard les amène entre beaucoup d'autres auxquels donneraient lieu des combinaisons différentes, qu'ils sont rares : et c'est parce qu'ils sont rares qu'ils nous surprennent. Quand un homme extrait, les yeux bandés, une boule d'une urne qui renferme autant de boules blanches que de boules noires, l'extraction d'une boule blanche n'a rien de surprenant, tandis que le même événement nous paraîtrait surprenant si l'urne renfermait mille fois plus de boules noires que de boules blanches. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, l'événement est le résultat du hasard, parce qu'il n'y a manifestement aucune liaison entre les causes qui font tomber sur telle boule les mains de l'opérateur, et la couleur de cette boule.

Nous employons ici le mot de *cause*, conformément à l'usage ordinaire, pour désigner tout ce qui influe sur la production d'un événement, et non pas seulement pour désigner les causes proprement dites, ou les causes efficientes et vraiment actives. Ainsi, au jeu de *croix ou pile*, l'irrégularité de structure de la pièce projetée sera considérée comme une cause qui favorise l'apparition d'une des faces et contrarie l'apparition de l'autre : cause constante, la même à chaque coup, et dont l'influence s'étend sur toute la série des coups pris solidairement et dans leur ensemble, tandis que chaque coup est indépendant des précédents, quant à l'intensité et à la direction des forces impulsives, que l'on qualifie pour cela de causes accidentelles ou fortuites.

A cette notion du hasard s'en rattache une autre, qui est de grande conséquence en théorie comme en pratique : nous voulons parler de la notion de l'*impossibilité physique*. C'est encore ici le cas de recourir à des exemples pour rendre plus saisissables les généralités abstraites.

On regarde comme physiquement impossible qu'un cône pesant se tienne en équilibre sur sa pointe; que l'impulsion communiquée à une sphère soit précisément dirigée suivant une ligne passant par le centre, de manière à n'imprimer à la sphère aucun mouvement de rotation sur elle-même; qu'un instrument à mesurer les angles soit exactement centré; qu'une balance soit parfaitement juste, et ainsi de suite. Toutes ces impossibilités physiques sont de même nature, et s'expliquent à l'aide de la notion qu'on a dû se faire des rencontres fortuites et de l'indépendance des causes.

En effet, supposons qu'il s'agisse de trouver le centre d'un cercle : l'adresse de l'artiste et la précision de ses instruments assignent des limites à l'erreur qu'il peut commettre dans cette détermination. Mais, d'autre part, entre de certaines limites différentes des premières et plus resserrées, l'artiste cesse d'être guidé par ses sens et par ses instruments. La fixation du point central, dans ce champ plus ou moins rétréci, s'opère sans doute en vertu de certaines causes, mais de causes aveugles, c'est-à-dire de causes tout à fait indépendantes des conditions géométriques qui serviraient à déterminer ce centre sans aucune erreur, si l'on opérait avec des sens et des instruments parfaits. Il y a une infinité de points sur lesquels ces causes aveugles peuvent fixer l'instrument de l'artiste, sans qu'il y ait de raison, prise dans la nature de l'œuvre, pour que ces causes fixent l'instrument sur un point plutôt que sur un autre. La coïncidence de la pointe de l'instrument et du véritable centre est donc un événement complètement assimilable à l'extraction d'une boule blanche par un agent aveugle, quand l'urne renferme une seule boule blanche et une *infinité* de boules noires. Or, un pareil événement est avec raison réputé physiquement impossible en ce sens que, bien qu'il n'implique pas contradiction, de fait il n'arrive pas; et ceci ne veut pas dire que nous ayons besoin d'être renseignés par l'expérience pour réputer l'événement

impossible : au contraire, l'esprit conçoit *a priori* la raison pour laquelle l'événement n'arrive pas, et l'expérience n'intervient que pour confirmer cette vue de l'esprit.

De même, lorsqu'une sphère est rencontrée par un corps mû dans l'espace, en vertu de causes indépendantes de la présence actuelle de cette sphère en tel lieu de l'espace, il est physiquement impossible, il n'arrive pas que, sur le nombre infini de directions dont le corps choquant est susceptible, les causes motrices lui aient précisément donné celle qui va passer par le centre de la sphère. En conséquence, on admet l'impossibilité physique que la sphère ne prenne pas un mouvement de rotation sur elle-même en même temps qu'un mouvement de translation. Si l'impulsion était communiquée par un être intelligent qui visât à ce résultat, mais avec des sens d'une perfection bornée, il serait encore physiquement impossible qu'il en vînt à bout : car, quelle que fût son adresse, la direction de la force impulsive serait subordonnée, entre de certaines limites d'écart, à des causes indépendantes de sa volonté et de son intelligence ; et, pour peu que la direction dévie du centre de la sphère, le mouvement de rotation doit se produire. On expliquerait de la même manière l'impossibilité physique admise par tout le monde, de mettre un cône pesant en équilibre sur sa pointe, quoique l'équilibre soit mathématiquement possible ; et l'on ferait des raisonnements analogues dans tous les cas cités.

Ainsi qu'on vient de l'expliquer, l'événement physiquement impossible (celui qui, de fait, n'arrive pas, et sur l'apparition duquel il serait déraisonnable de compter tant qu'on n'embrasse qu'un nombre fini d'épreuves ou d'essais, c'est-à-dire tant qu'on reste dans les conditions de la pratique et de l'expérience possible) est l'événement qu'on peut assimiler à l'extraction d'une boule blanche par un agent aveugle, quand l'urne renferme une seule boule blanche pour une infinité de boules noires ; en d'autres termes, c'est l'événement qui n'a qu'une *chance* favorable pour une infinité de chances contraires. Mais on a donné le nom de *probabilité mathématique* à la fraction qui exprime le rapport entre le nombre des chances favorables à un événement et le nombre total des chances ; en conséquence, on peut dire plus brièvement, dans le langage reçu des géomètres, que l'événement physiquement impossible est celui dont la probabilité mathématique est infiniment petite, ou tombe au-dessous de toute fraction, si petite qu'on la suppose. D'un autre côté, il résulte de la théorie mathématique des combinaisons que, quelle que soit la probabilité mathématique d'un événement A, dans une épreuve aléatoire, si l'on répète un très-grand nombre de fois la même épreuve, le rapport entre le nombre des épreuves qui amènent l'événement A et le nombre total des épreuves doit différer très-peu de la probabilité de l'événement A ou du rapport constant entre le nombre total des chances pour chaque épreuve en particulier. Si l'on peut accroître indéfiniment le nombre des épreuves, on fera décroître indéfiniment et l'on rendra aussi petite qu'on le voudra la probabilité que la différence des deux rapports dépasse une quantité donnée, si petite qu'elle soit ; et l'on se rapprochera ainsi de plus en plus des cas d'impossibilité physique cités tout à l'heure.

Dans le langage rigoureux qui convient aux vérités abstraites et absolues des mathématiques et de la métaphysique, une chose est possible ou elle ne l'est pas : il n'y a pas de degrés de possibilité ou d'impossibilité. Mais, dans l'ordre des faits physiques et des réalités qui tombent sous les sens, lorsque des faits ou phénomènes contraires sont susceptibles de se produire et se produisent effectivement selon les combinaisons fortuites de certaines causes variables et indépendantes d'une épreuve à l'autre, avec d'autres causes ou conditions constantes qui régissent l'ensemble des épreuves, il est naturel de regarder un phénomène comme doué d'une habileté d'autant plus grande à se produire, ou comme étant d'autant plus possible, de fait ou physiquement, qu'il se reproduit plus souvent dans un grand nombre d'épreuves. La probabilité mathématique devient alors la mesure de la *possibilité physique*, et l'une de ces expressions peut être prise pour l'autre. L'avantage de celle-ci, c'est d'indiquer nettement l'existence d'un rapport qui ne tient pas à notre manière de juger ou de sentir, variable d'un individu à l'autre, mais qui subsiste entre les choses mêmes : rapport que la nature maintient et que l'observation manifeste lorsque les épreuves se répètent assez pour compenser les uns par les autres tous les effets dus à des causes fortuites et irrégulières, et pour mettre au contraire en évidence la part d'influence, si petite qu'elle soit, des causes régulières et constantes, comme cela arrive sans cesse dans l'ordre des phénomènes naturels et des faits sociaux.

Il n'est donc pas exact de dire, avec Hume, « que le hasard n'est que l'ignorance où nous sommes des véritables causes ; » ou, avec Laplace, « que la probabilité est relative en partie à nos connaissances, en partie à notre ignorance ; » de sorte que, pour une intelligence supérieure qui saurait démêler toutes les causes et en suivre tous les effets, la science des probabilités mathématiques s'évanouirait, faute d'objet. Sans doute, le mot de *hasard* n'indique pas une cause substantielle, mais une idée ; cette idée est celle de la combinaison entre plusieurs systèmes de causes ou de faits qui se développent chacun dans sa série propre indépendamment les uns des autres. Une intelligence supérieure à l'homme ne différerait de l'homme à cet égard qu'en ce qu'elle se tromperait moins souvent que lui, ou même, si l'on veut, ne se tromperait jamais dans l'usage de cette donnée de la raison. Elle ne serait pas exposée à regarder comme indépendantes des séries qui s'influencent réellement ou, par contre, à se figurer des liens de solidarité entre des causes réellement indépendantes. Elle ferait avec une plus grande sûreté, ou même avec une exactitude rigoureuse, la part qui revient au hasard dans le développement successif des phénomènes. Elle serait capable d'assigner *a priori* les résultats du concours de causes indépendantes, dans des cas où nous sommes obligés de recourir à l'expérience, à cause de l'imperfection de nos théories et de nos instruments scientifiques. En un mot, elle pousserait plus loin que nous et appliquerait mieux la théorie de ces rapports mathématiques, tous liés à la notion du hasard, et que l'expérience ou l'observation statistiques constatent en tant que lois de la nature, aussi bien en ce qui concerne les actes réfléchis des êtres libres, qu'en ce qui tient au jeu des forces mécaniques ou aux déterminations fatales de l'appétit et de l'instinct.

A la vérité, les géomètres ont appliqué leur théorie des chances et des combinaisons à deux ordres de questions bien distinctes, et qu'ils ont parfois mal à propos étendues, à des questions de *possibilité* qui ont une valeur tout objective, ainsi que l'on vient de l'expliquer, et à des questions de *probabilité*, dans le sens vul-

gaire du mot, qui sont en effet relatives en partie à nos connaissances, en partie à notre ignorance. Quand nous disons que la probabilité mathématique d'amener un *sonnez* au jeu de trictrac est la fraction $\frac{1}{36}$, nous pouvons avoir en vue un jugement de possibilité; et alors cela signifie que si les dés sont parfaitement réguliers et homogènes, de manière qu'il n'y ait aucune raison prise dans leur structure physique pour qu'une face soit amenée de préférence à l'autre, le nombre de *sonnez* amenés dans un grand nombre de coups, par des forces impulsives dont la direction, variable d'un coup à l'autre, est absolument indépendante des points inscrits sur les faces, sera sensiblement un $\frac{1}{36}$ du nombre total des coups. Mais nous pouvons aussi avoir en vue un jugement de simple probabilité, et alors il suffit que nous ignorions si les dés sont réguliers ou non, ou dans quel sens agissent les irrégularités de structure, si elles existent, pour que nous n'ayons aucune raison de supposer qu'une face paraîtra plutôt que l'autre. Alors l'apparition du *sonnez*, pour laquelle il n'y a qu'une combinaison sur trente-six, sera moins probable relativement à nous que celle du point *deux et as*, en faveur de laquelle nous comptons deux combinaisons, suivant que l'as se trouve sur un dé ou sur l'autre : bien que ce dernier événement soit peut-être physiquement moins possible, ou même impossible. Si un joueur parie pour *sonnez* et un autre pour *deux et as*, il n'y aura pas moyen de régler leurs enjeux autrement que dans le rapport d'un à deux, et l'équité sera satisfaite par ce règlement, aussi bien qu'elle pourrait l'être si l'on était certain d'une parfaite égalité de structure ; tandis que le même règlement serait inique de la part de l'arbitre qui saurait que les dés sont pipés et en quel sens.

En général, si, dans l'état d'imperfection de nos connaissances, nous n'avons aucune raison de supposer qu'une combinaison arrive plus facilement qu'une autre, quoique, en réalité, ces combinaisons soient autant d'événements dont les possibilités physiques ont pour mesure des fractions inégales ; et, si nous entendons par probabilité d'un événement le rapport entre le nombre des combinaisons qui lui sont favorables et le nombre total des combinaisons que l'imperfection de nos connaissances nous fait ranger sur la même ligne, cette probabilité cessera d'exprimer un rapport subsistant réellement et subjectivement entre les choses ; elle prendra un caractère purement subjectif, et sera susceptible de varier d'un individu à un autre, selon le degré de ses connaissances. Elle aura encore une valeur mathématique, en ce sens qu'elle pourra et que même elle devra servir à fixer les conditions d'un pari ou de tout autre marché aléatoire. Elle aura de plus cette valeur pratique, d'offrir une règle de conduite propre à nous déterminer (en l'absence de toute autre raison déterminante) dans des cas où il faut nécessairement prendre un parti. Mais ce ne sont point là les importantes applications, dans l'ordre des phénomènes naturels, que nous avons eues surtout en vue, en rappelant ici les vrais principes de la théorie des probabilités mathématiques, et en discutant les idées fondamentales d'où cette théorie procède.

De la probabilité philosophique. Pour mieux préciser les idées, nous recourrons d'abord à des exemples fictifs, abstraits, mais très-simples. Supposons donc qu'une grandeur sujette à varier, soit susceptible de prendre les valeurs exprimées par la suite des nombres de 1 à 10 000, et que quatre observations ou mesures consécutives de cette grandeur aient donné quatre nombres, tels que :

25, 100, 400, 1600,

offrant une progression régulière, et dont la régularité consiste en ce que chaque nombre est le quadruple du précédent : on sera très-porté à croire qu'un tel résultat n'est point fortuit ; qu'il n'a pas été amené par une opération comparable à quatre tirages faits au hasard dans une urne qui contiendrait 10 000 billets, sur chacun desquels serait inscrit l'un des nombres de 1 à 10 000 ; mais qu'il indique, au contraire, l'existence de quelque loi régulière dans la variation de la grandeur observée, en correspondance avec l'ordre de succession des mesures.

Les quatre nombres amenés par l'observation pourraient offrir, au lieu de la progression indiquée, une autre loi arithmétique quelconque. Ils pourraient former, par exemple, quatre termes d'une progression dans laquelle la différence d'un terme au suivant serait constante, ou quatre termes pris consécutivement dans la série des nombres carrés ; ou bien encore ils pourraient appartenir à l'une des séries des nombres qu'on appelle cubiques, triangulaires, pyramidaux, etc. Il y a plus (et ceci est bien important à remarquer), les algébristes n'ont pas de peine à démontrer qu'on peut toujours assigner une loi mathématique et même une infinité de lois mathématiques différentes les unes des autres, qui lient entre elles les valeurs successivement amenées, quel qu'en soit le nombre, et quelques irrégularités que présente, au premier coup d'œil, le tableau de ces valeurs consécutives.

Si pourtant la loi mathématique à laquelle il faut recourir pour lier entre eux les nombres observés était d'une expression de plus en plus compliquée, il deviendrait de moins en moins probable, en l'absence de tout autre indice, que la succession de ces nombres n'est pas l'effet du hasard, c'est-à-dire de causes indépendantes, dont chacune aurait amené chaque observation particulière : tandis que, lorsque la loi nous frappe par sa simplicité, il nous répugne d'admettre que les valeurs particulières soient sans liaison entre elles, et que le hasard ait donné lieu au rapprochement observé.

Mais, en quoi consiste précisément la simplicité d'une loi ? Comment comparer et échelonner, sous ce rapport, les lois infiniment variées que l'esprit est capable de concevoir et auxquelles, lorsqu'il s'agit de nombres, il est possible d'assigner une expression mathématique ? Telle loi peut paraître plus simple qu'une autre à certains égards, et moins simple lorsqu'on les envisage toutes deux d'un point de vue différent. Dans l'expression de l'une n'entreront qu'un moindre nombre de termes ou de signes d'opérations ; mais, d'un autre côté, ces opérations seront d'un ordre plus élevé ; et ainsi de suite.

Pour qu'on pût réduire à la probabilité mathématique le jugement de probabilité fondé sur le caractère de simplicité que présente une loi observée, entre tant d'autres qui auraient pu se présenter aussi bien, si la loi prétendue n'était qu'un fait résultant de la combinaison fortuite de causes sans liaison entre elles, il faudrait premièrement qu'on fût à même de faire deux catégories bien tranchées, l'une des lois réputées simples, l'autre des lois auxquelles ce caractère de simplicité ne convient pas. Il faudrait, en second lieu, qu'on fût autorisé à mettre sur la même ligne toutes celles qu'on aurait rangées dans la même catégorie, et, par exem-

ple, que toutes les lois réputées simples fussent simples au même degré. Il faudrait, en dernier lieu, que le nombre de lois fût limité dans chaque catégorie; ou bien, si les nombres étaient de part et d'autre illimités, il faudrait que, tandis qu'ils croissent indéfiniment, leur rapport tendît vers une limite finie et assignable, comme il arrive pour les cas auxquels s'applique le calcul des probabilités mathématiques. Mais aucune de ces suppositions n'est admissible ; et, en conséquence, par une triple raison, la réduction dont il s'agit doit être réputée radicalement impossible.

Lorsqu'à l'inspection d'une suite de valeurs numériques, obtenues ainsi qu'il a été expliqué plus haut, on a choisi, entre l'infinité de lois mathématiques susceptibles de les relier, celle qui nous frappe d'abord par sa simplicité, et qu'ensuite des observations ultérieures amènent d'autres valeurs soumises à la même loi, la probabilité que cette marche régulière des observations n'est pas l'effet du hasard va évidemment en croissant avec le nombre des observations nouvelles; et même elle devient bientôt telle, qu'il ne reste plus à cet égard le moindre doute à tout esprit raisonnable. Si, au contraire, la loi présumée ne se soutient pas dans les résultats des observations nouvelles, il faudra bien l'abandonner pour la suite, et reconnaître qu'elle ne gouverne pas l'ensemble de la série : mais il ne résultera pas de là nécessairement que la régularité affectée par les observations précédentes soit l'effet d'un pur hasard : car on conçoit très-bien que des causes constantes et régulières agissent pour une portion de la série et non pour le surplus. L'une et l'autre hypothèse auront leurs probabilités respectives ; seulement, pour les raisons déjà indiquées, ces probabilités ne seront pas de la nature de celles qu'on peut évaluer et comparer numériquement.

Il pourrait aussi se faire que la loi simple dont nous sommes frappés à la vue du tableau des observations s'appliquât non pas précisément aux valeurs observées, mais à d'autres valeurs qui en sont très-voisines. L'idée qui viendrait alors, c'est que les effets réguliers d'une cause constante et principale se compliquent des effets de causes accessoires et perturbatrices, qui peuvent elles-mêmes être soumises à des lois régulières, constantes pour toute la série des valeurs observées, ou varier irrégulièrement et fortuitement d'une valeur à l'autre. Mais la probabilité qu'il en est ainsi se lie évidemment à la probabilité de l'existence d'une loi régulière dans le cas plus simple que nous avons considéré d'abord, et elle ne saurait, plus que celle-là, comporter une évolution numérique.

Les mêmes idées peuvent revêtir une forme géométrique que certains esprits saisiront plus volontiers. Supposons donc que dix points aient pu être observés comme autant de positions d'un point mobile sur un plan, et que ces dix points se trouvent appartenir à une circonférence de cercle : on n'hésitera pas à admettre que cette coïncidence n'a rien de fortuit, et qu'elle indique bien, au contraire, que le point mobile est assujetti à décrire sur le plan une ligne circulaire. Si les dix points s'écartaient fort peu, dans un sens ou dans l'autre, d'une circonférence de cercle convenablement tracée, on attribuerait les écarts à des erreurs d'observation ou à des causes perturbatrices et secondaires, plutôt que de renoncer à l'idée qu'une cause régulière dirige le mouvement du mobile.

Au lieu de tomber sur une circonférence de cercle, les points observés pourraient être situés sur une ellipse, sur une parabole, sur une infinité de courbes diverses, susceptibles d'être mathématiquement définies ; et même la théorie nous enseigne qu'on peut toujours faire passer par les points observés, quel qu'en soit le nombre, une infinité de courbes susceptibles d'une définition mathématique, quoique la ligne effectivement décrite par le mobile ne soit ni l'une ni l'autre de ces courbes, et ne se trouve assujettie dans son tracé à aucune loi régulière.

La probabilité que les points sont disséminés sur le plan d'après des influences régulières dépendra donc de la simplicité qu'on attribuera à la courbe par laquelle on peut les relier, soit exactement, soit en tolérant certains écarts. Or, les géomètres savent bien que toute classification des lignes, d'après leur simplicité, est plus ou moins artificielle et arbitraire. Il n'est donc pas possible, pour les raisons déjà indiquées, que cette probabilité comporte une évaluation numérique, comme celle qui résulte de la distinction des chances favorables ou contraires à la production d'un événement.

Ainsi, lorsque Képler eut trouvé qu'on pouvait représenter le mouvement des planètes, en admettant qu'elles décrivent des ellipses dont le soleil occupe un des foyers, et qu'il eut proposé de substituer cette conception géométrique aux combinaisons de mouvements circulaires, par *excentriques* et *épicycles*, dont les astronomes avaient fait usage jusqu'à lui (guidés qu'ils étaient par l'idée d'une certaine perfection attachée au cercle, et qui devait correspondre à la perfection des choses célestes), sa nouvelle hypothèse ne reposait elle-même que sur l'idée de la perfection ou de la simplicité de l'ellipse, d'où naissent tant de propriétés remarquables qui avaient dû attirer l'attention et exercer la sagacité des géomètres immédiatement après les propriétés du cercle. En effet, le tracé elliptique ne pouvait relier l'ensemble des observations astronomiques que d'une manière approchée, tant à cause des erreurs dont les observations mêmes étaient nécessairement affectées, qu'en raison des forces perturbatrices qui altèrent sensiblement le mouvement elliptique. Une courbe ovale, qui diffère peu d'un cercle, différera encore moins d'une ellipse choisie convenablement; mais, pour regarder le mouvement elliptique comme une loi de la nature, il fallait partir de l'idée que la nature suit de préférence des lois simples comme celles qui nous guident dans nos conceptions abstraites; il fallait trouver, dans la contemplation des rapports mathématiques, des motifs de préférer, comme plus simple, l'hypothèse du mouvement elliptique à celle des mouvements circulaires combinés. Or, de tout cela il ne pouvait résulter que des inductions philosophiques plus ou moins probables, et dont la probabilité n'était nullement assignable en nombres, jusqu'à ce que la théorie newtonienne, en donnant à la fois la raison du mouvement elliptique et des perturbations qui l'altèrent, eût mis hors de toute contestation sérieuse la découverte de Képler et ses droits à une gloire impérissable.

En général, une théorie scientifique quelconque, imaginée pour relier un certain nombre de faits trouvés par l'observation, peut être assimilée à la courbe que l'on trace d'après une définition mathématique, en s'imposant la condition de la faire passer par un certain nombre de points donnés d'avance. Le jugement que la raison porte sur la valeur objective de cette théorie est un jugement probable, dont la probabilité tient d'une part à la simplicité de la formule théorique, d'autre part au nombre de

faits ou de groupes de faits qu'elle relie : le même groupe devant comprendre tous les faits qui sont une suite les uns des autres, ou qui s'expliquent les uns par les autres, indépendamment de l'hypothèse théorique. S'il faut compliquer la formule à mesure que de nouveaux faits se révèlent à l'observation, elle devient de moins en moins probable, en tant que loi de la nature, ou en tant que l'esprit y attacherait une valeur objective ; ce n'est bientôt plus qu'un échafaudage artificiel qui croule enfin, lorsque, par un surcroît de complication, elle perd même l'utilité d'un système artificiel, celle d'aider le travail de la pensée et de diriger les recherches. Si, au contraire, les faits acquis à l'observation postérieurement à la construction de l'hypothèse sont reliés par elle aussi bien que les faits qui ont servi à la construire ; si surtout des faits prévus comme conséquences de l'hypothèse reçoivent des observations postérieures une confirmation éclatante, la probabilité de l'hypothèse peut aller jusqu'à ne laisser aucune place au doute dans tout esprit suffisamment éclairé. L'astronomie nous en fournit le plus magnifique exemple dans la théorie newtonienne de la gravitation, qui a permis de calculer avec une si minutieuse exactitude les mouvements des corps célestes ; qui a rendu compte jusqu'ici de toutes leurs irrégularités apparentes ; qui en a fait prévoir plusieurs avant que l'observation les eût démêlées, et qui a indiqué à l'observateur les régions du ciel où il devait chercher des astres inaperçus.

Cet accord soutenu n'emporte cependant pas une démonstration formelle, comme celles qui servent à établir les vérités géométriques. On ne réduirait pas à l'absurde le sophiste à qui il plairait de mettre un tel accord sur le compte du hasard. L'accord observé n'emporte qu'une probabilité, mais une probabilité comparable à celle de l'événement réputé physiquement certain, ou dont le contraire est réputé physiquement impossible, en prenant ces termes dans le sens qui a été expliqué plus haut ; et il serait contre la nature des choses qu'une loi physique pût être établie d'une autre manière.

Il n'y a pas de question de physique qui ne soit propre à nous fournir des exemples palpables de l'application des mêmes principes. Supposons qu'après avoir pris de l'air à la pression atmosphérique ordinaire, on soumette successivement la masse d'air enfermée dans un vase clos, à des pressions de deux, de trois, de quatre..., de dix atmosphères ; on trouvera que le volume de cette masse d'air est devenu successivement, la moitié, le tiers, le quart..., le dixième de ce qu'il était primitivement. C'est en cela que consiste une loi fort importante, dont la découverte est attribuée à Mariotte ou à Boyle, et que nous connaissons sous le nom de loi de Mariotte. A la rigueur, les dix expériences indiquées ne démontreront pas cette loi pour des pressions intermédiaires, par exemple pour la pression de deux atmosphères et demie. Le jugement que nous porterons en affirmant que cette loi subsiste pour toutes les valeurs de la pression d'une à dix atmosphères, comprend incomparablement plus qu'aucune expérience ne peut comprendre, puisqu'il porte sur une infinité de valeurs, tandis que le nombre des expériences, si grand qu'il soit, est nécessairement fini. Or, ce jugement d'induction est rationnellement fondé sur ce que, dans l'expérience telle qu'on vient de l'indiquer, le choix des points de repère (ou des valeurs de la pression pour lesquelles la vérification expérimentale a eu lieu) doit être considéré comme fait au hasard : car la raison n'aperçoit aucune liaison possible entre les causes qui, d'une part, font varier les valeurs d'une masse gazeuse selon les pressions, et les circonstances qui, d'autre part, ont déterminé l'intensité de la pesanteur à la surface de la terre et la masse de la couche atmosphérique, d'où résulte la valeur de la pression atmosphérique. Il faudrait donc, pour contester la légitimité de l'induction, admettre d'un côté que la loi qui lie les pressions aux volumes prend, pour certaines valeurs des pressions, une forme très-simple, et se complique sans raison apparente pour les volumes intermédiaires. Il faudrait en outre supposer que le hasard a fait tomber, plusieurs fois de suite, parmi un nombre infini de valeurs, précisément sur celles pour lesquelles la loi en question prend une forme constante et simple. C'est ce que la raison ne saurait admettre, et si l'on trouve que le nombre de dix expériences est insuffisant, qu'il faudrait les espacer plus irrégulièrement, il n'y aura qu'à changer les termes de l'exemple. On arrivera toujours à un cas où l'induction repose sur une probabilité telle que la raison ne conservera pas le moindre doute, en dépit de toute objection sophistique.

Supposons maintenant qu'il s'agisse d'étendre la loi de Mariotte au delà ou en deçà des limites de l'expérience, par exemple à des pressions de onze, douze atmosphères, ou (au rebours) à des pressions égales aux neuf dixièmes, aux huit dixièmes de la pression atmosphérique : ce sera encore une induction, et même une induction très-permise ; car il serait encore infiniment peu probable que le hasard eût arrêté l'expérience précisément aux points où la loi expérimentée cesse de régir le phénomène. Mais, dès qu'on se place à une distance finie des termes extrêmes de l'expérience, il n'est plus infiniment peu probable que la loi n'éprouve pas d'altération sensible, bien qu'il soit encore très-probable, quand la distance est petite, que la loi se soutiendrait, du moins avec une approximation très-grande. En général, la probabilité du maintien de la loi s'affaiblit, tandis que la distance aux termes extrêmes de l'expérience va en augmentant, sans qu'il soit possible d'assigner une liaison mathématique entre la variation de la distance et celle de la probabilité correspondante ; sans qu'on puisse évaluer numériquement cette probabilité qui dépendra, d'ailleurs, du degré de simplicité de la loi observée, et des autres données expérimentales ou théoriques qu'on possédera sur la nature du phénomène. Dans l'exemple particulier, il y a d'autant plus de motifs d'admettre la possibilité d'écarts notables en dehors des limites de l'expérience, que, même entre ces limites, la loi de Mariotte ne se vérifie pas en toute rigueur, d'après les observations les plus délicates et les plus récentes.

Nous ne prétendons pas avoir énuméré toutes les formes dont est susceptible le jugement par induction ; mais ces exemples suffisent, et, bien que nous les ayons conçus à dessein dans des termes qui ont la simplicité et aussi la sécheresse des définitions mathématiques, ils laissent assez comprendre comment il faudrait interpréter des jugements analogues, portés dans d'autres circonstances où il s'agit de toute autre chose que de mesurer des grandeurs ou d'assigner la loi suivant laquelle une grandeur dépend d'une autre. On peut voir par là combien est peu fondée cette assertion reproduite par tant de logiciens, que le jugement inductif repose sur la croyance à la stabilité des lois de la nature, et sur la maxime que les mêmes cau-

produisent toujours et partout les mêmes effets. D'abord, il ne faut pas confondre cette maxime avec le principe de la stabilité des lois de la nature. Si les mêmes causes, dans les mêmes circonstances, produisaient des effets différents, cette différence même serait un effet sans cause, ce qui répugne à la loi fondamentale de la raison; et les jugements portés en conséquence de cette loi fondamentale sont des jugements *a priori* qu'il ne faut point ranger parmi les jugements inductifs. Quant aux phénomènes physiques, il y en a qui sont régis par des lois indépendantes du temps, et d'autres qui se développent dans le temps, d'après des lois dans l'expression desquelles entre le temps. Ainsi, de ce qu'une pierre, abandonnée à elle-même, tombe actuellement à la surface de la terre, nous ne pourrions pas légitimement induire que cette pierre tombera de même et avec la même vitesse au bout d'un temps quelconque : car, si la vitesse de rotation de la terre allait en croissant avec le temps, il pourrait arriver une époque où l'intensité de la force centrifuge balancerait celle de la gravité, puis la surpasserait. A la vérité, nous savons, par la théorie et par l'expérience, que le mouvement de rotation de la terre ne comporte pas une telle accélération; mais il faut cette connaissance extrinsèque pour légitimer, en pareil cas, l'induction du fait observé au fait futur. Au contraire, de ce que la température de la surface de la terre est depuis longtemps compatible avec l'existence des êtres organisés, et même ne paraît pas avoir subi depuis les temps historiques de variation appréciable, nous aurions grand tort d'induire qu'elle a été et qu'elle sera toujours compatible avec les conditions de vie des animaux et des végétaux connus, ou même de végétaux et d'animaux quelconques. Le jugement par lequel nous croyons à la stabilité de certaines lois de la nature, ou par lequel nous affirmons que le temps n'entre pas dans la définition de ces lois, repose, ou sur une théorie du phénomène, comme dans le cas de la pesanteur pris pour exemple, ou sur une induction analogue à celle que présentent d'autres cas déjà cités; mais il ne faut pas dire inversement que l'induction provient d'une pareille croyance.

Dans tous les jugements que nous venons de passer en revue, l'esprit ne procède point par voie de démonstration, comme lorsqu'il s'agit d'établir un théorème de géométrie, ou de faire sortir, par un raisonnement en forme, la conclusion des prémisses. Mais, tandis que la certitude acquise par la voie de la démonstration logique est fixe et absolue, n'admettant pas de nuances ni de degrés, cet autre jugement de la raison, qui produit, sous de certaines conditions, une certitude ou une conviction inébranlable, dans d'autres cas ne mène qu'à des probabilités qui vont en s'affaiblissant par nuances indiscernables, et qui n'agissent pas de la même manière sur tous les esprits.

Cette probabilité subjective, variable, qui parfois exclut le doute et engendre une certitude *sui generis;* qui d'autres fois n'apparaît plus que comme une lueur vacillante, est ce que nous nommons la probabilité philosophique, parce qu'elle tient à l'exercice de cette faculté supérieure par laquelle nous nous rendons compte de l'ordre et de la raison des choses. Le sentiment confus de semblables probabilités existe chez tous les hommes raisonnables; il détermine alors ou justifie les croyances inébranlables qu'on appelle *de sens commun.* Lorsqu'il devient distinct, ou qu'il s'applique à des sujets délicats, il n'appartient qu'aux intelligences exercées, ou même il peut constituer un attribut du génie. Il ne s'applique pas seulement à la poursuite des lois de la nature physique et animée, mais à la recherche des rapports cachés qui relient le système des vérités abstraites et purement intelligibles. Le géomètre lui-même n'est, le plus souvent, guidé dans ses investigations que par des probabilités du genre de celles dont nous traitons ici, qui lui font pressentir la vérité cherchée avant qu'il ait réussi à lui donner par déduction l'évidence démonstrative, et à l'imposer sous cette forme à tous les esprits capables d'embrasser une série de raisonnements rigoureux.

La probabilité philosophique se rattache, comme la probabilité mathématique, à la notion du hasard et de l'indépendance des causes. Plus une loi nous paraît simple, mieux elle nous semble satisfaire à la condition de relier systématiquement des faits épars, d'introduire l'unité dans la diversité; plus nous sommes portés à admettre que cette loi est douée de réalité objective; qu'elle n'est pas simulée par l'effet d'un concours de causes qui, en agissant d'une manière indépendante sur chaque fait isolé, auraient donné lieu fortuitement à la coordination apparente. Mais, d'autre part, la probabilité philosophique diffère essentiellement de la probabilité mathématique, en ce qu'elle n'est pas réductible en nombres : non point à cause de l'imperfection actuelle de nos connaissances dans la science des nombres, mais en soi et par sa nature propre. Il n'y a lieu ni de nombrer les lois possibles, ni de les échelonner comme des grandeurs, par rapport à cette propriété de forme qui constitue leur degré de simplicité, et qui donne, dans des degrés divers, à la conception théorique des phénomènes, l'unité, la symétrie, l'élégance et la beauté.

La probabilité mathématique se prend en deux sens, ainsi que nous l'avons expliqué dans la première partie de cet article : objectivement, en tant que mesurant la possibilité physique des événements et leur fréquence relative; subjectivement, en tant que fournissant une certaine mesure de nos connaissances actuelles sur les causes et les circonstances de la production des événements; et cette seconde acception a incomparablement moins d'importance que l'autre. La probabilité philosophique repose, sans doute, sur une notion générale et généralement vraie de ce que les choses doivent être : mais, dans chaque application, elle doit changer avec l'état de nos connaissances, et par suite elle est nécessairement empreinte de subjectivité.

L'idée de l'unité, de la simplicité dans l'économie des lois naturelles est une conception de la raison, qui reste immuable dans le passage d'une théorie à une autre, soit que nos connaissances positives et empiriques s'étendent ou se restreignent; mais en même temps, nous comprenons que, réduits dans notre rôle d'observateurs à n'apercevoir que des fragments de l'ordre général, nous sommes grandement exposés à nous méprendre dans les applications partielles que nous faisons de cette idée régulatrice. Quand il ne reste que quelques vestiges d'un vaste édifice, l'architecte qui en tente la restauration peut aisément se méprendre sur les inductions qu'il en tire quant au plan général de l'édifice. Il fera passer un mur par un certain nombre de *témoins* dont l'alignement ne lui semblera pas pouvoir être raisonnablement mis sur le compte des rencontres fortuites; tandis que si d'autres vestiges viennent à être mis au jour, on se verra forcé de changer le plan de la restauration primitive, et l'on reconnaîtra que l'alignement observé est l'effet du hasard : non que les fragments subsistants n'aient toujours fait partie d'un

système et d'un plan régulier, mais en ce sens que les détails du plan n'avaient nullement été coordonnés en vue de l'alignement observé. Les fragments observés étaient comme les extrémités d'autant de chaînons qui se rattachent à un anneau commun, mais qui ne se relient pas immédiatement entre eux, et qui, dès lors, doivent être réputés indépendants les uns des autres dans tout ce qui n'est pas une suite nécessaire des liens qui les rattachent à l'anneau commun.

Consultez : Gouraud, *Histoire du calcul des probabilités*, Paris, 1848, in-8; — A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, 1851, 2 vol. in-8. A. C.

PROBLÈME (πρόβλημα, de προβάλλω, proposer, mettre en avant ou en question). On appelle ainsi non pas une simple question, mais une question obscure, sur laquelle on n'a que des données incomplètes, et dont l'examen peut conduire à des résultats opposés; ou, comme disent les logiciens, c'est une proposition qui peut être soutenue ou combattue par des raisons également plausibles, au moins tant qu'on n'est pas entré dans le fond des choses.

On peut diviser les problèmes, comme les sciences mêmes ou les diverses branches de connaissances auxquelles ils se rapportent, en problèmes physiques, métaphysiques, logiques, moraux, mathématiques, historiques, littéraires, etc. Aristote, dans son traité des *Topiques* (liv. I, ch. IX), se contente de les ramener sous trois chefs : les problèmes *pratiques*, ou plus particulièrement moraux; les problèmes de pure spéculation ou scientifiques; et ceux qui ne sont pour nous qu'un moyen d'arriver à quelque vérité supérieure, c'est-à-dire les problèmes *auxiliaires*. « En effet, dit-il, il y a certains problèmes qu'il est utile de résoudre, soit pour rechercher, soit pour faire telles ou telles choses : par exemple, si le plaisir est ou n'est pas un bien. Il en est d'autres qu'on se borne uniquement à savoir : par exemple si le monde est éternel ou ne l'est pas. Il en est d'autres qui ne se rapportent directement et en soi à aucune de ces choses, mais qui peuvent pourtant y contribuer : car il y a beaucoup de choses que nous désirons connaître, non pas pour elles-mêmes, mais seulement à cause d'autres choses.... »

Tous ces problèmes peuvent être examinés ou d'une manière sérieuse, dans le seul intérêt de la vérité, ou d'une manière superficielle, par amour de la discussion et pour exercer l'intelligence. Dans le premier cas, ils appartiennent aux différentes sciences que nous avons nommées, et dont ils subissent toutes les lois; dans le second, ils sont du ressort de la dialectique.

Dans tout problème *dialectique*, on considère le sujet et le prédicat. Sur le sujet, il n'y a pas de difficulté : car on discute sur ce qu'on veut; chacun choisit à son gré la matière de la discussion. Mais comment le sujet doit-il être qualifié? Quelle est la qualification qui lui convient ou ne lui convient pas? Voilà où s'élèvent les doutes et où la discussion elle-même commence.

Les prédicats sur lesquels portent toutes les discussions dialectiques sont au nombre de quatre : la définition, le genre, le propre, l'accident. Ainsi, par exemple, on demandera si l'homme est un animal raisonnable : problème de définition, problème relatif au genre; s'il a pour attribut distinctif la raison ou la sensibilité : problème relatif au propre; enfin, si tel homme en particulier est vivant ou mort, bon ou méchant : problème relatif à l'accident (voy. Aristote, *Topiques*, liv. I, ch. I-IX).

On reconnaît aussi différents problèmes particuliers qu'on désigne habituellement soit par le nom de celui qui les a proposés le premier, soit par un mot qui en détermine l'objet. Ainsi, le problème qui consiste à trouver le lieu d'une planète dans un temps donné a reçu le nom de Képler, parce que cet homme de génie l'a proposé le premier; on donne le nom de problème *déliaque* ou *de Délos* à celui de la duplication des cubes, parce que, dit-on, les habitants de Délos, affligés de la peste, ayant consulté l'oracle sur les moyens de faire cesser le fléau, l'oracle leur répondit qu'ils devaient élever à Apollon un autel double de celui qu'il avait. Nous citerons également le problème *plan*, le problème *linéaire*, le problème *solide*, le problème *des trois corps*, etc.

PROCLUS est né à Byzance en 412. On l'appelle quelquefois *Proclus Lycius*, à cause de la patrie de son père, qui était un Lycien de Xanthe; ou *Proclus Diadochus*, c'est-à-dire le Successeur, parce qu'il succéda à Syrianus dans la direction de l'école d'Athènes. Marinus nous a laissé une *Vie de Proclus*, dans laquelle, en véritable alexandrin, il n'épargne pas les merveilles. Proclus étudia d'abord en Lycie, chez un grammairien; puis il se rendit à Alexandrie, où il étudia la langue latine sous Orion et l'éloquence sous Léonas. De retour à Alexandrie, après un court voyage à Byzance, il entendit Olympiodore et le mathématicien Héron. C'est dans l'école d'Olympiodore qu'il apprit à fond la philosophie d'Aristote. Le désir de connaître Platon le conduisit de là dans l'école d'Athènes, où il eut pour maîtres Syrianus et le vieux Plutarque, qui, tout cassé par l'âge, se remit pour lui à enseigner. Proclus, à peine âgé de vingt ans, avait déjà embrassé la vie pythagoricienne; et comme Syrianus et Plutarque s'unissaient pour lui reprocher ses austérités : « Que mon corps me mène jusqu'où je veux aller, leur dit-il, et puis qu'il meure. »

Plutarque mourut deux ans après, laissant une fille, Asclépigénie, par laquelle Proclus fut initié dans la connaissance des oracles chaldéens et de la théurgie. Il vécut dès lors dans l'intimité de Syrianus, auquel il succéda au bout de quelques années dans la direction de l'école d'Athènes.

Dès ce moment, son histoire n'offre plus d'autre événement qu'un exil volontaire auquel il se condamna pour échapper à la malveillance de ses ennemis. Il passa une année en Asie, occupé de l'étude des anciens rites, et rentra dans Athènes, où il mourut en 485, sans s'être marié et sans avoir occupé aucun emploi, assez honteux, comme il paraît, de prolonger sa vie, en dépit d'une prédiction qu'il avait faite, au delà de soixante et dix ans.

Parmi les ouvrages de Proclus qui nous sont parvenus, les plus importants sont : les *Éléments de théologie*, la *Théologie selon Platon*, le *Commentaire* sur *le Timée*, et le *Commentaire* sur *le Parménide*.

Voici la triple base de la philosophie de Proclus : l'existence du parfait, éternelle, absolue; celle du monde, empruntée, éphémère; l'homme, entre ces deux pôles de toute pensée et de toute vie, entraîné vers la terre par les passions et les besoins du corps, ramené à Dieu par la philosophie, par la théurgie, par l'extase.

On ne peut ni nier ni démontrer l'existence de Dieu et celle du monde. Nous percevons le monde par nos sens, et nous voyons Dieu dans notre raison. Le monde ne peut exister sans Dieu : car, étant imparfait, il a besoin d'un auteur et d'une cause finale. Dieu n'a pas besoin du monde pour être, mais il en a besoin pour être déterminé, actif, intelligible. Le monde est nécessaire non pas à l'existence de Dieu, mais à sa splendeur.

Qu'est-ce que Dieu? Nous pouvons arriver à lui

de deux manières : par un effort énergique de la pensée repliée sur elle-même, ou par la contemplation du monde. Si nous interrogeons la pensée spéculative, Dieu est pour elle l'unité absolue; mais si nous le cherchons dans le monde, nous l'y trouvons comme cause et comme fin, et par conséquent, il est esprit. Un esprit ne peut exister que dans une âme. Il y a donc en Dieu trois hypostases : l'un, l'esprit et l'âme.

L'un n'est pas cause : car s'il l'était, il serait mobile et actif. Il n'est pas l'intelligence : car l'intelligence la plus parfaite, qui est la pensée parfaite, se comprenant parfaitement elle-même comme objet parfait de la pensée, pensante et pensée tout à la fois, est double dans sa forme, quoique unique dans son essence. N'étant pas l'intelligence, il ne peut être l'intelligible, puisque la première intelligence est nécessairement le premier intelligible, selon la profonde formule d'Aristote : « La pensée est la pensée de la pensée. » S'il n'est pas intelligible, il n'a pas d'essence; il n'est pas l'être. Supérieur au mouvement, à la cause, à la pensée, à l'intelligence, à l'être : tel est l'un, incompréhensible, ineffable, dépouillé de tout, parce qu'aucune des conceptions humaines ne peut lui être appliquée ; mais source de tout, parce que sans lui la cause éternelle elle-même ne serait pas. Au-dessous de l'un, est l'esprit, qui est l'intelligence, l'intelligible, l'être; au-dessous de l'esprit est l'âme, qui est l'intelligence discursive, la vie et la cause. De ces trois hypostases de Dieu, la première est l'unité, la seconde possède l'unité, la troisième participe de l'unité.

Si la théologie de Proclus se bornait à ces données, elle ne différerait pas sensiblement de celle de Plotin. Cependant elle en diffère, et surtout en ce point que, pénétré de la nécessité d'exclure de l'unité tout ce qui implique mouvement et division, Plotin ne consent qu'à regret à placer en Dieu la faculté créatrice, et ne la place que dans la troisième hypostase; tandis que Proclus, comprenant mieux la nature de la dialectique, fait l'unité ineffable sans la faire vide, et reconnaît que, si elle n'est pas cause aux conditions sous lesquelles notre esprit conçoit la cause, elle n'en est pas moins, de toute nécessité, pour la seconde et pour la troisième hypostase, ce que ces hypostases sont à leur tour pour le monde. Ainsi s'efface la dernière trace d'éléatisme dans l'école d'Alexandrie. Quand Malebranche a dit plus tard que Dieu a bien voulu prendre la condition basse et humiliante de créateur, il a été plus près de Plotin que de Proclus.

De cette conception nouvelle sur la nature de la cause première, il résulte que Proclus donne quelquefois à l'un le nom de père; et qu'il attribue, comme Platon, à l'intelligence divine la qualité d'organisateur du monde, que Plotin ne plaçait que dans la troisième hypostase.

Voilà donc une différence établie entre la qualité de père du monde et celle d'organisateur du monde. Le père est principalement la source de l'être, et l'organisateur est la source de l'être et de l'harmonie, la providence. Mais il ne faut pas oublier que la production et l'organisation du monde, quoique rapportées à deux hypostases différentes, dépendent du même dieu et de la même action divine. C'est le dieu un et triple de l'école d'Alexandrie, à la fois simple et divisé, unique comme dieu, multiple dans ses hypostases. Ces divisions mêmes se multiplient encore dans Proclus; et si son dieu est d'abord une trinité, comme celui de Plotin, chaque terme de cette trinité donne lieu à une nouvelle analyse et la trinité devient ainsi *ennéade*.

Ces analyses, poussées à l'excès, donnent à tout système alexandrin l'apparence d'un ensemble de conceptions dialectiques, n'aboutissant pas à des réalités distinctes. Dans Proclus, surtout, l'analyse est poussée si loin, qu'il semble impossible d'y saisir des monades. Il faut pourtant, même par fidélité, s'arrêter aux divisions les plus importantes et, au fond, les plus persistantes. Il est très-vrai que, sous la dialectique de Proclus, chaque hypostase de la trinité se divise en trinités nouvelles; mais il est vrai surtout qu'après avoir parcouru cette ennéade, en la modifiant plusieurs fois dans le cours de ses écrits, Proclus revient sans cesse à la trinité de Plotin, et y adhère fermement, comme à la forme la plus incontestable et la plus saisissante de la nature divine.

De même que Proclus place dans l'esprit l'attribution ou la fonction d'organisateur, il y place l'être en soi, ou l'animal en soi, ou l'éternel paradigme, c'est-à-dire l'ensemble des idées contenues, sous forme de système, dans une seule idée, qui est la nature même de l'esprit, considéré, non comme intelligent, mais comme intelligible. Et de même que le père, existant dans l'unité sous une forme ineffable, précède l'organisateur qui n'est, dans la seconde hypostase, que la paternité arrivée à une forme déterminée et intelligible; le paradigme n'est aussi que la première apparition, dans l'ordre de l'intelligible, de l'idée intelligible, ineffable, enfermée dans l'un. Fénelon n'a pas dit autre chose, lorsque, avec moins de subtilité dans les termes, il a avancé que la nature corporelle elle-même était comprise d'une façon incompréhensible, dans la nature du créateur, quoique le créateur fût nécessairement un et immatériel.

De ce que l'intelligibilité du paradigme et de la cause commence seulement à la seconde hypostase, il suit que les spéculations sur l'origine du monde ne peuvent ni ne doivent remonter au delà. Ce n'est donc pas le père qu'on étudie, c'est l'organisateur; et, dans l'ordre des idées, ce n'est pas l'un ineffable, antérieur et supérieur à l'être, c'est le premier intelligible, ou le paradigme.

La première spéculation sur l'organisateur a pour but de déterminer si l'intelligence organise ou produit toujours. Il est clair qu'elle organise toujours, puisque le monde organisé n'a ni commencement ni fin.

On doit se demander ensuite si son action sur le monde est nécessaire ou volontaire. Dans la pensée de Plotin, pour lequel les négations de la dialectique avaient une valeur absolue, Dieu ne pouvant penser au monde, ni l'aimer sans déchoir, agissait sur lui sans le savoir. Son action était donc nécessaire ; mais Proclus ayant, comme nous l'avons montré, mieux saisi la nature de la dialectique, son dieu en se pensant lui-même, se pense tel qu'il est, c'est-à-dire comme cause, et cette cause qu'il pense, il la pense aussi telle qu'elle est, c'est-à-dire actuelle et actuellement déterminée par la totalité de ses effets. Dieu peut donc, sans sortir de lui, connaître le monde; il peut, il doit connaître et aimer le monde, sans cesser de se connaître ou de s'aimer uniquement. Donc, l'action de Dieu sur le monde est intelligente et volontaire.

Seulement, dans la peur de paraître considérer la production du monde comme contingente, s'il est produit volontairement, il arrive à Proclus de démontrer que l'origine du monde doit être attribuée à la nature de Dieu et non à la volonté de Dieu. Cette contradiction ne peut être expliquée que par l'ambiguïté du mot *volonté*;

qui, dans l'homme, implique contingence. Nous croyons, comme Proclus, que Dieu est libre; et nous croyons en même temps que la liberté de Dieu ne peut faillir.

Proclus, qui représente particulièrement dans l'école d'Alexandrie le mysticisme arrivé à la complète intelligence de lui-même, ne pouvait manquer d'exceller dans la psychologie. Il en démontre l'importance en prouvant qu'il est insensé d'étudier le corps, qui n'est que le vêtement, et de négliger l'âme, la personne même. Si nous voulons connaître notre destinée, commençons par déterminer notre nature, nos facultés, nos relations, nos aspirations. L'homme est un tout : car il se connaît et se réfléchit. Partie intégrante et capitale du système du monde, il est aussi dans le monde un système à part, un microcosme. Nous pouvons tour à tour chercher la vérité dans le grand ou dans le petit monde, car pour l'un et pour l'autre il n'y a qu'un modèle.

La psychologie de Proclus a pour point de départ cette définition, empruntée à Platon et à Plotin : « L'homme est une âme qui se sert d'un corps. » On trouve déjà dans cette formule, avec la distinction de l'âme et du corps, l'activité de l'âme et la subordination de la matière.

Proclus démontre avec évidence le dogme de la distinction de l'âme et du corps. Bien loin d'avoir besoin du commerce du corps, pour atteindre la perfection dont elle est capable, l'âme le traîne après soi comme un obstacle et un ennemi, jusqu'à ce qu'elle l'ait usé, fatigué, dompté, réduit au néant, et que, par la mort et la destruction du corps, elle ait en quelque sorte reconquis et renouvelé sa propre vie.

Cependant, si le corps est l'ennemi de l'âme, et s'il lui est un obstacle, il n'en résulte pas que l'âme puisse absolument se passer du corps ou d'un corps. De même que l'esprit ne peut être que dans une âme, une âme ne peut être que dans un corps. Après la vie, dégagés de ce corps grossier, nous avons un corps incorruptible, impalpable, à la fois nécessaire et nuisible à l'âme, mais supérieur aux besoins, aux misères et à la caducité du corps physique.

L'âme est simple physiquement; métaphysiquement, elle est, comme tout être à l'exception de l'un, une forme dans une matière, et cette forme est elle-même métaphysiquement conçue comme impliquant trois éléments, savoir : l'essence, le même et le divers. L'essence est l'être même, la réalité hypostatique, communiquée à chaque forme par l'hypostase supérieure, qui en est la cause efficiente, en vertu du principe des émanations. Le même est l'unité, l'identité possédée par cette réalité hypostatique; elle est ce qui facilite l'opération par laquelle l'esprit rapporte cette réalité au genre; le divers n'est pas le multiple indéfini, puisqu'alors il se confondrait avec la matière; il est le multiple défini, la différence spécifique. Le même et le divers sont les éléments logiques de l'essence, qui est une réalité métaphysique, et cette réalité métaphysique est rendue physique par son union avec la matière.

Cette métaphysique est bien subtile, et l'on doit reconnaître que le fond qu'elle enveloppe sous ces formules prétentieuses est à peu près de nulle valeur. Proclus est plus heureux et plus clair dans la partie de sa psychologie qui traite des facultés de l'âme.

Il les range d'abord sous deux classes : les facultés vitales ou motrices, et les facultés intellectuelles.

Les facultés motrices représentent à peu près l'âme végétative. Ce sont elles qui animent notre corps, même lorsque l'esprit est absent, absorbé par l'extase.

Les facultés intellectuelles comprennent la raison, la conscience et la volonté. Mais ces trois facultés elles-mêmes enveloppent toute une hiérarchie de facultés secondaires.

Ainsi, au dernier rang de la conscience est la sensation qui engendre le désir et l'amour sensible, et qu'accompagne l'imagination ou fantaisie. L'opinion s'élève plus haut, et nous conduit au raisonnement et à la science, qui déjà appartiennent à la raison et supposent l'intervention de la volonté. Enfin, le terme de nos efforts intellectuels est la réminiscence, qui est la raison elle-même sous la forme la plus pure.

Ici commence, au-dessus de la raison et de la science, le monde du mysticisme : l'amour pur, la pensée pure, l'extase, l'unification.

L'objet propre de l'extase, c'est la conception de l'un. La science peut atteindre la troisième hypostase divine, elle peut prouver la providence; mais nous atteignons l'un par l'extase seule. C'est qu'en effet l'un étant supérieur à l'être, ne peut être ni exprimé, ni défini, ni connu. L'appréhension de l'un par l'extase semble négative, tandis qu'elle est, au contraire, le plus positif des actes; de même que l'un semble nu et dépouillé lorsqu'il commence à rayonner au delà de la dialectique, quoique en réalité il soit le père, et, par conséquent, l'être dans sa plénitude. Les lois de la raison expirent donc nécessairement dans l'extase, parce que les lois de l'être expirent dans l'objet de l'extase; et comme les lois mêmes par lesquelles nous nous rattachons à notre genre disparaissent, les phénomènes qui caractérisent nos individus ne peuvent subsister. De là l'expiration passagère de la personne en même temps que de la raison dans l'union extatique de l'âme avec Dieu.

La théorie de l'activité, de la liberté et de la volonté, est admirable dans Proclus, si l'on s'en tient à la surface. Il pose l'activité comme la loi de tout notre développement : elle est double, fatale et instinctive pour toutes les fonctions essentiellement vitales qu'accomplissent notre corps et notre esprit, maîtresse d'elle-même, et, par conséquent, volontaire et libre pour les actions humaines, c'est-à-dire pour toutes celles qui nous servent à atteindre non la destinée commune de l'humanité comme genre, mais notre destinée particulière comme individus. Ainsi tout à la fois nous sommes menés et nous nous menons. Notre corps croît, respire et vit, notre âme souffre, pense, agit en vertu de lois générales, et par une force qui est en nous, sans dépendre de nous dans son essence; mais, de plus, nous usons de cette force, nous la détournons d'un objet, nous l'appliquons à un autre, nous en augmentons ou nous en diminuons l'énergie, nous en coordonnons les résultats, nous en combinons les efforts dans un plan régulier, en vertu de déterminations autonomes qui constituent notre liberté et notre personnalité. Proclus démontre par la conscience et par le plan de l'univers que cette liberté existe; il prouve qu'elle est nécessaire pour fonder le mérite et le démérite, et que, par conséquent, elle est un des titres de la grandeur humaine. Rien de mieux jusque-là, et toute cette doctrine est d'un platonicien.

Mais puisque la personnalité expire dans l'extase, il faut bien que la liberté expire avec elle; et puisque l'extase est l'idéal, il faut bien que la liberté ne soit bonne que relativement, et qu'il y ait trois conditions pour l'humanité : la nécessité de la nature et de l'instinct, qui est au dernier rang; la liberté de la personne humaine,

qui est déjà plus parfaite; et ensuite une autre nécessité, conséquence de l'identification de l'âme avec Dieu et du néant des passions. Tant que nous sommes dans le multiple, et par conséquent sujets à faillir, et agités alternativement par la concupiscence et par l'amour pur, la liberté vaut mieux que la nécessité; mais lorsque, par l'habitude de la vertu, par la prière et par la purification, nous nous sommes élevés à l'extase et à l'unité, ni la possibilité de faillir, ni celle de choisir ne subsistent, et il n'y a plus de place pour la liberté. Elle nous manque au degré inférieur par l'incapacité de choisir, et au degré supérieur par l'incapacité de faillir. Ici elle est un bien, là un mal. La liberté a le même sort que la raison et la science. Elle n'est ni niée, ni condamnée; elle est subordonnée. Les alexandrins sont fidèles au caractère général de leur mysticisme dans la morale comme dans la spéculation métaphysique.

Dans les jugements exprimés sur la doctrine morale de Proclus, on doit distinguer avec soin le fait, qui est vrai, et l'appréciation du fait, qui est erronée. L'extase commence par gêner la liberté, et poussée au plus haut degré de l'exaltation, elle la suspend; de même, dans l'ordre intellectuel, elle trouble l'usage de la raison, et engendre une sorte de folie : folie lumineuse, mais dont l'incurable malheur est de ne pas être maîtresse d'elle-même. L'erreur de Proclus est de regarder comme un état de perfection supérieure cette exaltation extatique, qui nous arrache à la raison et à la liberté. L'homme peut et doit se perfectionner, dans sa condition humaine d'être raisonnable et libre; mais il ne saurait en sortir, et s'il en sortait, ce serait pour déchoir.

L'habitude de la vertu, qui rend facile l'amour du bien, impossible l'amour du mal, la délibération inutile, le sacrifice aisé et naturel, quoique différente essentiellement de l'extase, constitue un état de perfection morale supérieur à la vertu difficile, qui n'est que le résultat d'une lutte victorieuse. L'erreur de tous les mystiques a été de se tromper sur l'origine de cette habitude d'aimer le bien et de le vouloir. Ils ont attribué à la méditation et à la prière ce qui est surtout le résultat de la volonté et de la pratique. Ils ne se sont pas moins trompés sur le caractère de cet état de perfection humaine relative. L'effort étant le signe ordinaire de la volonté, ils ont cru que la volonté périssait au moment de son triomphe, c'est-à-dire quand, en supprimant la résistance, elle a du même coup supprimé l'effort; et la volonté étant la forme la plus complète, et en quelque sorte la plus développée, ou, si l'on veut, la moins enveloppée de l'acte libre, ils ont cru que, là où il n'y avait ni choix, ni délibération, ni par conséquent volonté, il n'y avait pas liberté.

Les conséquences morales sont évidentes. Le mysticisme, en subordonnant la raison, met au-dessus d'elle, non pas Dieu, comme il le croit, mais le sentiment individuel sans aucune règle; et en préférant la nécessité extatique à la liberté, il va à l'inaction.

En théodicée, les conséquences ne sont pas moins fatales. Proclus démontre la liberté de Dieu et la providence avec force; mais il place l'une et l'autre dans la seconde hypostase. Dans l'unité, où il n'y a qu'un amour et qu'un concept, si même on peut employer ces mots sans contradiction, il n'y a ni choix, ni volonté, ni liberté; et l'un n'en est que plus parfait. De telle sorte que la providence existe, mais comme une supériorité relative et en quelque sorte idéale sur le reste des hypostases; car le père, qui est l'un, est étranger à la volonté et à la liberté. Ainsi le panthéisme subsiste, parce qu'après avoir vu la grandeur de la providence, Proclus n'a pas compris qu'il n'y avait rien au-dessus.

Parmi les ouvrages de Proclus qui nous sont parvenus, quelques-uns (*de Providentia et de fato et eo quod in nobis*) ne nous ont été conservés que dans une traduction latine du moyen âge, par Guillaume de Morbeck, archevêque de Corinthe.

M. Cousin a donné deux éditions des œuvres de Proclus : *Procli, philosophi platonici, opera*, Paris, 1819-1827, 6 vol. in-8; — *Procli opera omnia*, Paris, 1864, in-4.

Marini vita Procli, gr. et lat., éd. J.-A. Fabricius, Hambourg, 1700, in-4; éd. Boissonade, Leipzig, 1814, in-8; — Lévesque de Burigny, *Vie de Proclus*, dans les Mémoires de l'Acad. des inscr., t. XXI.

Consultez : Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris, 1840, in-8; — J. Simon, *du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, Paris, 1839, in-8; *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. III; — V. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne* et *Histoire générale de la philosophie*. J. S.

PRODICUS DE CÉOS florissait à la fin du ve siècle avant notre ère. Formé à l'école de Protagoras, admiré de ses concitoyens que charmait sa vive éloquence, il reçut d'eux l'honorable mission d'aller à Athènes défendre leurs intérêts. Prodicus vit là surtout une occasion de fortune. Il parla en public, éblouit la jeunesse athénienne, exigea bientôt de ses auditeurs un salaire, et fit de l'enseignement une industrie et un métier. Il avait par toute la Grèce des courtiers chargés de lui amener les enfants des familles riches, et il n'en spéculait pas moins sur ceux des familles pauvres. Ses leçons étaient à la portée de toutes les fortunes, comme certaines denrées des marchands sans conscience. Il en faisait de toute qualité, et par conséquent de tout prix, sur un même sujet : pour les pauvres, des leçons à une drachme; pour les riches, à cinquante drachmes par tête. Dans Platon, Socrate dit plaisamment qu'il pourrait peut-être expliquer la nature des noms s'il avait entendu les leçons de Prodicus à cinquante drachmes par tête, mais qu'il n'en peut rien dire, n'ayant reçu que la leçon à une drachme. Cet homme, âpre au gain, qui dépensait en plaisirs les sommes immenses qu'il gagnait sans beaucoup de peine, déclamait pourtant fort bien sur la vertu. Toute l'antiquité cite de lui le bel apologue d'Hercule adolescent qui, sollicité par deux divinités contraires, la Vertu et la Volupté, se donne à la première et parvient ainsi à l'immortalité.

Se piquant de parler sur toutes sortes de matière et sans préparation, Prodicus avait été conduit à une classification des lieux communs si célèbres dans les écoles des rhéteurs. Esprit subtil, il s'était étudié à distinguer les nuances dans la signification des mots : de là le traité *des Synonymes* et celui *de la Rhétorique*. Il ne nous en reste absolument rien.

Prodicus enseigna que les dieux étaient un produit de notre reconnaissance, qui divinisait les objets qui nous sont utiles. C'était en réalité les nier. Déjà Aristophane avait, dans *les Nuées* et dans *les Oiseaux*, jeté le ridicule sur Prodicus et sur ses doctrines. Traduit en justice et convaincu d'athéisme, il fut condamné, comme Socrate, à boire la ciguë. Déjà l'opinion publique les avait confondus pendant leur vie. La multitude disait : « Plus sage que Prodicus. » La différence ne commence que pour la postérité.

Les principaux auteurs à consulter sont les

dialogues de Platon, particulièrement *le Ménon*, *le Cratyle* et *le Grand Hippias*; — Xénophon, *Mémorables*, liv. II; — Philostrate, *Vies des sophistes*; — Cougny, *de Prodico Ceio, Socratis magistro*, Paris, 1857, in-8. D. H.

PROGRÈS (de *pro*, en avant, et *gressus*, marche, marche en avant). Employé d'abord dans le langage ordinaire, tantôt au propre et tantôt au figuré, avec une signification générale et commune, ce mot, dans la langue philosophique du XIXe siècle, est devenu comme un nom propre par lequel on désigne la marche de la société, du genre humain pris en masse, vers un degré de plus en plus élevé de perfection et de bonheur, vers un développement de plus en plus complet de toutes ses facultés, vers une amélioration indéfinie de ses œuvres. Entendu dans ce sens, le progrès suppose nécessairement la perfectibilité : car il n'est que cette faculté même mise en action, ou traduite en faits dans l'histoire. S'il est vrai que l'humanité passe du mal au bien, de l'ignorance à la science, de la barbarie à la civilisation, c'est parce qu'elle est capable de ce mouvement, ou que la nature l'a rendue perfectible. Mais, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, ce n'est pas autrement que par les effets qu'on découvre les causes, ou par les actes qu'on peut constater la puissance. Nous aurons donc prouvé la perfectibilité humaine, si nous réussissons à démontrer le progrès, et toutes les observations que nous pourrons faire sur celui-ci s'appliqueront aussi à celle-là.

1° Le progrès, tel que nous venons de le définir d'après l'usage même du mot; le progrès, considéré comme une loi générale de notre espèce, comme un fait essentiel de la nature humaine, est une idée complétement moderne, à laquelle, ainsi que nous le verrons bientôt, on peut assigner avec précision une date et un lieu de naissance. En effet, plus on remonte dans l'antiquité, plus on voit dominer dans les esprits une idée diamétralement opposée, celle de la corruption, de la décadence du genre humain et de l'univers tout entier, troublé par ses désordres et entraîné dans sa ruine. Philosophes, poëtes, législateurs religieux, tous tiennent à peu près le même langage; tous font entendre les mêmes plaintes sur la déchéance de l'homme et sur l'accroissement de ses vices, de ses crimes, de ses misères; « plaintes aussi anciennes que l'histoire, dit Kant, et même que la poésie, qui a précédé l'histoire; aussi ancienne que le plus ancien de tous les poëmes. » A écouter les échos de ces temps, rien ne manquait à notre espèce, sortant des mains de la Divinité; mais, depuis le jour où elle a été livrée à elle-même, elle n'a pas cessé de dégénérer et de communiquer son mal à toute la nature.

C'est la tradition de l'âge d'or, accompagnée de son corollaire inséparable, le dogme de la chute, et que l'on trouve, sous une forme ou sous une autre, dans les croyances religieuses et les idées poétiques de tous les peuples de l'antiquité. Il y en a qui, allant encore plus loin, ont regardé la naissance même de l'homme, son apparition sur la terre, son union avec le corps, comme une déchéance, et ont placé dans le ciel, au milieu d'un monde incorruptible, l'âge de son innocence et de son bonheur. C'est à ce point de vue surtout que l'homme peut être appelé « un ange tombé qui se souvient du ciel ». Cette idée a traversé successivement l'Inde, la Perse, la Judée, la Grèce, l'école gnostique, les différentes écoles d'Alexandrie; on la reconnaît également dans le dogme oriental de l'émanation et dans la doctrine platonicienne de la réminiscence.

Cependant, lorsqu'on pénètre plus au fond de ces traditions, les unes philosophiques, les autres religieuses, on ne les trouve pas aussi éloignées qu'on le pensait d'abord des idées de progrès et de perfectibilité. A quelle condition, en effet, l'homme est-il perfectible? A quelle condition peut-il avoir et la faculté et le désir d'avancer? A la condition de savoir vers quel but doit tendre sa marche, et d'avoir sous les yeux un idéal avec lequel il puisse se comparer, qui lui apprenne ce qu'il a déjà fait et ce qui lui reste encore à faire. Cet idéal, les anciens l'ont placé dans le passé, tandis que les modernes le placent dans l'avenir. Il n'est personne qui n'ait entendu citer ces paroles d'un réformateur célèbre : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous. » Nous ajouterons que telle est la loi de l'esprit humain : la plupart de idées fondamentales de notre raison, surtout celles qui appartiennent à la morale et à la métaphysique, avant d'être conçues en elles-mêmes, sous leur forme abstraite, se présentent à notre imagination sous des traits plus palpables, comme des êtres vivants, ou des faits déjà accomplis. Quant aux résultats, il ne faut pas se faire illusion, ils restent à peu près les mêmes, soit que le modèle accompli dont nous cherchons à approcher se présente au début ou au terme de notre carrière. C'est ce modèle lui-même qu'il faut considérer, non la place qu'il occupe aux deux extrémités du temps. Aussi est-il facile de se convaincre que les législateurs, les philosophes, les moralistes de l'antiquité, et quelquefois ceux des temps modernes, quand ils évoquent devant leurs contemporains le souvenir des aïeux, quand ils proposent pour exemples la piété, la vertu, la sagesse des anciens temps, *sapientia majorum*, ouvrent presque toujours une voie nouvelle et, sous prétexte de retourner au passé, s'avancent hardiment vers l'avenir. C'est un trait qui est commun à presque tous les réformateurs de cette époque, réformateurs de la religion, de la société ou de la science, de se donner pour des auteurs de restaurations. Il y a aussi des réformateurs anciens, surtout en politique et en philosophie, qui, dédaignant ce masque, ont annoncé hardiment leurs desseins. Au reste, comment l'esprit humain aurait-il pu atteindre dans l'antiquité à cette haute civilisation que nous ne cessons d'admirer, si, malgré toutes les traditions qui le rappelaient sur ses pas, il n'avait obéi au désir de marcher en avant, et de se surpasser lui-même.

La foi dans l'avenir, c'est-à-dire dans le progrès, et, par conséquent, dans sa propre perfectibilité, n'a donc jamais manqué au genre humain; mais il s'est écoulé bien du temps avant qu'elle passât de l'instinct dans l'intelligence, et qu'elle cessât d'être un obscur sentiment pour devenir une idée, un principe philosophique, et nous oserions presque dire une notion du sens commun. Cette idée, nous chercherons vainement à la reconnaître avant le XVIIe siècle. C'est Bacon qui l'exprime pour la première foi dans le titre même d'un de ses principaux écrits : *Of the proficience and advancement of learning divine and human*, c'est-à-dire : *Du progrès et de l'avancement des sciences divines et humaines*. L'ouvrage est parfaitement digne du titre : car il a pour but, après avoir dressé l'inventaire de nos connaissances actuelles, de montrer qu'elles n'atteignent pas à la hauteur de leur objet ou à la majesté de la nature; que l'esprit humain, faute d'avoir suivi la bonne route, se trouve seulement au début de sa carrière et à l'entrée du royaume qu'il est appelé à conquérir par l'industrie et par la science. Descartes, dans son

Discours de la Méthode (6e partie, § 2), professe la même opinion au moins quant aux sciences naturelles, et des applications qu'on en peut tirer pour le perfectionnement des arts. Parlant des découvertes qu'il a faites en physique, « elles m'ont fait voir, dit-il, qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » Il espère surtout dans l'avenir de la médecine, et l'on s'étonne beaucoup moins du rêve de Condorcet sur l'immortalité physique de l'homme, lorsqu'on a lu cette phrase : « Qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. » Mais le principe du progrès n'a pas eu au XVIIe siècle d'interprète plus éloquent et plus hardi que Pascal. Chacun se rappelle cette admirable pensée, primitivement contenue dans la préface du *Traité du vide*, que « non-seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier; de sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. D'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans les philosophes : car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés? etc. » Quoique beaucoup moins célèbres, parce que l'éclat du langage et de la gloire de Pascal a tout effacé, ces lignes de Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. II, 2e partie, ch. v) ne sont pas non plus indignes d'être citées : « En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité. Mais, en matière de philosophie, on doit, au contraire, aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la chercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infaillibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut, au contraire, que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque, dans le même temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme on l'a dit; et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres. »

Toutefois, il faut bien le remarquer, chez tous ces philosophes, il n'est question que de perfectibilité intellectuelle ou du progrès considéré dans la philosophie et dans les sciences; on le conçoit bien [illegible].

en donnant à leur principe l'extension qu'il reçut dans les deux siècles suivants. Déjà Leibniz, placé en quelque façon sur la limite du XVIIe et du XVIIIe siècle, n'entend plus le progrès à la manière de ses devanciers; il en fait un simple corollaire de sa fameuse *loi de continuité*, c'est-à-dire un principe métaphysique qui embrasse tous les êtres et l'univers lui-même, considéré dans son ensemble. On sait, en effet, que pour l'auteur de *la Théodicée* et de *la Monadologie* l'univers se compose de monades, c'est-à-dire de substances simples et incorruptibles, véritables atomes spirituels ou *points métaphysiques*, dont l'activité est l'essence, et qui, créés tous ensemble avec des qualités diverses et un même désir de les étendre, ne peuvent sous les apparences de la génération et de la mort, que se développer et se perfectionner indéfiniment. Les âmes raisonnables ou humaines, quoique douées de qualités supérieures, telles que la conscience et la liberté; quoique formant dans l'universalité des êtres un ordre à part, que Leibniz appelle *la cité de Dieu*, les âmes humaines sont soumises à la même loi : elles n'ont pas toujours été ni ne resteront pas toujours ce qu'elles sont aujourd'hui. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience, elles ont passé à l'état d'âmes sensitives, puis se sont élevées à la dignité d'âmes raisonnables; et rien n'empêche que, sans dépouiller leur nature morale, qui, une fois conquise, ne peut plus se perdre, elles ne soient réservées à de nouveaux développements. « Il se peut, dit Leibniz (*Essais de théodicée*, § 341), qu'avec le temps, le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » C'est sur ce principe de transformations appliqué au monde physique comme au monde moral, et impliquant dans l'un et l'autre la préexistence des êtres, que Charles Bonnet a édifié plus tard son système de palingénésie; mais ce n'est pas de ce point de vue, c'est dans le cercle exclusif de l'humanité et de tous les faits qui y sont compris, sciences, croyances, industrie, mœurs, civilisation, bien-être, que le progrès a été compris, au XVIIIe siècle, par la généralité des esprits. Alors, ce n'est plus simplement une idée philosophique; c'est presque une religion. Aussi, ne faut-il pas nous demander de produire des autorités, car il faudrait citer presque tous les grands noms de cette époque : Fontenelle, Turgot, Condorcet, en France; Lessing, Kant, Schiller, en Allemagne; Price et Priestley en Angleterre.

Cependant, parmi tous ces écrivains, il y en a deux, Lessing et Condorcet, dans lesquels semble se réunir d'une manière plus complète et plus vive la foi du XVIIIe siècle dans la perfectibilité humaine. Lessing, dans son petit livre *de l'Éducation du genre humain*, s'est fait l'apôtre populaire du progrès religieux ou spirituel, et Condorcet du progrès matériel et social. En effet, voici la pensée du philosophe allemand fidèlement résumée par Mme de Staël, dans son ouvrage *de l'Allemagne* (4e partie, [illegible]) : [illegible] *Éducation du genre humain*, que les révélations religieuses ont toujours été proportionnées aux lumières qui existaient à l'époque où ces révélations ont paru. L'Ancien Testament, l'Évangile, et, sous plusieurs rapports, la réformation, étaient, selon leur temps, parfaitement en harmonie avec le progrès des esprits; et peut-être, suivant lui, sommes-nous à la veille d'un développement du christianisme qui rassemblera dans un même foyer tous les rayons épars, et qui nous fera trouver dans la religion plus que

la morale, plus que le bonheur, plus que la philosophie, plus que le sentiment même, puisque chacun de ces biens sera multiplié par sa réunion avec les autres. » Au fond, la doctrine de Lessing est la même que celle qu'Amaury de Chartres, David de Dinan et l'abbé Joachim enseignaient au XIIIe siècle. Selon ces docteurs du moyen âge, de même que la loi de l'Évangile a succédé à l'ancienne loi, et le règne de Dieu le Fils à celui de Dieu le Père; de même, l'Évangile de Jésus-Christ doit être détrôné à son tour par l'*Evangile éternel*, le culte du Fils ou du Verbe, par celui de l'Esprit ou de l'amour. Quant à Condorcet, son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* nous fait espérer pour l'avenir, non-seulement que l'humanité sera plus heureuse, plus éclairée, plus libre, plus unie, mais que les bornes mêmes de la vie humaine pourront reculer indéfiniment.

L'idée du progrès, transmise comme un héritage du XVIIIe au XIXe siècle, n'a jamais compté de plus nombreux, de plus illustres ni de plus ardents défenseurs que pendant ces cinquante dernières années : en Allemagne, Fichte, Schelling, Hegel; en France, une foule d'historiens, de publicistes, d'hommes d'État, de littérateurs, de philosophes, dont la plupart vivent encore, et dont les autres sont trop près de nous pour avoir besoin d'être cités. Déjà cette idée n'appartient plus exclusivement à la philosophie et à la science; elle est devenue une conviction ou une sorte de foi populaire, entretenue et fortifiée chaque jour par les mille organes de la presse, propagée par tous les canaux de la vie publique. Mais, à cause de cela même, peut-être, nous sommes obligés d'ajouter qu'à aucune époque elle n'encouragea plus d'erreurs, ne servit de prétexte à de plus chimériques doctrines, à de plus périlleuses tentatives, et n'eut plus besoin d'être réglée et définie. Il faut donc qu'après avoir parlé seulement de l'idée du progrès et des développements successifs qu'elle a reçus, nous considérions le progrès en lui-même, comme un fait général ou une loi de l'espèce humaine, en déterminant autant que possible ses limites et sa sphère.

2° Nier le progrès d'une manière générale, absolue, est aussi impossible que de nier l'histoire : car, comment faire un pas dans l'histoire, pourvu qu'on y embrasse tout le genre humain, sans y rencontrer une conquête de l'une ou l'autre des diverses facultés, de l'un ou l'autre des différents principes dont le développement commun a reçu le nom de civilisation? Qui oserait soutenir, par exemple, que les sciences mathématiques et physiques, la géométrie, l'astronomie, l'histoire naturelle, toutes les connaissances, enfin, qui ont pour objet le monde extérieur, n'ont rien gagné depuis Thalès et Pythagore, ou seulement depuis la renaissance des lettres au XVIe siècle jusqu'à nos jours? Qui pourrait fermer les yeux à la lumière éclatante que l'observation et le calcul viennent répandre chaque jour, tant sur les parties les plus imperceptibles, que sur l'ensemble de l'univers, ou sur les deux infinis dont parle Pascal? Ce n'est pas, non plus, l'érudition pure, comprenant dans son sein la philologie, l'archéologie, l'histoire proprement dite, qu'on peut accuser d'immobilité. Les découvertes obtenues, depuis un siècle seulement, par les travaux de cet ordre, les monuments précieux arrachés à la poussière, les antiques symboles dépouillés de leurs voiles, les langues retrouvées après des siècles d'oubli, ont de quoi enorgueillir l'intelligence et étonner l'imagination. Est-ce à l'industrie qu'on voudra contester le chemin qu'elle a fait, les merveilles qu'elle a produites coup sur coup, le temps et la dignité qu'elle ajoute à la vie humaine par la suppression des distances, la rapidité de ses œuvres et la substitution, dans les travaux matériels, du service des éléments à celui de nos bras? La somme du bien-être, quoi qu'on ait dit, s'est accrue avec ces résultats, la richesse est mieux et plus divisée, la misère perd tous les jours de son empire en même temps qu'elle diminue d'intensité.

Au progrès matériel, industriel et scientifique, nous sommes obligés d'ajouter le progrès social, c'est-à-dire le perfectionnement des institutions, des lois, des mœurs et des relations sur lesquelles repose la société humaine. Ce n'est plus la force qui gouverne le monde, mais l'intelligence, et quelque chose de plus élevé encore que l'intelligence, la justice et l'humanité. La guerre n'est plus la dernière raison des nations et des rois. Par le développement de l'industrie, du commerce et des sciences, les vieilles animosités, les rivalités traditionnelles tendent à s'effacer de peuple à peuple pour céder la place à des relations plus utiles et plus douces. Déjà l'Europe ne forme presque plus qu'une vaste fédération. L'esclavage a disparu de tous les pays civilisés, et l'égalité civile, établie depuis un demi-siècle chez quelques nations, est à la veille de triompher chez toutes les autres. L'égalité civile est inséparable de la liberté civile, de la liberté religieuse, de l'égalité dans la famille, ou de l'abolition de cette antique iniquité, de cette institution contre nature qui s'appelait le droit d'aînesse. En même temps que l'idée de la justice fait triompher peu à peu tous les droits, le sentiment de l'humanité adoucit toutes les peines. Grâce au ciel, les monstrueux supplices qui déshonorent les temps passés et qui ont eu plus pour effet de pervertir que de corriger les hommes, sont également proscrits par nos lois et par nos mœurs : même pour les plus grands crimes, la peine de mort devient chaque jour une exception plus rare. Ces faits sont de telle nature, qu'il n'y a pas de système ni d'esprit de parti qui puisse les altérer ou les obscurcir; il faut les accepter si l'on accepte l'histoire. Il y a plus, la religion même, en la considérant du point de vue le plus orthodoxe, semble consacrer, dans une mesure déterminée, entre la chute et la réhabilitation, l'idée du progrès. Ne voyons-nous pas, en effet, l'idolâtrie précéder la vocation d'Abraham et la révélation faite aux patriarches? Cette révélation n'est-elle pas inférieure à celle qui a eu Moïse pour interprète? La révélation de Moïse n'a-t-elle pas été développée par les prophètes ses successeurs; et enfin, tout l'Ancien Testament n'est-il pas considéré par l'orthodoxie chrétienne, comme une figure du Nouveau?

Mais, parce que le progrès est un fait incontestable de la nature humaine, il ne faut pas croire qu'il soit infini, qu'il n'admette ni règles ni limites, qu'il puisse changer la nature des choses et les principes éternels de la raison. Quant à ces derniers, il ne peut qu'en étendre et en multiplier les applications, ou les présenter sous une forme plus précise et plus noble, mais non les altérer ni les supprimer. En géométrie, la ligne droite sera toujours le plus court chemin d'un point à un autre. En morale, l'honnête passera toujours avant l'utile; nos intérêts et nos passions seront toujours obligés de céder à nos devoirs. En métaphysique, la cause sera toujours supérieure à l'effet; et si l'homme est doué de liberté et d'intelligence, à plus forte raison Dieu sera-t-il un être intelligent et libre

C'est précisément pour cela que la métaphysique, comme nous l'avons démontré ailleurs, ne peut prétendre à une carrière aussi étendue que les autres sciences; car elle ne s'occupe que des premiers principes de la raison. Aussi faut-il remarquer que les systèmes qu'elle a mis au jour n'ont pas beaucoup varié et ne sont pas très-nombreux; qu'il n'y a plus en présence l'une de l'autre qu'une bonne et une mauvaise métaphysique, qui semblent également avoir dit leur dernier mot. Il ne paraît pas, non plus, que le progrès soit illimité dans le domaine des beaux-arts. Nous ne voyons pas que la sculpture, l'architecture, et même la poésie moderne, soient supérieures à la sculpture, à l'architecture, à la poésie antiques. La raison en est facile à concevoir : l'imagination une fois arrivée au point de pouvoir imiter par la parole ou par le travail des mains ce qu'elle conçoit clairement, semble d'autant mieux réfléchir la nature, source et modèle du beau, qu'elle en est plus près et qu'elle a moins senti l'action personnelle de l'homme. Il y a aussi dans l'ordre industriel et dans le domaine des arts utiles des lois qu'on ne peut supprimer, des limites qu'on ne peut franchir, parce qu'elles sont dans la nature des choses. Ainsi, la vie de l'homme ayant un terme, qui suppose, à son tour, une altération successive de nos organes et à cette altération fatale venant se joindre l'action directe des objets extérieurs, quiconque viendrait nous promettre l'immortalité dans ce monde, ou un moyen de nous soustraire à la maladie et à l'infirmité, peut être hardiment traité d'utopiste. Pourquoi donc en serait-il autrement dans l'ordre social? Pourquoi serait-il permis d'espérer un ordre de choses où l'homme échapperait complétement aux conséquences de sa liberté, où il n'y aurait plus ni vices, ni passions, ni crimes, ni souffrances, ni misères; où le bien et le mal, l'activité et la paresse, l'incurie et la prudence, l'égoïsme et le dévouement, cesseront de produire des résultats tout opposés; où tous, fatalement élevés au même degré d'intelligence, de moralité, de santé, de force, seront confondus dans le même bonheur? C'est à de pareils traits qu'on distingue l'utopie : le progrès ne sort pas de la réalité; il ne change rien aux lois et aux facultés que la nature nous a données, il n'en promet que le développement dans les limites qu'elles apportent avec elles.

M. Javary a publié un traité sous ce titre : *de l'Idée du progrès*, 1851, in-8.

PROPOSITION. Aristote est le premier qui ait défini la proposition : c'est, dit-il, un discours où une chose est affirmée ou niée d'une autre, λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος. C'est, en un langage plus psychologique, l'expression d'un jugement. Il s'agit donc ici, non du jugement lui-même et de la pensée, mais de la parole et de l'expression; et toutefois ce n'est pas de grammaire qu'il est question, mais de logique.

Pour se rendre compte de ce que doit comprendre une théorie logique de la proposition, il suffit de se rappeler qu'elle est placée par Aristote et par tous les logiciens sans exception après l'analyse des idées et des termes que la proposition unit ou sépare, et avant une autre théorie dont elle est la préparation, celle du raisonnement et du syllogisme qui combine et met en œuvre plusieurs propositions. Cela suffit, dis-je, pour faire voir pourquoi et en quelle mesure il convient d'étudier la proposition en logique, de manière à ne tomber ni dans les périlleuses témérités d'une métaphysique ambitieuse, ni dans les divagations oiseuses d'une logique verbale et sans profit pour la conduite de l'esprit. En effet, puisque le logicien étudie la proposition en vue du raisonnement et des méthodes de raisonnement, il est clair que tout ce qui peut servir à l'analyse et à l'emploi régulier de ce procédé, et cela seul, doit faire partie d'une théorie logique de la proposition. Telle est la règle très-simple à observer dans cette étude, pour en définir exactement l'objet et la portée essentielle.

Le raisonnement proprement dit recherche ou établit un rapport entre deux termes à l'aide d'un troisième qui leur a été comparé successivement. Tout raisonnement présuppose donc au moins deux propositions déterminant un double rapport d'où sera déduit le rapport cherché. Il est donc nécessaire, pour bien raisonner, de connaître exactement la nature et le sens, l'étendue, la mesure et la portée des affirmations ou des négations exprimées dans les propositions qui servent de principes. En second lieu, comme le syllogisme, ou le raisonnement considéré dans son expression adéquate, a besoin de trois termes au moins pour tirer de deux propositions ce qui y est contenu, s'il est possible en certains cas de faire sortir une proposition d'une autre sans recourir à un troisième terme, ces inférences immédiates n'étant que des formes variées d'un même jugement, appartiennent évidemment à la théorie logique de la proposition. Cette théorie comprend donc deux parties : d'abord l'analyse de la proposition dans sa relation intime avec la pensée, l'étude des rapports que nous pouvons concevoir entre deux idées ou deux objets, des différentes manières dont nous les pensons et des formes que peut recevoir notre pensée; puis l'examen du contenu de chacune de ces expressions et les conséquences que l'esprit en déduit immédiatement, de manière à passer de l'une à l'autre par une conclusion directe.

Le logicien doit évidemment procéder ici du simple au composé. Il étudie donc avant tout la proposition simple, c'est-à-dire celle qui n'a que deux termes, savoir : un sujet et un attribut, et la première chose qu'il y considère est la qualité ou le rapport de convenance ou de disconvenance qui existe entre ces deux termes. S'ils conviennent entre eux, il y a affirmation, et la proposition est dite affirmative, tandis qu'elle est négative quand elle exprime leur différence ou disconvenance. Cette distinction est fondamentale; c'est pourquoi Aristote et la plupart des logiciens veulent qu'on s'habitue tout d'abord à reconnaître la nature et le vrai caractère d'une proposition sous ce premier point de vue. L'emploi de termes négatifs dans le discours pouvant induire en erreur à cet égard, il importe de se souvenir que c'est proprement le verbe qui exprime l'affirmation et la négation, et que c'est de l'usage qu'on en fait que dépend la qualité de la proposition soit affirmative, soit négative. Il n'y a, d'ailleurs, qu'un verbe en logique, le verbe *être* employé, non pour exprimer l'existence comme attribut, mais seulement pour unir ou séparer certain sujet et certain attribut ou prédicat.

En second lieu, les propositions sont distinguées communément, en vertu de leur quantité, en universelles et particulières. On entend par quantité d'une proposition l'extension suivant laquelle est employé son sujet : si donc ce sujet est employé dans toute son extension ou dans sa totalité, comme lorsqu'on dit : « Tout plaisir est un bien, » la proposition est dite universelle; s'il n'est pris que partiellement ou dans une partie de son extension, la proposition est dite par-

ticulière, comme dans cet exemple : « Quelque plaisir est un bien. » Si les mots : *tout*, *quelque* font défaut et qu'on dise : « Le plaisir est un bien, » la proposition est indéterminée, ἀόριστος, et Aristote l'exclut du raisonnement comme équivoque, ou il ne l'y admet que comme particulière, ou plutôt comme partielle : car, si l'on veut parler exactement, les mots καθόλου et ἐν μέρει, par lesquels ce philosophe désigne la quantité, des propositions, seraient mieux traduits par les mots *total* et *partiel* que par ceux d'*universel* et de *particulier*, qui ont quelque chose d'équivoque et qui ont donné lieu à plusieurs logiciens modernes de croire qu'ils complétaient la division aristotélique en y ajoutant des propositions individuelles, c'est-à-dire qui ont pour sujet un individu, tandis que, dans la terminologie des *Premiers Analytiques*, les propositions ne diffèrent pas en quantité parce que leur sujet est un individu, une espèce, ou un genre, mais uniquement parce que ce sujet, quel qu'il soit, est pris tout entier ou en partie. Les propositions propres, singulières ou individuelles des logiciens modernes, rentrent donc, aussi bien que les propositions dites générales et spéciales, dans l'une des deux divisions tracées avec tant de netteté par Aristote ; et c'est ce que reconnaissent eux-mêmes les logiciens de Port-Royal : « Quoique la proposition singulière, disent-ils (2e partie, ch. III), soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle doit néanmoins plutôt s'y rapporter que la particulière;... car il importe peu, pour l'universalité d'une proposition, que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, telle qu'elle soit, on la prenne tout entière; et c'est pourquoi les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. »

En combinant la division des propositions, suivant leur quantité, en universelles et particulières avec leur précédente division en affirmatives et négatives, Aristote et tous les logiciens à sa suite, jusqu'à sir William Hamilton, distinguent en tout quatre espèces de propositions simples, savoir : 1° la proposition universelle affirmative. Ex.: « Tout plaisir est un bien »; 2° la proposition universelle négative : « Aucun plaisir n'est un bien » ; 3° la proposition particulière affirmative : « Quelque plaisir est un bien » ; 4° la proposition particulière négative : « Quelque plaisir n'est pas un bien ».

Voici maintenant comment, pour le besoin de l'argumentation, ces quatre propositions peuvent se renverser dans leurs termes, le sujet devenant attribut et l'attribut sujet, comme lorsqu'on tire de cette proposition : « Aucun plaisir n'est un bien, » cette autre proposition de même qualité et de même quantité, qui lui est à la fois réciproque et identique : « Aucun bien n'est un plaisir. » C'est le procédé logique qu'on appelle conversion des propositions, et voici les règles qu'en donnait Aristote : 1° la proposition universelle négative se convertit, comme on vient de le voir, totalement dans ses propres termes, c'est-à-dire en une autre proposition universelle et négative. 2° La proposition universelle affirmative se convertit partiellement, c'est-à-dire en une particulière affirmative. Ex. : « Tout homme est animal ; » convertissez : « Quelque animal est homme, » et non pas : « Tout animal est homme ; » car, en affirmant que l'homme est animal, on a entendu dire seulement qu'il est une espèce du genre animal. 3° A plus forte raison la proposition particulière affirmative ne se pourra-t-elle convertir qu'en une particulière affirmative. Ex. : « Quelques plaisirs sont des biens ; » convertissez : « Quelques biens sont des plaisirs. » 4° Quant à la proposition particulière négative, elle ne se convertit nullement. Ex. : « Quelques hommes ne sont pas grammairiens. » Vous ne sauriez convertir cette proposition ni en celle-ci : « Aucun grammairien n'est homme,» ni en cette autre : « Quelques grammairiens ne sont pas hommes ; » car il se peut qu'il n'y ait de grammairiens que dans l'espèce humaine. Donc il n'y a point de conversion légitime de la proposition particulière négative, puisqu'on n'en saurait tirer rigoureusement ni une universelle ni une particulière. On doit ajouter à ces règles une exception d'assez grande importance et dont il est très-souvent question dans les *Premiers* et les *Derniers Analytiques* : je veux parler de cette espèce de propositions universelles affirmatives dans lesquelles le sujet et l'attribut, étant de même extension, peuvent être pris l'un pour l'autre. Telles sont les définitions que l'on reconnaît précisément à ce signe, que leurs termes sont réciproques, la définition pouvant, comme on dit, se prendre pour le défini. Ex : « Tout triangle est un polygone de trois côtés; » convertissez : « Tout polygone de trois côtés est un triangle. » Les propositions de cette sorte se convertissent en gardant leur caractère d'universalité, contrairement à la seconde règle générale.

En résumé, les propositions étant de quatre espèces, il y en a qui se convertissent simplement dans leurs propres termes : ce sont les universelles négatives, les particulières affirmatives et un certain nombre d'universelles affirmatives. Il y en a ensuite qui se convertissent partiellement, savoir : la plupart des universelles affirmatives. Troisièmement enfin, il y en a qui ne se convertissent en aucune façon, et ce sont les particulières négatives. Voilà, dans ce qu'elle a de plus saillant, la doctrine aristotélique touchant les propositions simples et les règles de leur conversion. C'est sur cette doctrine réputée exacte que reposait depuis vingt-deux siècles toute la théorie des modes du syllogisme, lorsqu'un savant logicien écossais, William Hamilton, est venu lui en substituer une autre qui distingue huit espèces de propositions simples au lieu de quatre, et qui réduit à une règle unique les anciennes règles de la conversion. Cette réforme, ce progrès d'analyse, devrais-je dire, est de trop grande importance en logique pour qu'on ne doive pas en donner au moins une explication succincte.

M. Hamilton invoque d'abord un principe qu'il considère comme un axiome et qu'il est en effet impossible de lui contester : c'est que « le logicien doit exprimer d'une manière explicite dans le langage ce qui est implicitement dans la pensée. » C'est en vertu de ce principe qu'Aristote veut qu'on dise : *Tout* A est B, ou *quelque* A est B, et non pas seulement A est B, afin que l'on sache jusqu'à quel point l'esprit applique au sujet A l'attribut B. Eh bien, dit à son tour Hamilton, ce n'est pas seulement le sujet qui a une certaine extension dans notre pensée, c'est aussi l'attribut ou prédicat. Un jugement dans l'esprit n'est autre chose qu'une équation entre le sujet et le prédicat, et ces deux objets de la pensée sont également déterminés : il doit en être de même de la proposition, puisqu'elle est dans le langage ce qu'est le jugement dans la pensée.

Cela posé, lorsqu'on dit : « Tout triangle est un polygone de trois côtés, » on laisse à deviner s'il s'agit de tous les polygones de trois côtés ou de quelques-uns seulement. Avez-vous conçu ce prédicat comme égal et réciproque au sujet en extension et en compréhension, pourquoi ne diriez-vous pas, comme en effet vous le pensez ;

« *Tout triangle* est *tout* polygone de trois côtés. » De cette manière vous supprimez l'équivoque, et l'on comprend que vous ayez le droit, comme l'enseigne Aristote, de prendre la définition pour le défini et de dire : « Tout polygone de trois côtés est triangle, » savoir : *tout* triangle; car il est évident que, sous cette autre forme, vous n'affirmez que ce que vous aviez affirmé d'abord, rien de nouveau, rien de moins, rien de plus. Mais voici une autre proposition dont le sujet est encore pris dans sa totalité : « *Tout* homme est animal. » Qu'est-ce à dire? s'agit-il de *tout* animal? Non, mais de *quelque* animal. Donc, encore une fois, l'attribut a une certaine quantité dans l'esprit, et cette quantité est équivalente à celle du sujet. On doit donc dire, puisqu'on le pense : « *Tout* homme est *quelque* animal, » et l'on peut convertir cette proposition dans ses propres termes, puisque les quelques animaux désignés par le prédicat sont précisément les hommes. On a donc, par conversion simple, cette proposition équivalente à la première : « *Quelques* animaux sont hommes. » Cette proposition, à son tour, comment l'énoncer si l'on veut qu'elle exprime la quantité du prédicat aussi bien que du sujet? Il est évident qu'elle doit être ainsi formulée : « *Quelques* animaux sont *tous* les hommes, » ou : « *Quelque* animal est *tout* homme; » car l'espèce du genre animal que l'on pense comme sujet de cette expression : *quelque animal*, est l'espèce humaine tout entière et sans restriction. Il n'est pas moins évident que la conversion légitime de cette proposition nous rendra notre proposition de tout à l'heure : « *Tout* homme est *quelque* animal. » Dans ce dernier exemple, le sujet et l'attribut sont opposés par la quantité; il n'en est pas ainsi de cette proposition : « *Quelques* hommes sont vertueux; » qu'il faut traduire : « *Quelques* hommes sont *quelques* vertueux; » car il ne s'agit pas ici de tout le genre *vertueux*, mais d'une partie de ce genre. La conversion légitime donne une proposition de même sorte : « *Quelques* êtres vertueux sont *quelques* hommes (ou *des* hommes). » Voilà donc jusqu'ici quatre espèces de propositions affirmatives : la première que M. Hamilton appelle *toto-totale* et dont les termes sont tous les deux employés sans restriction; la deuxième qu'il nomme *toto-partielle*, pour marquer que le sujet y est pris tout entier, et l'attribut en partie, ἐν μέρει, comme disait Aristote; la troisième est *parti-totale*, c'est-à-dire que le sujet y est pris partiellement et l'attribut totalement; dans la quatrième enfin, qui est dite *parti-partielle*, les deux termes sont pris avec restriction ou partiellement. Toutes ces propositions se convertissent simplement en leurs propres termes.

Il en est de même, suivant M. Hamilton, des propositions négatives, dont il distingue aussi quatre espèces, savoir : 1° La proposition *toto-totale*, qui se convertit en une *toto-totale*. Ex. : « *Aucun* être libre n'est *aucun* être inintelligent; » convertissez : « *Aucun* être inintelligent n'est *aucun* être libre. » 2° La proposition *toto-particlle* qui se convertit en une *parti-totale*. Ex. : « *Aucun* homme n'est quelque savant, » c'est-à-dire savant d'une certaine manière; convertissez : « *Quelque* savant n'est *aucun* homme, » c'est-à-dire que certaine science ne se rencontre chez aucun homme. 3° La proposition *parti-totale*, qui se convertit en une *toto-particlle*. Ex. : « *Quelque* homme n'est *aucun* vertueux, » c'est-à-dire nullement vertueux; convertissez : « *Aucun* être vertueux n'est *quelque* homme, » c'est-à-dire parmi certains hommes.

En résumé, au lieu de quatre propositions, M. Hamilton en compte huit; mais, par contre, au lieu des trois règles de conversion qu'enseignaient avant lui tous les logiciens, et dont la dernière concernant les particulières négatives laissait des doutes aux meilleurs esprits, il n'en admet qu'une seule très-claire et très-évidente, savoir : que toute proposition formulée suivant ses prescriptions se convertit en ses propres termes, le sujet et le prédicat conservant toujours la quantité qui leur a été une fois assignée par l'esprit. Ces deux modifications ont subi avec succès depuis trente ans l'épreuve de la discussion, et l'on peut dire qu'elles demeurent acquises à la science. Il convient seulement de n'en pas exagérer l'originalité et la nouveauté, et de ne pas accepter les yeux fermés toutes les autres innovations que le philosophe d'Édimbourg et ses disciples ont présentées comme des conséquences rigoureuses de leur réforme. Il est certain d'abord qu'Aristote avait lui-même indiqué les développements que pouvait recevoir sa théorie des propositions simples; et il n'avait rien laissé à faire pour les propositions universelles affirmatives à termes réciproques, que M. Hamilton appelle *toto-totales*, et qui sont assurément les plus importantes parmi celles qu'il prétend ajouter au domaine de la logique. Ici, comme pour la quatrième figure du syllogisme, Aristote avait laissé quelque chose à faire : mais ici encore, il avait fait le premier pas et le plus décisif dans la voie des perfectionnements possibles. Il avait même connu et appliqué la règle qui a guidé M. Hamilton dans toutes ses recherches, et qui consiste à reproduire explicitement dans le discours tout ce qui est dans la pensée d'une manière implicite. Il est donc tout à fait injuste, pour ne pas dire davantage, après avoir emprunté à Aristote ce principe et le précédent, d'ajouter « qu'il faut bien les admettre, malgré Aristote et ceux qui le répètent (*Discussions on philosophy*, p. 614) ».

D'un autre côté, en voulant aller plus loin qu'Aristote, M. Hamilton a commis plus d'une erreur. Je n'en relèverai qu'une, parce qu'elle touche à l'un des points les plus essentiels en cette matière, qui est la nature de l'affirmation et de la négation, soit dans la pensée, soit dans le langage.

« Toute proposition, dit M. Hamilton, exprime une équation entre son sujet et son prédicat. » Le logicien écossais exagère ici une vérité, comme il arrive souvent aux esprits les plus pénétrants. Dans toute proposition affirmative, en effet, l'esprit établit une sorte d'équation entre la quantité du sujet et celle de l'attribut, celui-ci étant affirmé du sujet dans la mesure et suivant l'extension où ce sujet a été pensé. Mais il y a loin de là à une équation absolue entre les deux termes que le jugement unit ou sépare. Une telle équation, prise à la lettre, serait inconciliable avec le progrès de la pensée. L'esprit qui observe ou qui réfléchit ne va pas ainsi toujours du même au même : soit qu'il aperçoive un attribut dans un sujet, soit qu'il découvre un sujet sous un attribut, ces deux notions sont toujours distinctes, quoique, pour entrer dans un même jugement, elles doivent être ramenées en quelque sorte à une commune mesure, à savoir : une même quantité ou extension. Par là elles sont semblables et même égales, mais par là, seulement; et si, par hasard, M. Hamilton a entendu quelque chose de plus, comme on peut le croire, il a voulu indiquer une équation absolue ou une identité véritable entre les termes du jugement et de la proposition, il est tombé à son tour dans l'erreur, en substituant à la marche naturelle et possible de l'esprit humain, qui va sans cesse du connu à l'inconnu, je ne sais quel exercice stérile qui consisterait à aller toujours du même au même, dans toute la rigueur de cette expression et c'est [illegible] à cette

chimérique d'identité que certains logiciens lui imposent comme règle unique et comme loi fatale de son développement. Est-il besoin d'ailleurs de faire remarquer ce que cette idée d'équation absolue et d'identité a de bizarre et d'incohérent, appliquée aux propositions négatives, c'est-à-dire à celles qui affirment précisément la différence, l'inégalité, l'opposition, la non-identité?

On a beaucoup disserté, depuis que la logique existe, sur la nature de l'affirmation et de la négation, et cette question est trop intimement liée à la théorie logique de la proposition pour qu'il soit possible de la passer sous silence. Or, il y a ici deux vérités de fait dont l'évidence s'impose à tout homme ayant réfléchi sur sa propre pensée. C'est premièrement que, là où le langage, par l'opposition qu'il marque entre la forme affirmative et la forme négative, semble indiquer deux opérations différentes de l'entendement, l'une qui consiste à affirmer, l'autre à nier, il n'y a en réalité qu'une seule opération, le jugement, lequel est tout entier dans l'adhésion intime et fatale de l'esprit à ce qu'il sait ou croit être la vérité. C'est ensuite que cette adhésion, qui est le principe de toute affirmation, est tantôt immédiate, intuitive et directe, tantôt médiate, résultant de l'attention et de la comparaison, et que, dans le second cas, elle porte sur deux sortes de rapports, savoir: les rapports de convenance qui s'expriment dans le langage au moyen de la forme affirmative, et les rapports de disconvenance qui ont donné lieu à la forme négative, toujours réductible elle-même à une ou à plusieurs affirmations. Si l'on prend par exemple cette proposition : « Dieu n'est pas injuste, » il est aisé de comprendre qu'elle n'exprime pas un jugement primitif, mais qu'elle en suppose et en résume au moins trois, tous les trois affirmatifs dans l'esprit, savoir que Dieu est parfait, que sa perfection enveloppe la justice et que la justice est autre chose que l'injustice qui s'observe dans des êtres imparfaits. Or, les deux premiers jugements affirment un rapport de convenance et, s'ils étaient seuls, ils se traduiraient naturellement en propositions affirmatives. Ils n'aboutissent ici à une proposition négative qu'à cause du troisième et dernier jugement affirmant la différence qui existe entre la justice conçue par la raison et l'injustice comme par l'expérience. Il résulte de là que la proposition affirmative est proprement celle qui exprime un rapport de convenance entre ses deux termes. Ces simples notions, empruntées à l'observation psychologique et à l'analyse la plus élémentaire de la pensée, suffisent pour réfuter le système qui suppose l'identité ou l'équation absolue du sujet et du prédicat de la proposition, et pour définir les significations essentielles des mots *oui* et *non* et de ce mot *est*, qui a tant exercé la subtilité des logiciens anciens et modernes.

Le verbe représente dans la proposition l'affirmation du rapport que l'esprit conçoit entre le sujet et le prédicat. Est-ce un rapport de convenance, le verbe est employé sous une forme directement affirmative. S'agit-il d'un rapport de disconvenance, le verbe est mis sous une forme dite négative, et qui au fond est indirectement affirmative, ainsi qu'on l'a vu dans l'exemple cité plus haut.

Ce n'est pas tout, et l'on se tromperait étrangement si l'on croyait que le verbe *être* a en logique une signification unique, précise et toujours la même. C'est précisément l'erreur de ceux qui lui font exprimer soit l'identité, soit une équation absolue entre les termes qu'il unit. Ce qui est vrai, c'est que la fonction logique du verbe est de servir de lien ou de *copule* entre deux termes, dont il indique la convenance ou la disconvenance d'une manière vague et générale, sans en marquer expressément ni le degré ni même la nature. Quelquefois sans doute la convenance va jusqu'à l'identité, comme dans la définition, ou jusqu'à l'égalité ou l'équivalence, comme dans un grand nombre de propositions mathématiques et dans les calculs d'arithmétique ou d'algèbre. Mais ce n'est souvent qu'une ressemblance, une analogie ou une proportion ; souvent aussi nous unissons la cause et l'effet, la substance et la qualité, la fin et le moyen, le tout et la partie, le genre et l'espèce. Dans tous ces cas si divers, la proposition est affirmative.

La disconvenance affirmée dans la proposition dite négative comporte les mêmes différences : elle peut signifier la contrariété, l'opposition absolue ou relative, l'inégalité, la dissemblance, la disproportion, etc. Toutes ces nuances de la pensée modifient plus ou moins le sens du verbe *être*, et si l'on reproduisait explicitement dans le langage ce qui est implicitement dans l'esprit, la *copule* des logiciens, sortant de son abstraction calculée, perdrait ce sens neutre pour ainsi dire, cette insignifiance, cette banalité qui permet de lui faire exprimer tour à tour des rapports si multiples et si divers entre les objets de nos idées et de nos jugements.

La différence de ces rapports et en général des objets de la pensée n'est pas la seule chose à considérer, quand on veut définir exactement la signification du verbe dans une proposition donnée. Il est indispensable en outre de tenir compte du degré d'énergie de l'affirmation et de la mesure de confiance qu'on lui accorde. Ce qui est affirmé ou nié dans cette proposition est-il connu avec certitude ou comme *nécessaire*, suivant l'expression d'Aristote, ou bien n'est-ce qu'une chose d'opinion, quelque chose de probable ou de *contingent?* C'est à cette question que répond l'auteur de l'*Organon* par sa fameuse théorie des modales, si justement critiquée pour ce qu'elle a de compliqué, de subtil et même d'erroné dans le détail, mais en général si mal comprise par ceux qui, comme M. Hamilton, la déclarent étrangère et nuisible à la logique. Si le logicien a le droit de dire ce que c'est qu'une démonstration et en quoi elle diffère d'un argument probable ou dialectique, comment pourrait-il faire abstraction de la *modalité* des propositions, c'est-à-dire de leur certitude ou de leur plus ou moins grande vraisemblance? Avec des propositions certaines ou nécessaires, la démonstration et la science démonstrative sont possibles. Avec des propositions probables ou *contingentes*, on est réduit à la dialectique et à la probabilité.

Comme il y a des propositions qui expriment les unes la certitude, les autres la croyance ou l'opinion, on peut se demander s'il n'y en a pas pour exprimer le doute. Ce serait non la proposition *douteuse*, c'est-à-dire dont on aurait droit de douter, mais la proposition *dubitative*, c'est-à-dire l'expression d'une question et non d'un jugement : car la question proprement dite suppose la possibilité du oui et du non ; elle n'admet et elle n'exclut ni l'affirmation ni la négation ; elle comprend donc les deux alternatives et laisse l'esprit en suspens devant une contradiction dont une partie détruit l'autre. Toute proposition vraiment dubitative, alors même qu'elle n'exprime qu'une solution, renferme implicitement une solution opposée. Il n'en est pas de même de la proposition douteuse, c'est-à-dire affirmative ou négative, mais illégitime, équivoque ou fausse, qu'Aristote appelle *sophistique* et qu'il oppose, sous ce nom, à la proposition

démonstrative ou *apodictique* et à la proposition *dialectique*.

Il n'y a donc pas d'autres propositions simples que celles que l'on a définies plus haut et dont il nous reste à dire qu'elles se produisent dans le discours avec plus ou moins de complexité, mais sans qu'il soit utile en logique de s'arrêter à des tours et à des manières de parler dont l'analyse appartient à la rhétorique ou à la grammaire.

La proposition simple, à laquelle nous nous sommes bornés jusqu'ici, doit être distinguée avec soin de la proposition composée, qui a plus d'un sujet ou plus d'un attribut, ou plusieurs sujets et plusieurs attributs, comme quand on dit : « La science et la vertu sont aimables, » ou : « Le paresseux est lâche et imprudent, » ou bien : « Les ambitieux et les avares sont aveugles et injustes. » De ces trois propositions, la première exprime en réalité deux jugements faciles à distinguer l'un de l'autre, puisque l'attribut peut n'être pas affirmé des deux sujets dans la même mesure et avec la même signification. Il en faut dire autant de la seconde, où les deux attributs peuvent n'être pas affirmés au même degré du même sujet. La troisième enfin résume quatre jugements et peut se décomposer en quatre propositions distinctes, et en général une proposition composée contient autant de propositions simples qu'on y peut compter de sujets distincts ou d'attributs différents.

On range d'ordinaire parmi les propositions composées les propositions hypothétiques ou conditionnées, mais à tort : car ces formes de langage n'expriment pas des propositions, mais des raisonnements, savoir : tantôt un raisonnement simple ou inférence immédiate, comme le : « Je pense, donc je suis, » qui peut s'énoncer de cette manière : « Si je pense, je suis, » sans qu'il y ait lieu de sous-entendre ce que Descartes appelle énergiquement une *majeure ridicule:* « Tout ce qui pense existe, » tantôt un enthymème énoncé d'abord sous forme dubitative : « Si Dieu est juste, il y a une Providence, » puis sous forme absolue ou catégorique : « Dieu est juste, *donc* il y a une Providence. » C'est faute d'avoir compris la vraie nature de ces sortes de propositions ou plutôt d'arguments, que les logiciens ont perdu tant de temps et de peine à analyser les syllogismes hypothétiques, simples ou composés, sans parvenir toujours à se mettre d'accord.

Quelques lignes suffiront pour donner une idée générale de la seconde partie de la théorie de la proposition, concernant les inférences immédiates ou les conséquences que l'on peut tirer d'une proposition, sans faire intervenir aucun autre terme que ceux dont elle affirme ou nie la convenance.

Une proposition simple étant donnée, il est toujours possible d'en faire sortir une autre, ou plutôt de la mettre sous une autre forme par le moyen de la conversion, ainsi que cela a été expliqué précédemment.

Un second moyen de tirer des conséquences immédiates d'une proposition donnée est fourni par l'étude des différentes oppositions que l'on remarque entre deux propositions simples de même sujet et de même attribut. Ces oppositions sont au nombre de quatre, savoir :

1° Entre les *subalternes*, c'est-à-dire les propositions de même qualité, mais qui diffèrent entre elles par la quantité, comme celles-ci : « Tout plaisir est un bien ; » et « quelque plaisir est un bien ; » ou celles-ci : « Aucun plaisir n'est un bien ; » et « quelque plaisir n'est pas un bien. » Dans ce premier cas, l'universelle étant donnée, la particulière en résulte nécessairement.

2° Entre les *contradictoires*, c'est-à-dire les propositions qui diffèrent à la fois en qualité et en quantité. Ex. : « Tout plaisir est bon; » et « quelque plaisir est bon; » ou bien : « Aucun plaisir n'est bon » et « quelque plaisir n'est pas bon. » Dans ce second cas, l'une des deux contradictoires étant vraie, la fausseté de l'autre est démontrée par cela même, et réciproquement.

3° Entre les *contraires*, c'est-à-dire entre deux propositions universelles, l'une affirmative, l'autre négative. Ex. : « Tout plaisir est bon, » et « aucun plaisir n'est bon. » Si l'une des deux est vraie, l'autre est fausse, mais non réciproquement : car les deux propositions contraires peuvent être fausses toutes les deux.

4° Entre les *subcontraires*, c'est-à-dire entre deux propositions particulières, l'une affirmative, l'autre négative, comme : « Quelque plaisir est bon, » et « quelque plaisir n'est pas bon. » Ces deux propositions peuvent être vraies toutes les deux et alors les deux propositions contraires sont fausses; mais elles ne peuvent être fausses l'une et l'autre, puisque autrement les contradictoires seraient toutes deux fausses, ce qui est impossible.

Enfin, si une proposition est mise en avant avec son mode d'affirmation nécessaire ou contingente, on passe légitimement et sans intermédiaire de cette proposition à celles qui lui sont *équipollentes*. Si, par exemple, il est nécessaire que Dieu ait la toute-science, il est impossible (ou non contingent) qu'il en soit ainsi; ou bien s'il est contingent (ou possible) que tel événement se produise demain, cela n'est pas nécessaire, etc. Outre la célèbre consécution des modales, à laquelle sont empruntés ces exemples, l'étude attentive des axiomes peut aussi conduire à des cas remarquables d'équipollence donnant lieu aussi à des inférences immédiates. Soit par exemple l'axiome d'identité : « Ce qui est, est. » Cette proposition peut évidemment être remplacée par celle-ci, qui n'a pas une autre signification : « Le même est le même. » Celle-ci à son tour étant admise, comment refuser d'admettre que « le même n'est pas autre? » ou bien « la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas, » ou que « les deux contradictoires ne peuvent être ni vraies ni fausses en même temps, » ou encore « qu'il faut choisir entre les deux contradictoires, » ou « qu'en toute question il faut affirmer ou nier? » On peut faire le même travail d'analyse sur tous les autres axiomes et en particulier sur le principe de causalité.

Pour la théorie logique de la proposition, on lira toujours avec fruit, dans l'*Organon* d'Aristote, le περὶ ἑρμηνείας et le Ier livre des *Premiers Analytiques*; la IIe partie de la *Logique* de Port-Royal; le 2e livre de la *Logique* de Bossuet; les *Discussions on Philosophy* de W. Hamilton. On peut aussi consulter la *Nouvelle Analytique* de M. Baynes et les *Essais de logique* de l'auteur de cet article. CH. W.

PROPRIÉTÉ. L'usage a attaché à ce mot deux sens très différents : un sens métaphysique et un sens moral. Selon le sens métaphysique, propriété est à peu près synonyme de qualité. Mais on distingue deux sortes de qualités : celles qui constituent l'essence même de chaque chose, et dont il est impossible de faire abstraction en pensant à cette chose; et celles qui dérivent de celles-ci, ou qui du moins la supposent. C'est aux qualités de cette dernière espèce qu'on donne le nom de *propriétés*, tandis que les premières s'appellent des *attributs*. Ainsi, l'éten-

duc dans les corps, l'unité dans l'esprit, sont des attributs; la divisibilité, la dilatabilité, etc., sont des propriétés. Une propriété se distingue aussi d'une faculté, en ce que celle-ci, supposant l'intervention de la volonté et de l'intelligence, ne peut se dire que de l'esprit. La raison, la liberté, la sensibilité même, sont des facultés, non des propriétés. Pris dans son acception morale, le mot *propriété* s'applique à un objet dont nous pouvons jouir et disposer à notre gré, et suppose, par conséquent, dans l'homme en général, un droit d'user de cette façon de certaines choses, c'est-à-dire le *droit de propriété*. C'est ce droit, si vivement contesté par certaines sectes et certains partis politiques, que nous allons essayer de démontrer, au nom des lois éternelles de la justice et de la raison.

Du droit de propriété. Toutes les raisons qu'on peut alléguer en faveur de ce droit sont rigoureusement contenues dans les trois propositions suivantes: 1° La propriété est une conséquence nécessaire de la liberté, ou plutôt elle est la liberté même considérée sous une de ses formes et dans une de ses conditions les plus essentielles; 2° la propriété est une conséquence nécessaire et une condition de la famille; 3° la propriété est une condition de la civilisation et de la société en général. Nous insisterons plus particulièrement sur la première de ces propositions, parce qu'elle renferme le fondement de la propriété, considérée comme un droit de la nature humaine, tandis que les deux autres n'en expriment que les conséquences.

1° Nous ne sommes nullement opposés à ceux qui pensent que le droit de propriété se fonde sur le travail. Mais le travail lui-même, qu'est-ce qui le rend sacré? qu'est-ce qui lui donne cette vertu d'assimiler, en quelque sorte, l'œuvre à l'ouvrier, et de rendre inviolable aux autres tout ce qui a été produit par mes mains? Pas autre chose que la liberté, ou le droit absolu que j'ai sur ma personne. Disons donc sur-le-champ que la propriété dérive de la liberté. En effet, être libre, c'est avoir la possession de soi-même; c'est avoir l'usage de ses facultés et de ses forces, de son âme et de son corps, de son intelligence et de ses organes; c'est avoir le droit d'employer, comme on veut, à telle œuvre que l'on préfère, les diverses parties de son être, sous la seule condition de ne pas blesser le droit d'autrui. Or, si mes facultés, mes forces, mon esprit, mes organes sont à moi, il est évident que l'œuvre à laquelle je les ai consacrés, que les résultats qu'ils ont produits et créés en quelque sorte m'appartiennent au même titre: car ces résultats ne sont, en vérité, qu'un prolongement, qu'une extension de moi-même. J'ai ajouté à ma personne tout ce qui est la conquête de mon activité, de mon industrie, de ma prévoyance, de mon courage. Je me retrouve moi-même, avec le droit inhérent à mon être dans tout ce qui est sorti de mon intelligence et de mes mains. Me refusez-vous en fait cette faculté de disposer des fruits de mon travail? Vous les empêcherez par là même de naître, vous m'empêcherez de les produire: car je ne voudrai pas me consumer à un labeur dont il ne me sera pas permis de jouir; vous m'empêcherez d'user de mes facultés comme je l'entends. Ou bien, vous ferez pis encore en me forçant à m'en servir malgré moi, pour d'autres que pour moi, au delà de mes forces et de mes moyens naturels. Dans les deux cas, j'ai perdu ma liberté, je suis esclave, je ne m'appartiens pas, parce que rien ne m'appartient.

Mais contre cet argument une objection est élevée par tous les systèmes hostiles à la propriété, et à laquelle il faut que nous répondions tout d'abord: car toute la difficulté est là. On dit qu'il n'y a aucune exactitude dans l'assimilation que nous voulons établir entre la liberté et la propriété, entre le droit que nous avons sur notre personne ou les diverses facultés dont elle est douée et celui que nous revendiquons sur les choses qui ont subi l'action de ces facultés. Notre personne, nos facultés, nos organes sont complétement à nous; mais, dans la propriété, si subtile, si spirituelle qu'on la suppose, et en admettant qu'elle n'ait pas d'autre source que celle que nous reconnaissons pour légitime, il y a toujours deux choses à considérer: la matière première, et le travail ou la façon. Par exemple, pour faire une statue, un tableau, un livre (à plus forte raison, des ouvrages plus vulgaires), ce n'est pas assez du travail de l'artiste et de l'auteur; il faut aussi une matière qui en puisse recevoir l'empreinte, et qui, sous la forme première, est un pur don de la nature. Si le travail est à nous, la matière est tirée du domaine commun; elle appartient également à tous, comme l'air que nous respirons, comme la lumière qui nous éclaire, et personne n'a le droit de s'en approprier exclusivement la moindre parcelle. Ce même principe, adopté comme un axiome par toutes les sectes communistes, on l'applique particulièrement à la propriété du sol, de la terre qui nous nourrit, et d'où nous tirons les autres matières à notre usage. La terre, dit-on, est le patrimoine commun du genre humain; elle nous a été donnée à tous avec la vie, et nous appartient au même titre; elle est notre mère, notre nourrice, notre habitation à tous: il est donc absolument contraire aux lois de la justice et de la nature que quelques-uns la possèdent à l'exclusion de leurs semblables.

Cette objection, pour être très-ancienne, car elle remonte jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et a été reproduite depuis ce temps sous toutes les formes, n'en est pas plus solide. Sans doute, il n'est pas permis d'enlever à la jouissance commune un bien naturel dont l'usage ne demande ni préparation ni travail, et qui se prête à cette communauté: par exemple, une source d'eau, un bois qu'une tribu sauvage aurait rencontré sur un sol vierge. Mais il n'y a aucune usurpation à s'attribuer des objets qui, tant qu'ils restent dans le domaine commun et n'ont pas été transformés par le travail, ne sont utiles à personne. Ainsi, à quoi aurait servi ce morceau de bois dont je me suis fait un bâton, ou bien un arc et des flèches, et que personne avant moi n'avait songé à employer? A quoi auraient servi ces plumes d'oiseau dont je me suis fait un vêtement, ce tronc d'arbre que j'ai creusé en canot? A quoi serviraient-ils encore si mon industrie ne s'en était emparée? De même, celui qui a réussi à dompter un cheval sauvage, à apprivoiser un bœuf abandonné à l'état de nature, et qui, en ayant fait sa propriété, a fini par élever des troupeaux, peut-on dire qu'il ait rien enlevé à ses semblables? Tout au contraire, il les a enrichis en leur apprenant l'usage de ces précieux serviteurs, et en versant sur eux le superflu des biens qu'il en a retirés. Il n'en est pas autrement de la terre. Sans doute, la terre n'est pas une matière inerte, qui emprunte toute sa valeur au travail de l'homme; on ne peut pas compter pour rien les fruits qu'elle produit spontanément, le gibier qui peuple les forêts vierges, le poisson des lacs et des rivières; mais nous connaissons aujourd'hui les misères du sauvage qui tire toute sa subsistance de ces biens naturels: nous savons ce

[illegible] faut penser de ces prétendus droits de *chasse*, de *pêche*, de *cueillette*, de *pâture*, qu'on accuse la propriété d'avoir usurpés sur l'espèce humaine. Il n'est pas un homme civilisé, si malheureux qu'on le suppose, qui, mis en demeure de choisir, avec une parfaite connaissance des deux états, ne préférât mille fois sa condition à cette indépendance tant vantée, à cette communauté dans les bois. Nous dirons donc de la terre ce que nous avons dit du marbre, du bois et de tous les matériaux qu'elle porte dans son sein ou à sa surface : celui qui s'en attribue une partie pour la cultiver ne fait aucun tort à ses semblables ; il a droit non-seulement aux fruits qu'il a tirés du sol, mais au sol même qu'il a fécondé, et qui a acquis entre ses mains, sous le soc de sa charrue, arrosé de ses sueurs, une valeur intrinsèque qu'il n'avait pas, ou ce qu'on appelle, dans le langage économique, une *plus-value ;* enfin ce qu'il a pris à la vie sauvage et à ses épouvantables misères, il le rend au centuple à la civilisation. On a fait cette remarque, qu'il faut une lieue carrée environ pour nourrir un sauvage des produits de la chasse, tandis que le même espace de terrain convenablement cultivé suffit à la subsistance de mille habitants.

Ainsi, toute espèce de propriété, soit celle des choses inanimées, soit celle des êtres vivants, soit la propriété mobilière, soit la propriété foncière, se justifie également par la liberté, ou, comme on dit plus communément, par le travail. Le travail, c'est la liberté ; la liberté, c'est l'homme lui-même ; et il ne saurait venir à l'esprit d'aucun homme sensé de contester ce droit, ainsi présenté dans son caractère absolu. Mais qui veut la fin, veut les moyens ; qui veut les prémisses, veut les conséquences. Comme le travail ne peut s'exercer que sur une matière, parce que l'homme n'a qu'une puissance de transformation, non de création, il est impossible de lui accorder ou de lui refuser l'une de ces deux choses sans l'autre ; il est impossible d'admettre la liberté sans la propriété.

Maintenant est-il vrai que la propriété a encore une autre base que le principe si évident, si incontestable et si incontesté dont nous avons fait usage? Faut-il admettre, avec un certain nombre de jurisconsultes et de philosophes, ce qu'on a appelé le *droit de premier occupant?* Nous sommes loin de le penser ; nous croyons, au contraire, que ce prétendu droit, loin de servir la propriété, ne fait que l'ébranler et l'obscurcir. En effet, ou le droit de premier occupant n'a absolument aucun sens, ou il signifie ceci : qu'il n'y a pas encore de droit établi, de droit acquis par nos semblables sur un objet dont nous prenons possession pour la première fois. Mais cette idée, toute négative ne peut rien fonder. L'absence du droit d'autrui ne suffit pas à établir le mien. Il faut donc quelque chose de plus ; il me faut un titre réel, et ce titre n'est pas ailleurs que dans ma liberté. L'usage de ma liberté, relativement aux choses, se manifeste de deux manières : ou par le travail, ou par l'occupation. Dans le premier cas, mon droit est manifeste, comme nous venons de le démontrer ; dans le second, il ne l'est pas moins : car, si j'ai jugé à propos de me fixer ici plutôt qu'ailleurs, de ramasser ce morceau de bois et de le garder dans ma main, qui peut me forcer à changer de place ou d'attitude, sans porter atteinte à ma liberté individuelle? Ce qu'on nomme le droit de premier occupant n'est donc absolument rien sans la liberté, et, avec la liberté, il devient inutile : car le même droit que je réclame pour moi, la même liberté dont je fais usage, je suis obligé de l'accorder aux autres ; ce qui revient à dire que personne ne peut être forcé à abandonner la place qu'il occupe. Quant à ces paroles de Cicéron (*de Finibus*, lib. III, c. XX) : que le monde est comme un théâtre public dont les places appartiennent à ceux qui les ont prises : *Quemadmodum theatrum, quum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit ;* il faut les prendre pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour une figure de rhétorique. Encore cette comparaison manque-t-elle totalement de justesse : car on ne peut pas disposer pour l'avenir d'un siége au théâtre, comme on dispose de son bien ; et l'on ne permettrait à personne d'y occuper deux ou trois places à la fois, tandis que nos propriétés ne sont pas toujours proportionnées à nos besoins. C'est ce que n'a pas manqué de remarquer l'auteur du mémoire *Qu'est-ce que la propriété?*

La propriété et la liberté sont si étroitement unies entre elles, qu'elles ont toujours eu les mêmes destinées, qu'elles ont toujours été reconnues et sacrifiées ensemble et dans les mêmes proportions. Ainsi, dans la plupart des États de l'Orient, où l'esclavage politique existe dans toute sa force, il n'y a pas d'autre propriétaire que le prince ou la caste dominante. « Le brahmane, disent les *Lois de Manou*, est le seigneur de tout ce qui existe ; tout ce que le monde renferme est la propriété du brahmane ; c'est par la générosité du brahmane que les autres hommes jouissent des biens de ce monde. » Le même droit que nous voyons ici attribué au prêtre se trouve encore aujourd'hui entre les mains de la plupart des souverains de l'Asie. En Grèce ce n'est ni le roi, ni le corps sacerdotal, mais l'État qui a un pouvoir souverain sur la propriété, comme sur la famille et sur l'individu. On voit les philosophes grecs parfaitement d'accord sur ce point avec les législateurs. Platon, qui demande la communauté, Aristote, qui préfère la propriété individuelle, reconnaissent tous deux à l'État le droit d'établir l'un ou l'autre de ces systèmes. A Rome, où dominent les grandes familles, le chef de chaque famille, le *pater familias*, est le seul propriétaire, et réunit à ce titre le droit de disposer des siens, de la vie de sa femme, de ses enfants et de ses petits-enfants. Plus tard, sous les empereurs, la propriété, sans échapper complétement à l'État, s'individualise davantage et approche de plus en plus du droit naturel. Le même rapport entre l'état des personnes et celui des biens s'observe dans l'histoire moderne. Sous le règne de la féodalité, la propriété, comme la liberté, est un privilége attaché à la naissance. Elle dérive de la conquête et se trouve tout entière entre les mains du seigneur, le descendant des conquérants. En principe de droit féodal, le seigneur est propriétaire originaire de tous les biens situés dans le ressort de sa souveraineté ; les sujets ne les tiennent que de sa libéralité, sous la réserve de lui en faire hommage et de recevoir à chaque mutation une institution nouvelle. Avec la monarchie absolue renaît la doctrine orientale, « que le roi est le seigneur universel de toutes les terres qui sont dans le royaume. » — « Les rois, dit Louis XIV (t. II, p. 93 de ses *Œuvres*), sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés, aussi bien par les gens d'Église que par le séculiers, pour en user en tout comme de sages économes. » Enfin, la révolution française et les institutions qui l'ont suivie, en fondant la liberté dans l'ordre civil et politique, ont aussi fondé la propriété sur ses véritables bases. De toutes les constitutions qui se sont succédé en France, c'est

peut-être celle de 1793 qui l'a le mieux définie par ces mots : « Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, *du fruit de son travail et de son industrie.* »

Nous venons d'établir par le raisonnement et par l'histoire que la propriété est une conséquence nécessaire de la liberté ; nous n'aurons pas de peine à démontrer qu'elle n'est pas moins nécessaire à la famille.

2° La famille, comme nous l'avons fait voir dans un article spécial (voy. FAMILLE), est formée de deux liens principaux : le lien conjugal et celui qui unit les parents avec les enfants. Eh bien, que l'on supprime la propriété, ces deux liens sont détruits l'un et l'autre. Ce qui donne, indépendamment des enfants qui en sont issus, le plus de force et de durée à l'union des époux, c'est sans contredit leur dévouement mutuel, les sacrifices qu'ils se font, par devoir ou par tendresse, à chaque instant de leur commune existence ; le souci que chacun des deux porte au bonheur de l'autre, dans l'avenir comme dans le présent. Le mari travaille à acquérir de la fortune, la femme à la conserver et à en régler l'usage, afin de s'affranchir mutuellement du besoin, afin d'étendre au delà de la mort les fruits de la sollicitude qu'ils se portent l'un à l'autre. Rien de tout cela n'est possible sans la propriété, car on ne peut sacrifier que ce que l'on a, et le dévouement vit surtout de sacrifices, tant chez celui qui les fait que chez celui qui en est l'objet. « Qui ne sait, a dit un grand moraliste, que les hommes s'attachent autant par le bien qu'ils font que par celui qu'ils reçoivent ? » Cela est surtout vrai au foyer domestique, où l'on s'intéresse d'autant plus l'un à l'autre qu'on a plus besoin l'un de l'autre. Ce n'est pas dans les plus brillantes conditions de fortune qu'on trouve les ménages les plus heureux, parce qu'on y a moins besoin, et par suite qu'on y est moins occupé l'un de l'autre. Qu'arriverait-il donc dans un ordre social où le sort des personnes resterait entièrement, avec la disposition des choses, au pouvoir de la communauté ? où l'État, possédant tout et chargé de pourvoir à tout, ne laisserait à la société conjugale d'autre garantie ni d'autre raison d'être qu'un amour capricieux, qu'un goût fugitif, incapable de résister au moindre souffle des passions humaines ?

Ces observations s'appliquent encore bien mieux au fondement le plus essentiel de la famille, aux sentiments, aux devoirs réciproques des parents et des enfants. Ce qui fait de la paternité un des caractères les plus sacrés dont l'homme puisse être revêtu, ce n'est pas l'action d'appeler au jour un être semblable à soi et de continuer l'espèce ; cette action nous est commune avec la brute : ce sont les obligations, les sentiments et la situation purement morale qu'elle apporte avec elle. Les parents doivent à leurs enfants de veiller à leur existence, de pourvoir à tous leurs besoins, de développer toutes leurs facultés, de les soutenir, de les conduire, de les diriger dans cette vie à laquelle ils les ont appelés, et de les pourvoir de tous les moyens et des connaissances nécessaires pour s'y conduire eux-mêmes, pour s'y plaire autant que possible. Ce que le devoir et la raison commandent, le cœur humain, tel que la nature l'a fait, l'exige et y ajoute encore. Non contents de nous continuer dans nos enfants, nous voulons qu'ils soient plus que nous. Sur eux se concentrent toutes nos espérances, toute notre ambition, tous nos soucis et toutes nos craintes : c'est pour eux que nous désirons les honneurs, la puissance, la fortune ; pour eux que nous travaillons, que nous luttons, que nous affrontons les privations et les périls. L'amour qu'ils nous inspirent fait la meilleure partie de notre volonté et de nos œuvres. Mais de toutes ces affections et de tous ces devoirs, que nous reste-t-il, une fois la communauté substituée à la propriété ? Ce n'est plus nous, c'est la société qui dispose de ceux à qui nous avons donné le jour ; c'est elle qui se charge nécessairement de leur entretien, de leur éducation, de leur avenir. Elle nous enlève toutes nos obligations en nous ôtant personnellement les moyens de les remplir ; et le même acte par lequel elle nous enlève nos obligations détruit aussi tous les sentiments de la famille, tant chez les parents que chez les enfants : car, sans la propriété, plus de bienfaits, plus de sacrifices, plus de dévouement, partant, plus de reconnaissance. Sans la propriété, point de responsabilité morale ; pas d'autorité d'une part, pas de respect de l'autre, pas d'éducation à donner ni à recevoir, pas de commerce entre les âmes, pas de foyer domestique.

En rattachant la propriété à la famille, nous nous prononçons par là même sur l'étendue et la portée de ce droit ; nous distinguons la propriété, *jus in re*, comme disent les jurisconsultes, de la simple possession. En effet, l'une, c'est le droit ; l'autre, c'est le fait. Or, c'est du droit que nous parlons ; et ce droit n'existe pas, ou il comprend la faculté de disposer à notre gré des choses qui nous appartiennent, la faculté de les donner, de les aliéner, de les transmettre. Aussi, rien de plus juste que cette définition qu'en a donnée le droit romain : *Jus utendi et abutendi re sua quatenus juris ratio patitur :* « le droit d'user et d'abuser de son bien autant que le comporte la nature du droit. » Si l'on admet le droit de donation et de transmission, qui est la plus noble manière de jouir des choses, il faut nécessairement admettre l'hérédité, non comme un droit dans la personne qui hérite, mais dans celle qui transmet.

3° La propriété ainsi comprise, c'est-à-dire reconnue tout entière, n'est pas seulement une des bases de la famille ; elle est aussi un des instruments les plus puissants, une des conditions les plus essentielles de la civilisation. Que faut-il entendre, en effet, par civilisation ? La civilisation, c'est la société elle-même, à son expression la plus générale et la plus élevée ; c'est le développement de toutes les facultés et de toutes les relations humaines, manifesté par le progrès des arts, des sciences, des lettres, de l'industrie, du bien-être. Or, le raisonnement et l'expérience se réunissent pour nous apprendre que, sans la propriété, ce mouvement devient impossible. Qu'on supprime quelque part le droit, non-seulement de consommer, mais de conserver, d'accumuler et de transmettre les fruits de son travail, et, par conséquent, de créer, de multiplier les richesses ; que chacun soit tenu de pourvoir à sa subsistance, sans pouvoir profiter des labeurs de ses pères, voici ce qui arrivera : obligés de songer aux étroites nécessités du moment, courbés sous le poids d'un travail matériel et pénible, n'ayant ni le loisir, ni le droit de songer à l'avenir, tous resteront abaissés au même niveau, toutes les générations tourneront dans le même cercle d'ignorance et de misère, s'épuiseront à recommencer sans fin le même sillon. Les arts, les sciences, les lettres n'auront pas le temps de naître ou seront abandonnés ; les sources des plus vives et des plus pures jouissances seront immédiatement taries. Il a fallu la fortune d'un Alexandre le Grand pour recueillir les trésors de science et d'érudition qui ont servi au génie

d'Aristote ; il a fallu la prospérité et la grandeur que Périclès procura à Athènes pour que le ciseau de Phidias créât tous ses prodiges; il a fallu la fortune des Médicis pour payer les œuvres des Raphaël, des Michel-Ange, et fonder des académies à Florence; il a fallu l'éclat et la puissance du règne de Louis XIV pour que la France pût conquérir au XVIIe siècle, avec la domination politique, la domination intellectuelle de l'Europe.

Mais que parlons-nous de peinture, de sculpture, de poésie, de philosophie, de tout ce luxe de la pensée et de l'imagination, sans lequel, certainement, la vie serait sans dignité et sans éclat, mais dont le besoin ne se fait pas immédiatement sentir? L'industrie elle-même, celle qui répond aux premières nécessités de notre existence, celle qui nous procure nos vêtements, nos aliments, nos meubles, nos instruments de travail; l'industrie ne saurait se développer ni multiplier ses bienfaits, les rendre accessibles à tous, sans le secours de ces richesses accumulées que, dans la langue de l'économie politique, on appelle des *capitaux*. Dans l'ordre industriel comme dans l'ordre moral, les leçons de l'expérience coûtent cher. Les moindres perfectionnements dans les arts utiles, les plus légères améliorations dans notre existence matérielle, ont été achetés par une longue suite d'essais, de tâtonnements et de stériles sacrifices. Or, comment ces sacrifices seraient-ils possibles s'il n'existait d'avance des fortunes préparées à les supporter? Comment les inventeurs feraient-ils profiter l'humanité des fruits de leur génie, s'il n'y avait des capitalistes assez riches pour appliquer leurs découvertes et les soumettre à une expérience décisive, c'est-à-dire tentée sur une grande échelle? En effet, c'est un axiome d'économie politique qu'en produisant peu, on produit mal et chèrement; que plus les opérations se font en grand, plus il y a de valeur dans les produits, et moins ils coûtent. Maintenant, dira-t-on que la fortune publique pourra suffire à ces dépenses tout aussi bien et mieux encore que les fortunes particulières? Nous demanderons quelle sera la source de cette fortune publique, comment elle aura pu se former en l'absence de tous les aiguillons du travail, de la liberté, inséparable de la propriété, de l'intérêt personnel, des affections de la famille? Mais supposons qu'elle existe, qu'une baguette magique l'a fait descendre du ciel : il sera toujours incontestable que les risques et les aventures que peut courir un particulier sont sévèrement interdits à l'État. L'État a bien assez à faire de veiller à sa sécurité, à son indépendance, au maintien et au perfectionnement de ses institutions les plus essentielles; il n'a ni la faculté ni le droit de se faire entrepreneur d'industrie et de s'engager dans de périlleuses spéculations.

Enfin, par cela même que la propriété sert aux progrès des sciences, des arts, de l'industrie et du bien-être, elle contribue ainsi aux progrès des mœurs, de l'ordre, de la sociabilité. La faim est mauvaise conseillère, a dit un poëte : *malesuada fames*. Au contraire, le travail, l'industrie, l'aisance qui en est le fruit et la seule faculté de l'acquérir, relèvent l'homme à ses propres yeux, l'attachent à son pays et à sa famille, lui donnent le sentiment de sa dignité, contiennent ses passions, ennoblissent ses habitudes et mûrissent sa raison.

Après avoir établi directement le droit de propriété par les raisons que nous venons de développer, nous pourrions en fournir une preuve indirecte dans la réfutation de tous les systèmes compris sous le nom de socialisme ; mais le sujet est assez vaste pour avoir besoin d'être traité séparément.

Les principaux auteurs qu'on peut consulter sur la propriété, considérée au point de vue philosophique, sont les suivants : pour la propriété, Aristote, *Politique*, liv. II, ch. IV; — Cicéron, *Tuscul.*, lib. II, c. XIV, et *de Finibus*, lib. III, c. XX; — Sénèque, *de Beneficiis*; — Locke, *du Gouvernement civil*, ch. V; — Reid, *Œuvres complètes*, traduction de M. Jouffroy, t. VI, p. 363; — M. Cousin, *Philosophie morale*, t. II, 23e leçon; *Justice et charité*, in-12, Paris, 1848; — M. Troplong, *de la Propriété d'après le Code civil*, in-12, ib., 1848; — M. Thiers, *de la Propriété*, in-12, ib., 1848; — Ad. Franck, *le Communisme jugé par l'histoire*, in-12, ib., 1848; — Contre la propriété : Mably, *de la Législation*, dans ses *Œuvres complètes*; — J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*; *Contrat social*; *Discours sur l'inégalité des conditions*; — Morelly, *Code de la nature*; — Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* 1er et 2e mémoires, in-12, Paris, 1848.

PROSYLLOGISME. Quand, dans une longue suite de raisonnements par déduction, on considère un syllogisme détaché de la série, on trouve le plus souvent que ses prémisses ne sont pas évidentes d'elles-mêmes, mais supposent quelque raisonnement antérieur. Ce raisonnement préalable, exprimé ou sous-entendu, est, d'après l'étymologie et l'usage des anciens logiciens, un prosyllogisme par rapport à celui que l'on considère. Mais cette signification primitive s'est un peu modifiée : on appelle le plus souvent prosyllogisme l'ensemble des deux raisonnements réunis, de celui qui prouve la majeure et de celui qui s'en sert. On en cite souvent cet exemple : Une substance simple ne peut se dissoudre, l'esprit est une substance simple, donc il ne peut se dissoudre, mais l'âme est un esprit, donc, etc., etc., il y a là tout simplement deux syllogismes; on évite de répéter la proposition qui sert à la fois de conclusion au premier et de majeure au second. La dénomination de prosyllogisme appliquée à l'ensemble des deux raisonnements est très-défectueuse; elle ne convient qu'au premier. Aussi quelques logiciens allemands plus scrupuleux appellent cette suite d'énonciations un polysyllogisme; le premier membre est alors appelé proprement prosyllogisme, et le second épisyllogisme. E. C.

PROVIDENCE. Si Dieu est une personne, c'est-à-dire s'il réunit en lui la triple perfection de la puissance, de l'amour et de la raison, s'il est un créateur, il ne peut cesser d'intervenir dans le gouvernement du monde dont il est l'auteur. Cette action, par laquelle, comme le dit Platon, il procure le bien de l'univers est appelée providence; elle est prouvée ou niée suivant l'idée qu'on se fait de sa nature. Les questions auxquelles elle donne lieu ne peuvent donc être séparées de celles qui concernent son existence et ses attributs; on en trouvera la solution dans les articles de ce recueil qui traitent de la philosophie religieuse, *Dieu*, *Infini*, *Panthéisme*, etc. Les difficultés qu'elle soulève ont été particulièrement examinées à l'article MAL. E. C.

PROTAGORAS, sophiste fameux, naquit à Abdère, à une époque qui n'a jamais été déterminée d'une manière bien précise. Diogène Laërce se contente de dire qu'il était dans la force de l'âge vers la LXXXIVe olympiade (444 ans avant J.-C.). Un jour que Protagoras apportait de la campagne à la ville une charge de bois fort pesante, Démocrite le rencontra, et fut émerveillé du procédé tout géométrique suivant

lequel il avait disposé son fardeau. Dès ce jour, Protagoras fut le disciple et l'ami de Démocrite. Devenu maître à son tour, il allait dans les villes et les bourgades des environs d'Abdère, enseigner aux jeunes gens la grammaire. Cependant il s'adonnait aussi à l'étude de la physique, qui était alors l'étude dominante, et bientôt il se sentit capable d'aller étaler dans Athènes son savoir et son éloquence. Il y trouva beaucoup d'admirateurs, parmi lesquels Périclès, qui fut séduit, comme tant d'autres, par la singularité de ses doctrines et par la douceur de son éloquence. Protagoras partit d'Athènes pour aller se faire connaître dans les principales villes de la Grèce, et y recueillir tout à la fois de la gloire et des richesses; car il exigeait de ses auditeurs le prix de cent mines. Il passa ensuite en Sicile, où il séjourna assez longtemps, et de là en Italie, où il donna des lois aux citoyens de Thurium. Puis il revint à Athènes, où son second séjour ne fut pas de longue durée. Un jour que, dans la maison d'Euripide, ou, selon d'autres, dans celle de Mégaclès, ou, suivant d'autres encore, dans le Lycée, il lut, ou fit lire par son disciple Archagoras, son traité sur les dieux, il fut accusé d'impiété, condamné, et forcé de quitter Athènes. Ses livres furent brûlés sur la place publique, après que, par toute la ville, un héraut eut fait commandement à ceux qui les possédaient de les apporter. Chassé d'Athènes, Protagoras, au rapport de Philostrate, voulut se rendre en Sicile; mais le vaisseau qui l'y transportait fit naufrage. D'autres disent que Protagoras mourut pendant la traversée. Il avait atteint l'âge de soixante-dix ans.

Diogène Laërce nous a conservé les titres des différents ouvrages de Protagoras. Ces ouvrages eurent pour objet tout à la fois la rhétorique, la dialectique, la logique, la morale.

En ce qui concerne la rhétorique et la dialectique, Protagoras offre le même caractère que tous les sophistes, à savoir : l'alliance des formes oratoires les plus élégantes et des arguties les plus captieuses. Au rapport de Diogène Laërce et de Quintilien (*Instit. orat.*, liv. III), il s'était principalement attaché à cette partie de la rhétorique qui concerne le mécanisme du discours; néanmoins, il n'avait pas entièrement négligé l'invention : car il passe pour le premier qui ait travaillé à réduire en art ce qu'en termes de rhétorique on appelle les *lieux communs*. *Protagoras rerum illustrium disputator, qui deinde communes loci appellati sunt*, dit Cicéron, dans son *Brutus*. Il fut encore le premier qui divisa le discours en quatre parties, la requête, l'interrogation, la réponse, le précepte. A l'appui de sa rhétorique, Protagoras faisait intervenir une dialectique artificieuse. Il s'était étudié à se pourvoir de sophismes et d'enthymèmes captieux. En voici un exemple. Il s'agissait d'un salaire que le sophiste réclamait d'Évathlus, son disciple. Celui-ci répondit : « Si je prouve au juge que je ne te dois rien, tu n'auras rien, parce que j'aurai gagné ma cause. Si, au contraire, je ne puis le prouver, je ne te devrai rien non plus, parce qu'alors tu ne m'auras pas mis en état de gagner mes causes devant les juges. » A quoi Protagoras repartit : « Bien au contraire, dans l'une et l'autre hypothèse tu seras tenu de me payer : car si tu persuades aux juges que tu ne me dois rien, tu sauras ton état, et ainsi tu devras me tenir ce que tu m'as promis pour cela. Si, au contraire tu ne peux convaincre les juges, tu seras condamné, et il faudra bien que tu me payes. »

Tout ce que nous savons de la logique de Protagoras se rapporte à la question de la certitude, et nous donne la mesure de son scepticisme. Et, d'abord, Diogène Laërce rapporte qu'un des traités de Protagoras (il ne dit pas lequel) commençait en ces termes : *L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas*. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun de nous, et qu'ainsi chacun de nous n'a d'autre juge à écouter sur ce qui est ou n'est pas, que son opinion individuelle. *Aliud judicium Protagoræ est*, dit Cicéron (*Academ.*, liv. II, ch. XLVII), *qui putet id cuique verum esse quod cuique videatur* Sextus Empiricus (*Hypotyp. Pyrrh.*, liv. I, ch. XXXII) s'exprime en termes analogues. « Protagoras, dit-il, prétend que l'homme est la mesure de toutes choses, et par mesure il entend la règle suivant laquelle on doit juger. De sorte que le sens de ces paroles est que l'homme est le *criterium* ou la règle de la vérité et de la fausseté des choses. » Et plus loin (*ibid.*) : « On voit donc que, selon Protagoras, l'homme est la règle de vérité de toutes les choses qui existent; que, selon lui, toutes les choses qui paraissent aux hommes existent par cela seul, et que celles qui ne sont aperçues par aucun des hommes n'existent en aucune manière. » C'est cette opinion que Platon combat dans le *Théétète*. Théétète, l'adversaire de Socrate, vient d'avancer que la science n'est autre chose que la sensation; et ces mots servent de point de départ à Socrate pour exposer et combattre en même temps les idées de Protagoras. Si la sensation est la science, objecte Platon, il ne faut plus attribuer l'intelligence à l'homme seul, mais à tous les êtres doués de sensation, aux plus infimes des animaux. De plus, comme la sensation est bornée au moment actuel, si elle est la science, il n'y a plus pour l'homme d'autre connaissance que celle du présent. De plus encore, la sensation variant d'homme à homme, et, même dans le même homme, étant différente d'elle-même d'un instant à l'autre, si elle est la science, il n'y a plus d'unité dans les jugements; la même chose est vraie pour l'un, fausse pour l'autre, vraie et fausse tout à la fois pour le même homme, suivant que d'un moment à l'autre il est différemment affecté. Il n'y a plus ni vrai, ni faux, et avec le vrai et le faux s'évanouissent, par des raisons analogues, le bien et le mal. Ce système de Protagoras sur le principe de la certitude est la conséquence rigoureuse du sensualisme de Démocrite.

Le Protagoras et *le Théétète* de Platon nous font connaître la morale du sophiste abdéritain. Dans le premier de ces deux dialogues, Platon introduit un jeune Athénien, Hippocrate, qui veut s'instruire à ses leçons. Mais, la vertu étant la base de tout enseignement, Socrate, qui accompagne Hippocrate, interpelle Protagoras sur le caractère et l'essence de la vertu, et entreprend de prouver son unité réelle, malgré la diversité de ses manifestations, comme, par exemple, la science, la justice, la tempérance, la sainteté, tandis que Protagoras s'ingénie à établir que c'est de l'ensemble de ces vertus particulières et distinctes que résulte la vertu. Or, l'on saisit parfaitement la différence des deux doctrines : dans celle de Socrate, le bien en soi, le devoir, considéré absolument, préexiste aux diverses espèces de vertus, et c'est de lui que celles-ci empruntent leur existence et leur caractère; tandis que dans la doctrine de Protagoras, la vertu n'est, en quelque sorte, qu'une dénomination générique, une appellation commune

de la justice, de la science, de la tempérance, de la sainteté, et n'a plus ainsi qu'une unité purement nominale. « Toutes ces vertus, dit-il, sont des parties de la vertu, non comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et au tout dont elles font partie, mais comme les parties du visage, qui diffèrent du tout auquel elles appartiennent, et aussi entre elles, ayant chacune leur caractère propre. » Néanmoins, cette discussion et les termes dans lesquels elle est établie prouvent que Protagoras, au jugement même de Platon, ne niait pas formellement toute vertu ; et Platon, dans le même dialogue, met dans sa bouche une réplique qui ne peut laisser aucun doute à cet égard, lorsque Socrate, lui demandant si « vivre dans les plaisirs est un bien, et vivre dans la douleur un mal », il lui fait répondre : « Oui, pourvu qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes. » Il est vrai que, dans son *Théétète*, Platon prête à Protagoras des opinions beaucoup moins acceptables : « Pour le juste et l'injuste, le saint et l'impie, *ses partisans* assurent que rien de tout cela n'a par sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion que tout un État s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout le temps qu'elle dure. Et ceux mêmes qui, sur le reste, ne sont pas tout à fait de l'avis de Protagoras, *suivent ici sa doctrine.* » Cette différence provient de ce que, dans son *Protagoras*, Platon a rapporté les opinions du sophiste d'Abdère telles que celui-ci les professait ostensiblement ; tandis que, dans son *Théétète*, Platon a imposé aux doctrines psychologiques et logiques de Protagoras leurs véritables conséquences. Aristote (*Métaphysique*, liv. II, ch. VI) juge de la même manière la doctrine de Protagoras : « Protagoras disait que l'homme est la mesure de toutes choses ; ce qui revient à dire que chaque chose est réellement ce qu'elle apparaît à chacun de nous individuellement ; d'où résulte une inévitable confusion entre être et n'être pas, entre le bien et le mal, et les autres choses désignées par des noms opposés les uns aux autres. » Ainsi, bien qu'Aristote n'accuse pas Protagoras d'abolir formellement toute distinction entre le bien et le mal, il signale cependant la confusion du juste et de l'injuste comme étant une conséquence inévitable de ce principe : *l'homme est la mesure de toutes choses.*

L'opinion de Protogoras sur l'existence et la nature de la Divinité se trouve résumée tout entière dans quelques lignes que cite Diogène Laërce, et qui paraissent avoir appartenu à l'un de ses écrits. *Au sujet des dieux, je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas. Bien des choses contribuent à laisser la question dans le doute, à savoir, la difficulté de la matière et la courte durée de la vie humaine.* Platon, dans *le Théétète*, fait parler Protagoras en des termes tout à fait conformes aux paroles mentionnées par Diogène Laërce : « Voici ce que nous répondrait Protagoras ou quelqu'un de ses partisans : *Généreux enfants ou vieillards, vous discourez assis à votre aise, et vous mettez les dieux de la partie ; tandis que moi, dans mes écrits, je laisse de côté s'ils existent ou s'ils n'existent pas.* » Cicéron (*de Nat. Deorum*, lib. I, c. XII et XXIII) ne fait guère que répéter la citation de Diogène.

Enfin, la physique de Protagoras s'accorde avec ses autres doctrines, autant que nous en pouvons juger par quelques lignes de Sextus Empiricus (*Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXII). Suivant Protagoras, il n'y a point d'existence absolue, et tous les objets que nos sens nous représentent comme existants naissent dans le moment même, par rapport à chacun de nous, tels que nous les apercevons. C'est sur ce fondement qu'il établit que le mouvement est le principe général des choses, et que tous les êtres que nous nous représentons sont produits par les différentes déterminations de ce mouvement et par les mélanges réciproques. « Protagoras, dit encore Sextus, prétend que la matière est fluide, et que, comme elle s'écoule continuellement, il s'opère des additions pour remplacer ce qui s'est écoulé. » Or, ce système n'était pas nouveau dans la philosophie grecque. On y reconnaît sans peine la doctrine d'Héraclite, comme l'atteste d'ailleurs expressément un passage du *Théétète*, qui attribue la même opinion à Empédocle et, en général, à tous les premiers philosophes de la Grèce, Parménide excepté.

La doctrine de Protagoras offre donc, à travers la multiplicité de ses parties, une remarquable unité, et constitue un ensemble où tout s'enchaîne.

Consultez (outre les sources déjà indiquées dans le cours de cet article) : J.-L. Alefeld, *Mutua Protagoræ et Evathli sophismata*, in-8, Giessen, 1730 ; — Chr. Gottlob Heyne, *Prolusio in narrationem de Protagora Gellii*, in-8, Gœttingue, 1806 ; — J.-C.-Bapt. Nürnberger, *Doctrine du sophiste Protagoras sur l'être et le non-être*, in-8, Dortmund, 1798 (all.) ; — C. Mallet, *Études philosophiques*, t. II, in-8, Paris, 1844. C. M.

PSELLUS (Michel-Constance), polygraphe et philosophe byzantin, est né à Constantinople en 1018 ; on ignore le lieu et la date exacte de sa mort, postérieure à l'année 1077.

Il existe deux personnages de ce nom dans la littérature byzantine. Le premier Psellus, originaire de l'île d'Andros, florissait vers la fin du VIIIe siècle ; il fut le précepteur du mathématicien et philosophe Léon de Byzance. Il avait composé une chronique aujourd'hui perdue, qui comprenait la période des empereurs iconoclastes.

Le second, Michel Psellus, est la plus grande renommée littéraire du XIe siècle byzantin. Depuis Allatius jusqu'à Fabricius et Harlès, on a beaucoup écrit sur sa vie et sur ses ouvrages ; malheureusement, tous les auteurs qui ont parlé de lui sont tombés dans de nombreuses erreurs, dont la plus grande est d'avoir partagé arbitrairement ses écrits entre plusieurs écrivains qui auraient porté le même nom. On l'a aussi quelquefois confondu avec Michel d'Éphèse, dont nous avons des scolies sur quelques ouvrages d'Aristote. Cette page de l'histoire littéraire des byzantins n'a été éclaircie que depuis ces dernières années par les travaux de M. Constantin Sathas, principalement par la publication, faite en 1874, des Mémoires historiques de Psellus. Ces Mémoires embrassent une période de plus de cent ans (976-1077) ; ils font suite à l'*Histoire* de Léon le Diacre. Ayant occupé de hautes fonctions publiques et vécu dans l'intimité des empereurs, étant doué d'ailleurs d'une grande vanité, qui le portait à exagérer plutôt qu'à diminuer la part qu'il avait prise aux événements politiques, Psellus nous donne dans cet ouvrage de quoi reconstituer sa biographie. De plus, sa correspondance, dont M. Sathas annonce la prochaine publication, permet de contrôler et de compléter les renseignements contenus dans les Mémoires.

Il naquit, comme nous l'avons dit, à Constantinople ; ses parents étaient pauvres, mais issus d'une ancienne famille consulaire et patricienne. Il porta d'abord le prénom de Constance. Très-jeune encore, ayant terminé ses études de droit et de philosophie, il entra dans les fonctions publiques : à vingt-quatre ans, il était sous-secrétaire de la cour impériale. Secrétaire particulier et ministre de Constantin Monomaque, il per-

suada à cet empereur de rouvrir l'Académie de Constantinople, tombée en décadence depuis Constantin Porphyrogénète et enfin fermée sous Basile II. Nommé directeur de cet établissement, il en fut aussi le principal professeur. Son enseignement était encyclopédique; mais il professait surtout la philosophie. Il expliquait les anciens auteurs : ses commentaires sur vingt-deux comédies de Ménandre furent conservés à Constantinople jusqu'au XVI[e] siècle; nous possédons encore ceux qu'il avait consacrés à Homère et aux *Oracles chaldéens* (œuvre anonyme qu'une lettre inédite de Psellus semble devoir faire attribuer à Julien le mystique, contemporain de Trajan). Il interprétait l'*Organon* et d'autres ouvrages d'Aristote; mais sa prédilection était pour Platon, le précurseur du christianisme, selon lui, et « le plus grand génie que le monde ait jamais connu ». Il expliquait les mythes homériques comme des allégories, dont le sens profond, révélé par une lecture attentive, était d'accord avec les dogmes de la vraie religion. Pour lui, Platon, Homère et l'Ancien Testament représentaient à peu près le même degré de vérité religieuse, et étaient, sous des formes diverses, autant de préparations à l'Évangile.

Son éloquence et la variété de ses cours attiraient autour du jeune professeur un grand nombre d'auditeurs, Grecs, Arabes, Persans, et même Celtes, c'est-à-dire occidentaux. Sa largeur d'interprétation ne scandalisait pas le clergé de Constantinople : le patriarche Michel Cérulaire fréquentait l'Académie, et ses neveux étaient au nombre des élèves favoris de Psellus. L'opposition lui vint d'ailleurs : Jean Xiphilin de Trébizonde, son ami d'enfance, et son collègue à l'Académie, où il enseignait le droit, était mécontent, sinon jaloux, de sa popularité. Initié à la philosophie dans sa première jeunesse par Psellus lui-même, Xiphilin professait un grand dédain pour Platon et une vive admiration pour Aristote. De la philosophie aristotélique et de celle qu'on appelait alors *Chaldéenne*, il composa un système, plus théologique que vraiment philosophique, qu'il enseignait en opposition aux idées profanes de Psellus. De là dans l'Académie de grandes querelles, auxquelles l'empereur, dans sa sollicitude pour le repos intellectuel de ses sujets, crut devoir mettre fin par la plus bizarre des solutions : il ferma l'Académie et retira la parole aux deux adversaires; mais, au lieu de les séparer, il les attacha à son palais, Xiphilin comme ministre de la justice, Psellus comme ministre des affaires étrangères et grand chambellan. Psellus reçut en outre, en même temps qu'il se voyait enlever le droit de philosopher publiquement, le titre de *prince des philosophes* (ὕπατος τῶν φιλοσόφων), titre honorifique qui avait été accordé précédemment à plusieurs savants moines, et qu'on a accusé à tort Psellus de s'être attribué de sa propre autorité. C'est à cette époque de sa carrière que Psellus prit part à la grande controverse théologique qui aboutit au schisme des deux Églises grecque et latine; il soutenait, bien entendu, les prétentions des Grecs.

Toujours amis, malgré le désaccord de leurs prédilections philosophiques, Psellus et Xiphilin étaient en butte aux attaques de nombreux rivaux qui enviaient leurs places. Un jour, dégoûtés de ces intrigues, ils prirent en commun la résolution d'embrasser la vie monacale. Monomaque s'opposa à leur départ; puis il céda aux instances de Xiphilin, à la condition que Psellus resterait à la cour et remplirait, outre sa charge celle de son ami. Psellus, dont la vocation n'avait rien de profond, promit à Xiphilin de le rejoindre bientôt au monastère du mont Olympe en Bithynie; mais, à peine son ami parti, le courage lui manqua; il fallut une maladie pour le décider à tenir sa parole : il prononça ses vœux à Constantinople vers le mois de novembre 1054, changeant, suivant l'usage, son prénom de Constance en celui de Michel, sous lequel il est généralement cité. Arrivé au mont Olympe, il y devint bientôt suspect, pour deux motifs : d'abord l'extrême négligence qu'il apportait à observer la règle monastique, ensuite son amour pour Platon; tous ses compagnons le fuyaient comme un réprouvé, et Xiphilin lui-même rompit absolument avec lui. Alors Psellus jeta le froc aux orties, au grand scandale des moines, qui écrivirent contre lui de violentes satires : on le comparait à Jupiter, qui abandonne l'Olympe, parce qu'il n'y trouve plus ses belles déesses; Psellus répliqua par d'autres satires, où il traitait ses anciens confrères d'« animaux qui ne savent rien, sinon boire du vin ».

Le scandale de cette affaire n'empêcha pas Psellus d'être parfaitement reçu à la cour de Constantinople par l'impératrice Théodora. On avait, paraît-il, besoin de ses services. A partir de ce moment, nous lui voyons jouer sous plusieurs règnes un rôle politique important : le successeur de Théodora, Michel VI, l'envoie comme ambassadeur au camp du rebelle Isaac Comnène; son éloquence lui concilie la faveur de celui-ci; maître du trône, Isaac le nomme président du sénat et en fait son principal conseiller. Sa fortune s'accroît encore sous Constantin Ducas; il est alors considéré à l'égal des membres de la famille impériale, et l'empereur lui confie l'éducation de son fils aîné. Son crédit commence à tomber sous le règne d'Eudoxie et de Romain Diogène; il conspire alors avec les Ducas contre cet usurpateur, et contribue à faire monter sur le trône son élève Michel Ducas. Le nouvel empereur, qui devait à Psellus une double reconnaissance, commença par le combler d'honneurs; mais bientôt il l'éloigna de ses conseils, et Psellus se vit presque refuser l'entrée de ce palais dont, à deux reprises et durant de longues années, il avait été l'un des personnages les plus influents.

Pour se consoler de sa disgrâce, Psellus reprit avec ardeur l'étude de la philosophie platonicienne. Mais, cette fois encore, il retrouve comme adversaire Xiphilin, devenu patriarche de Constantinople. Xiphilin le menace et déclare sans ambages qu'un adorateur du philosophe athénien ne peut être un chrétien orthodoxe. Psellus réplique qu'il est aussi bon chrétien que le patriarche et qu'il sait concilier les exigences de sa foi avec l'amour d'une philosophie sans rivale au monde. La querelle continua, sans amener ni violences ni rupture, jusqu'à la mort de Xiphilin. Psellus prononça l'oraison funèbre de son ancien ami, de son constant adversaire, et célébra les vertus du défunt; mais il profita peu généreusement de l'occasion pour railler, sans crainte de réplique, ses idées sur la philosophie. La mort de Xiphilin eut lieu en 1077; après cette date, on perd complétement la trace de Psellus. Selon toute probabilité, il quitta Constantinople et finit ses jours dans quelque paisible et studieuse retraite.

S'il faut en croire le témoignage de plusieurs contemporains, et surtout son propre témoignage, Psellus fut le prodige de son siècle par la force de son génie, par la variété de ses connaissances et de ses aptitudes. Son œuvre la plus méritoire assurément fut la restauration des études classiques à Byzance; œuvre malheureusement éphémère, car Psellus, pendant un

instant de faveur sous Eudoxie, demanda en vain la réouverture de l'Académie. Les nombreux ouvrages qui nous restent sous son nom témoignent d'une rare activité d'esprit et d'une science peu commune. Mais là se réduit tout leur mérite; ils ont pu servir à renouveler, à entretenir *le feu sacré*, comme il dit lui-même ; mais ils n'ajoutent rien aux richesses amassées par les grands hommes de l'antiquité classique. Les opuscules publiés par M. Boissonade peignent au vif Psellus dans ce rôle de pédagogue et de vulgarisateur : ce sont des abrégés de grammaire, de tactique, d'histoire naturelle, des déclamations scolastiques de la dernière puérilité, des allocutions à ses élèves pour les encourager au travail, ou pour les réprimander d'être venus trop tard à la classe, etc.; enfin neuf lettres, dont l'élégance maniérée, tout à fait conforme au mauvais goût qui régnait alors à Byzance, forme un étrange contraste avec la grossièreté des polémiques contre les moines du mont Olympe.

Comme mathématicien, comme légiste, comme philosophe, Psellus n'a produit que des abrégés, soit en prose, soit en vers *politiques*, et des commentaires. Son *Manuel de droit* a quelque importance encore, grâce à la rareté des documents originaux de cette période sur le même sujet. Son *Introduction à la philosophie*, son analyse de l'*Organon* d'Aristote, ressemblent à des compositions d'écolier. Les *Commentaires* sur le traité *de l'Interprétation* et sur la *Physique* d'Aristote, bien inférieurs, sous tous les rapports, à ceux d'Ammonius et de Simplicius, offrent plus d'intérêt. Encore Psellus s'y attache-t-il seulement à expliquer pour ses élèves les difficultés du texte : nulle érudition historique, si ce n'est quelques souvenirs des dialogues de Platon; nulle critique, nul sentiment des progrès de la science. Ce qui n'empêche pas Psellus, dans plusieurs de ses écrits, de parler de ses travaux sur la logique avec l'orgueil le plus naïf.

Il faut dire, à sa décharge, que l'attribution à son nom de l'*Analyse* ou *Synopsis de l'Organon* est vivement contestée. Cette question a donné lieu, dans ces dernières années, à une intéressante controverse. D'étroites ressemblances existent entre ce manuel et l'abrégé de Logique composé au XIIIe siècle par Pierre d'Espagne; l'un des deux auteurs a copié l'autre, évidemment; si le plagiaire est l'auteur grec, il a usurpé le nom de Psellus. Cette dernière opinion a été soutenue contre M. Prantl, l'auteur de l'*Histoire de la Logique en Occident*, par MM. Ch. Thurot et Val. Rose. Une lettre, encore inédite, de Psellus à un nommé Constantin Xiphilin, lettre que va publier M. Sathas, prouve seulement que Psellus avait eu l'intention de rédiger une explication de l'*Organon;* ce témoignage peut se rapporter à d'autres écrits, publiés ou perdus; il ne peut infirmer l'autorité de quatre manuscrits sur cinq, qui donnent la *Synopsis* pour l'œuvre de Georges Scholarius, celui-là même qui fut patriarche de Constantinople en 1453, sous le nom de Gennadius.

Quant à l'ancienne mythologie grecque, trois courtes dissertations de Psellus sur les fables du Sphinx, de Tantale et de Circé, et son analyse du traité de Porphyre *Sur l'Antre des Nymphes* décrit dans l'*Odyssée* d'Homère, nous le montrent appliquant au profit des dogmes chrétiens la méthode d'interprétation allégorique pratiquée par les Alexandrins. On s'étonnerait de le voir commenter aussi par l'allégorie le *Cantique des cantiques*, si l'on ne savait que les Pères de l'Église avaient depuis longtemps donné l'exemple d'appliquer aux livres sacrés la même méthode qu'appliquaient les païens aux œuvres de leurs vieux poètes.

L'ouvrage le plus intéressant de Psellus est son recueil de *Questions sur toute espèce de sujets*, compilation fort analogue à celle que nous avons sous le nom de *Problèmes* parmi les œuvres d'Aristote. L'auteur, qui, du reste, a sous les yeux ces *Problèmes* d'Aristote et y fait plus d'un emprunt, traite sans aucun ordre une foule de questions de théologie, d'histoire naturelle, de philosophie, d'astronomie, etc., le tout avec une certaine connaissance des anciens auteurs, parmi lesquels il cite Platon, Aristote, Cléanthe, Plotin, Jamblique, etc., mais souvent avec une concision excessive, souvent aussi avec une curiosité puérile, et sans trop s'inquiéter de concilier les divers chapitres où tant de sujets sont tour à tour effleurés. C'est ainsi qu'après avoir débuté par des doctrines du christianisme le plus orthodoxe, il discute comme un païen sur la manière dont s'est composé le monde; puis il se demande si l'âme a un principe hors d'elle-même, si la mort en fait un ange, si c'est elle qui se sépare du corps, ou si c'est le corps qui se sépare de l'âme, etc. A chaque instant les souvenirs de Platon et d'Aristote se substituent involontairement dans sa pensée aux leçons de la Bible et des prédicateurs chrétiens. Quelques pages de cet étrange recueil paraissent originales, par exemple celle où il donne de la nature une définition excellente et fort semblable, pour le fond, à celle que Buffon a éloquemment développée; mais Psellus se montre partout ailleurs si pauvre d'idées personnelles, qu'on hésite à lui faire honneur des choses mêmes que l'on ne trouve que chez lui et auxquelles on ne peut assigner avec certitude une origine plus ancienne.

Il faut enfin citer, parmi les ouvrages de Psellus, un curieux document pour l'histoire des croyances orientales : c'est le dialogue *Sur l'Opération des démons*, où sont décrites avec de vives couleurs les abominables superstitions de la secte, alors célèbre, de Thontracides. Mélange de manichéisme et des autres religions secrètes de l'Asie, cette secte prit naissance à Thontrag, en Arménie, vers l'an 840; étouffée un moment par la persécution, elle reparut au temps de Psellus en Asie et jusqu'à Constantinople, exerçant une dangereuse séduction sur l'imagination populaire par l'impudicité de ses pratiques, très-redoutée, et avec raison, par les évêques et par les politiques. Les historiens arméniens complètent sur ce point les renseignements que nous devons à Psellus (voy. Arisdaguès de Lasdiverd. *Histoire d'Arménie*, trad. Prud'homme, Paris, 1864, p. 123 et suiv.).

Consultez sur la vie et les ouvrages de Psellus : Fabricius, *Bibliothèque grecque* (édition originale), t. V : là se trouvent la dissertation de L. Allatius, *de Psellis*, et une édition, avec traduction latine, des *Questions diverses;* — le même ouvrage, édition Harlès, t. X, où l'on renvoie aux autres biographes qui ont traité de Psellus; — Sathas, introduction au tome IV de sa *Bibliotheca græca medii ævi*.

Une liste des nombreux opuscules de Psellus se trouve dans le *Lexique bibliographique* de Hoffmann ; cette liste aurait aujourd'hui besoin d'être complétée d'après les découvertes de M. Sathas. Plusieurs des ouvrages de Psellus sont perdus, comme ses commentaires sur Ménandre ; d'autres sont encore inédits : tel est le cas de plusieurs écrits théologiques (manuscrit n° 1182 de la Bibliothèque nationale); d'autres enfin ne nous sont connus que par des traductions latines; et, parmi ceux dont l'on

...inal grec a été publié, il en est dont le texte aurait besoin d'une révision critique attentive. Tous, en effet, n'ont pas eu la bonne fortune d'avoir Boissonade pour éditeur. Ce célèbre philologue a donné en 1838 (Nuremberg, in-8) la première édition correcte du traité *Sur l'Opération des démons*; il y a joint un grand nombre d'opuscules inédits: en outre, le tome III de ses *Anecdota græca* contient un ouvrage de Psellus sur la grammaire, écrit en vers *politiques*. L'abbé Migne a réuni dans le tome CXXII de sa *Patrologia græca* un certain nombre d'ouvrages de Psellus sur les sciences (dont les *Questions diverses*), sur la théologie, le droit et la philosophie; voici les titres de ces derniers : *Opinions illustres sur l'âme*, *Sur la psychogonie de Platon*, *Commentaire sur les Oracles chaldéens*.

L'analyse de l'*Organon* d'Aristote n'a pas été réimprimée depuis l'édition de 1597 (par Élias Ehinger, Augsbourg, in-8). Pour la controverse relative à cet écrit, voy. Ch. Thurot, *Revue archéologique* oct. 1864; *Revue critique*, 30 mars et 6 juillet 1867; l'auteur renvoie aux écrits allemands sur le même sujet.

M. Sathas a publié les Mémoires historiques de Psellus, et trois oraisons funèbres, dont celle de Xiphilin, dans le tome IV de sa *Bibliotheca græca medii ævi*; il nous promet, pour les volumes suivants, quatre cents lettres et plusieurs opuscules historiques. Le même savant a donné, dans l'*Annuaire de l'Association des études grecques* de 1874, deux documents historiques rédigés par Psellus, et, dans celui de 1875, les commentaires sur Homère. E. E.

PSYCHOLOGIE (de ψυχή, âme, et λόγος, discours : discours sur l'âme, science de l'âme). On appelle ainsi cette partie de la philosophie qui a pour objet la connaissance de l'âme et de ses facultés considérées en elles-mêmes et étudiées par le seul moyen de la conscience. Les autres branches de la philosophie se rapportent, non à l'âme toute seule, mais à son principe, à sa destinée, à ses rapports avec les autres êtres; non à ses facultés proprement dites, mais aux lois qui les régissent, aux fins qu'elles doivent se proposer, aux objets qu'elles peuvent atteindre. Par là, la psychologie occupe nécessairement la tête et devient l'introduction ou le premier chapitre de la philosophie tout entière : l'âme qui se connaît et s'observe elle-même à l'aide de la conscience, ce n'est pas autre chose que ma personne, ce n'est pas autre chose que moi considéré dans la sphère de mon existence propre. Or, si je ne sais pas d'abord que je suis et de quelle nature je suis, c'est en vain que je chercherai à découvrir d'où je viens, où je vais, ce que je dois faire, ce que je puis savoir, quelle place je tiens dans l'univers.

Le nom de la psychologie est assez nouveau : car ce n'est qu'à la fin du XVIe siècle, si nos recherches ne nous trompent pas, qu'un philosophe allemand, appelé Goclenius, l'inscrivit pour la première fois en tête d'un de ses ouvrages : Ψυχολογια, *hoc est de hominis perfectione, anima, ortu, etc.*, in-8, Marbourg, 1590. Mais la science que ce nom désigne est aussi ancienne que la philosophie : car elle n'est que la philosophie même, considérée dans son élément le plus indispensable, c'est-à-dire dans les facultés dont elle est obligée de faire usage, dans les principes d'où découlent et auxquels se ramènent tous ses résultats. Est-il possible, en effet, de ne pas apercevoir tout un système psychologique, toute une théorie de la nature et des facultés de l'âme, principalement de l'intelligence, dans les systèmes de Pythagore, de Parménide, de Démocrite, d'Empédocle, d'Anaxagore? Quant à Socrate, ce n'est pas au hasard, et comme par surprise, qu'il a admis la psychologie ; il a nettement indiqué son objet et son principe et l'a présentée comme la base de toute recherche philosophique en appelant d'abord l'homme à la connaissance de lui-même. Après lui, les observations psychologiques prennent de plus en plus de place dans la philosophie, et il ne serait pas difficile de recueillir dans Platon, dans Aristote, chez les épicuriens, les stoïciens, les alexandrins, les sceptiques, autant de corps de doctrine parfaitement distincts où les facultés de l'âme humaine sont scrupuleusement analysées et classées. La maxime que Socrate avait proclamée dans l'antiquité, Descartes la renouvela dans les temps modernes, en lui donnant l'évidence et la précision d'un axiome de géométrie. Par le *cogito, ergo sum*, ou en montrant que la conscience est le seul fondement sur lequel repose la certitude de notre existence, et par suite celle des autres êtres, il a fait de l'observation de soi-même, de l'analyse de la pensée, le début nécessaire et la partie la plus essentielle de la philosophie. En effet, autant vaudra cette analyse, autant vaudront les conséquences que nous en pourrons tirer relativement à Dieu, à la nature, à la substance de notre être, à la fin qui nous est proposée, puisque de toutes ces choses nous ne savons absolument rien que par les idées qui sont en nous, que par la connaissance que nous avons de notre propre pensée. Aussi la psychologie prit-elle dès ce moment un essor auparavant inconnu, comme on peut s'en assurer par les œuvres de Malebranche, d'Arnauld, de Leibniz, de Locke, de Berkeley, de Hume; mais ce n'est guère qu'à la fin du dernier siècle, principalement en Allemagne et en Écosse, dans l'école de Kant et celle de Reid, qu'elle est devenue une science tout à fait distincte ; et c'est encore beaucoup plus tard qu'elle a été reconnue dans l'enseignement à sa place légitime et sous son véritable nom. Conformément à une tradition très-ancienne, la philosophie, avant cela, ne comprenait que trois parties : la logique, la métaphysique et la morale, auxquelles se mêlaient, sans ordre et sans méthode, les observations psychologiques dont chacune de ces sciences était obligée d'emprunter ses principes.

Après la définition que nous venons de donner et les considérations historiques qui la justifient, plusieurs questions se présentent à l'esprit. 1° Quand on la compare, soit aux connaissances qui composent le domaine propre de la philosophie, soit à des connaissances étrangères, à la physiologie, par exemple, la psychologie forme-t-elle une science véritablement à part et qui ne peut se confondre avec aucune autre? 2° Quelle est l'étendue, la circonscription et l'organisation de cette science? Quels sont les problèmes ou les faits qu'elle embrasse, et quel est l'ordre dans lequel elle les doit disposer? 3° Quelle est la méthode dont elle doit faire usage, et comment cette méthode doit-elle être employée pour suffire également à toutes les parties de la science? Tant que ces questions n'ont pas été résolues, la psychologie et la philosophie tout entière, contestables dans leur existence même, n'ont pour règle et pour guide que le hasard. Nous allons essayer de les traiter successivement, dans la proportion que nous impose la nature de ce recueil.

1° Il faut rendre cette justice à la raison de notre temps et aux progrès que nous avons faits dans la connaissance de la nature, qu'ils ont discrédité complètement ces vieilles hypothèses qui, telles que l'*atomisme* de Démocrite ou

l'*hylozoïsme* de Straton, expliquaient les phénomènes de la sensibilité et de la pensée par les propriétés générales de la matière. Mais parmi les sciences naturelles, cultivées aujourd'hui avec tant de succès, il y en a une qui, placée en quelque sorte tout près de l'âme et constamment en relation avec elle, est très-portée à la revendiquer comme une partie de son domaine. C'est la physiologie ou la science de la vie et des fonctions organiques dans le corps humain. Cette prétention de la physiologie à absorber dans son sein la psychologie a été très-bien exposée et combattue avec beaucoup de force par M. Jouffroy, dans son mémoire *De la légitimité et de la distinction de la psychologie et de la physiologie* (publié dans les *Nouveaux mélanges* et le tome XI des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*). « Que l'homme, dit M. Jouffroy, cette créature éminente, doive être l'objet d'une science spéciale, on n'en disconvient pas ; mais que cette science puisse légitimement se subdiviser en deux autres, la physiologie et la psychologie, voilà ce que l'on conteste. En vain le sentiment d'une double nature dans l'homme apparaît-il sous une forme ou sous une autre dans les opinions de tous les peuples; en vain ce sentiment se faisant jour dans la science, y a-t-il introduit dès l'origine cette subdivision, et, plus puissant que toutes les objections, l'y a-t-il affermie ; en vain a-t-il reçu du christianisme la consécration de la foi, et des plus grands esprits qui aient étudié la nature humaine, celle de la science ; de nos jours encore, aux yeux de beaucoup d'hommes, ce sentiment n'est qu'une illusion, et la dualité qu'il affirme qu'une apparence. A les en croire, la nature humaine, étudiée de près, ne présente rien qui le justifie. On y trouve bien tous les phénomènes qu'on rapporte à l'âme; mais rien n'autorise à les attribuer à un être particulier, et à y voir autre chose qu'une des fonctions de de la vie. Car, dire qu'ils sont d'une nature spéciale, ce n'est rien avancer qui ne soit vrai des phénomènes de toute autre fonction, qui ont aussi leurs caractères propres. C'est de cette variété même que résulte la diversité des fonctions, qui n'en concourent pas moins toutes, chacune à sa façon, à une même fin. Au fond, la vie est une; c'est un mécanisme dont les fonctions sont les rouages ; à ce titre, toutes sont égales; à ce titre, elles ne sont toutes que les éléments d'une seule et même unité, qui, sous peine de n'être pas comprises, doit rester l'objet d'une seule et unique science, la science de la nature humaine. Les phénomènes qu'on rapporte à l'âme peuvent devenir l'objet d'une monographie; l'importance et la variété de ces phénomènes peuvent prêter à cette monographie un intérêt très-grand; mais il n'y a pas plus de raison de l'ériger en science particulière que celle de toute autre fonction. Le dédoublement de la science de l'homme en deux autres, la physiologie et la psychologie, peuvent donc trouver des prétextes, mais n'a point de fondement véritable dans la réalité ; la psychologie, quoi qu'on fasse, n'est et ne sera jamais qu'un chapitre de la science de l'homme. »

A l'appui de cette objection, un grand nombre de faits sont habituellement cités. On signale la dépendance qui existe entre les prétendus phénomènes de l'âme et les fonctions organiques. Celles-ci sont-elles troublées, affaiblies, supprimées ; les mêmes accidents se manifestent dans ceux-là. Un organe de moins nous enlève tout un ordre d'idées et de sensations. Certaines maladies nous ôtent la mémoire, et d'autres la raison ; et sans la raison que devient la volonté ? Ce que nous appelons l'esprit a son enfance, sa jeunesse, sa maturité, sa décrépitude comme le corps, et, par conséquent, comme la vie du corps, comme la somme des fonctions que nous observons en lui. De plus, un grand nombre de nos connaissances et de nos affections, des faits de notre sensibilité et de notre intelligence, ne peuvent pas plus se concevoir qu'ils ne peuvent exister sans le corps, c'est-à-dire qu'ils se rapportent toujours à quelque objet matériel, à quelque fait extérieur, qui, à son tour, suppose l'intervention des sens. Comment, en effet, s'occuper de la perception et de la sensation sans penser aux choses mêmes, aux qualités physiques et aux corps que nous avons perçus ou sentis, et, par conséquent, aux organes qui nous ont servi d'instruments? Maintenant si l'on songe que la perception du monde sensible précède toutes nos autres connaissances, et que la sensation est antérieure à nos sentiments, n'est-on pas autorisé à généraliser cette observation, et à dire du sujet ce que nous disons des phénomènes, à considérer l'esprit comme absolument incapable de s'observer lui-même? Un célèbre physiologiste de ce siècle et un des ennemis les plus ardents de la psychologie, Broussais, a surtout été frappé de cette difficulté. Il ne pouvait comprendre, disait-il, ces expérimentateurs d'une nouvelle espèce qui se ferment les yeux et les oreilles pour *s'écouter penser*.

On remarquera d'abord que nous n'avons pas à traiter ici, quoique nous y touchions de fort près, la question métaphysique de l'esprit et de la matière. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme existe ou n'existe pas à l'état de substance indépendante, ou du moins séparable du corps; si le corps pourrait être doué de la faculté de penser, de sentir et de vouloir; mais si la pensée, la sensibilité, la volonté et tous les phénomènes du même ordre peuvent être l'objet d'une science distincte, et, autant que le permet l'harmonie générale des lois de la nature, indépendante de celle qui étudie la nutrition, la génération, la respiration, la circulation, en un mot, toutes les fonctions de la vie animale. Or, sur quel fondement repose en général la division des sciences? Il suffit, pour que deux sciences soient distinctes, que les objets ou les faits dont elles s'occupent puissent être connus les uns sans les autres, fussent-ils d'ailleurs connus par le même sens ou la même faculté, et qu'ils obéissent, par conséquent, à des lois différentes : car c'est l'unité des lois qui fait surtout l'unité de connaissance; il n'y a pas de connaissance véritable, digne du nom de science, sans lois. Prenez pour exemples la physique et la chimie. Voilà deux branches de connaissances qui ont certainement entre elles bien des points de contact. Elles reposent l'une et l'autre sur l'expérience des sens ; elles se rapportent l'une et l'autre, non-seulement aux corps en général, mais souvent aux mêmes corps, la chimie organique ne pouvant être considérée comme une dépendance de la physiologie. Cependant elles forment deux sciences parfaitement distinctes. Pourquoi cela? Par cette seule raison que la physique a pour objet les corps tout constitués, et la chimie les éléments qui entrent dans leur constitution, les matériaux plus simples dont ils nous offrent l'assemblage et les conditions sous lesquelles ces matériaux se combinent et se séparent. En effet, les propriétés et les lois qu'on observe dans l'un de ces états ne ressemblent pas à celles qui appartiennent à l'autre, et rien de plus légitime, de plus rationnel que de les séparer.

Les différences qui s'élèvent entre la psychologie et la physiologie sont bien plus importantes et plus profondes : car ce qui les distingue, ce n'est pas seulement la nature des faits soumis à leurs recherches ; ce sont aussi les facultés par lesquelles ces faits sont portés à notre connaissance et les causes qui les expliquent. Les fonctions de la vie purement animale et les propriétés qui caractérisent les tissus organiques, les lois qui président à leur composition et à leur dissolution, ne peuvent pas s'observer autrement que par les sens, aidés de nombreuses expérimentations et d'instruments matériels. Les fonctions de la vie intellectuelle et morale ou les phénomènes de l'esprit ne sont connus que par la conscience. Pour savoir ce que c'est que le plaisir, la douleur, l'amour, la haine, l'admiration, le jugement, le raisonnement, la volonté, il n'est pas nécessaire que j'ouvre les yeux et les oreilles ; je n'ai besoin ni du scalpel ni de la loupe ; il me suffit de me recueillir, c'est-à-dire d'empêcher mon attention de se porter au dehors : car telle est la nature de ces phénomènes, que par cela seul qu'ils existent ils me sont connus ; la connaissance ou la conscience que j'en ai, fait partie de leur existence et se rencontre également chez tous, quoique plus ou moins nette, selon le degré d'observation et d'analyse dont on est capable. En est-il de même des faits qui appartiennent à la vie du corps ? Excepté les physiologistes, qui est-ce qui connaît la plupart de ces faits ? nous parlons de ceux qui ne demandent pas le concours de la volonté et qu'aucune sensation particulière ne distingue. Les physiologistes eux-mêmes n'ont-ils pas ignoré pendant longtemps la circulation du sang et les fonctions du système nerveux ? Nous ajouterons que la connaissance des facultés et des phénomènes de l'esprit n'a absolument rien à gagner à la connaissance des fonctions vitales. Sans doute il existe entre ces deux ordres de faits de nombreux et perpétuels rapports dont l'étude est du plus grand prix pour le philosophe comme pour le physiologiste et leur offre à tous deux une sorte de frontière commune ; mais ces rapports ne changent pas la nature des faits mêmes, comme la comparaison établie entre deux quantités n'augmente ni ne diminue ces quantités. En effet, quoique la perception, comme nous en avons déjà fait la remarque, se rapporte aux choses du dehors et ne puisse se produire en nous sans l'intervention des organes, en aurons-nous une idée plus exacte, comprendrons-nous mieux comment elle nous représente le monde extérieur, comment elle nous introduit dans l'espace et ce que c'est que l'espace, quand nous saurons quel mécanisme, quel jeu de muscles et de nerfs la précède ou l'accompagne ? On peut faire la même question pour la sensation et pour tout ce qui se rattache à cette manière d'être : plaisir physique, douleur physique, appétit, aversion. Qu'est-ce donc lorsqu'il s'agit de phénomènes plus relevés et sur lesquels les sens ne paraissent avoir aucune action, tels que le sentiment du vrai et du bien, la liberté, les idées de devoir, de droit, d'infini, etc. ?

La distinction de la physiologie et de la psychologie se montre encore bien plus évidente lorsqu'on quitte le terrain des faits pour remonter aux causes. Quelle est la cause des fonctions de la vie ? D'où viennent aux diverses parties de notre corps et les formes et les propriétés qui les distinguent ? Qu'est-ce qui donne aux poumons la force d'absorber l'air nécessaire à la respiration et au renouvellement du sang ; au foie, celle de sécréter la bile ; à l'estomac, celle de transformer les aliments dans la substance de notre organisation ; aux nerfs, celle de transmettre les sensations et les mouvements ? Nous l'ignorons, et sommes condamnés à l'ignorer toujours. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la cause de tous ces phénomènes existe ; qu'elle n'est pas nous, puisqu'elle agit à notre insu, et souvent malgré nous ; qu'elle n'est pas, non plus, notre corps ou la totalité des atomes dont il est formé, puisqu'il est reconnu qu'ils se renouvellent plusieurs fois durant notre existence, et que la force qui les retient ensemble, sous des formes invariables, est précisément la cause que nous cherchons. Cette cause inconnue, nous la désignons sous le nom de *principe vital*, comme nous désignons sous celui de gravitation la cause inconnue des mouvements des astres. Nous connaissons parfaitement, au contraire, la cause à laquelle se rapporte le principe dans lequel se produisent les phénomènes psychologiques. Cette cause, ce principe, c'est moi-même, et il n'y a rien dont l'existence me soit plus assurée, et dont j'aie une idée plus exacte, plus infaillible que moi. Ce n'est pas d'une manière indirecte, ou par voie d'induction, en remontant des effets à la cause, ou des phénomènes au sujet, que j'arrive à savoir que je suis ; je le sais par un sentiment direct, par une aperception immédiate et inséparable de mon existence même : car, pour moi, être et savoir que je suis, mon existence et ma conscience sont un fait identique. Or, il ne m'est pas donné de savoir que je suis sans que je sache en même temps de quelle nature je suis. La conscience, c'est la pensée ; je me connais donc nécessairement comme un être pensant. En même temps que je pense, j'agis, je veux, je sens ; je me connais donc comme un être sensible, actif et libre. Excepté pour les rapports de l'esprit et du corps, terrain commun aux deux sciences, la psychologie n'a donc aucun besoin de la physiologie ; et toutes les fois que celle-ci a voulu usurper ses attributions, elle a été obligée de se créer d'abord, tant bien que mal, un système psychologique.

La place de la psychologie n'est pas moins distincte dans le cercle même de la philosophie, quand on la compare aux autres parties de cette science. Tenons-nous-en, pour un instant, à la division la plus ancienne et la plus répandue, à celle qui réduit toute la philosophie à la logique, à la morale et à la métaphysique. Il est bien évident que chacune de ces trois branches de connaissances s'appuie sur certains faits, sur certains principes qui ne peuvent être puisés que dans la conscience, ou, ce qui est la même chose, qui ne peuvent être constatés que par l'observation intérieure, parce qu'ils n'appartiennent qu'à l'esprit humain. Ainsi, la logique, en donnant des règles à l'intelligence, en lui enseignant les moyens de trouver la vérité et d'échapper à l'erreur, suppose nécessairement l'intelligence déjà connue dans ses facultés, ses lois et ses principales opérations. De même, la morale est incapable de nous montrer ce qu'exige de nous, dans toutes les situations de la vie, le principe du devoir, si elle n'admet d'abord que ce principe existe dans notre âme ; que nous sommes des êtres libres, capables non-seulement de discerner, mais de choisir entre le bien et le mal, et poussés vers l'un, détournés de l'autre, par le sentiment. Enfin la métaphysique ne peut rien nous apprendre de la nature et de l'existence des êtres, de leurs causes, de leurs principes, de leurs rapports, qui ne soit une application, et, par conséquent, ne suppose une analyse très-approfondie des notions premières de la raison. Il s'agit donc simplement de savoir si

l'observation de nos facultés intellectuelles et [illegible] doit être partagée entre ces trois sciences, ou si elle doit faire l'objet d'une science à part, d'une quatrième partie de la philosophie, destinée à servir aux autres de base et d'introduction commune. Réduite à ces termes, la question est bientôt résolue : car nos diverses facultés, réunies dans un être dont l'unité est le premier attribut, sont de leur nature inséparables, et ne peuvent ni s'exercer ni être étudiées l'une sans l'autre. Cette vérité peut être considérée comme le premier et le plus important résultat de l'expérience psychologique : c'est pour l'avoir oubliée que les philosophes sont tombés dans la plupart des hypothèses et des erreurs qu'on leur reproche.

2° La psychologie une fois reconnue comme une science distincte, se présente la seconde question que nous nous sommes posée : Quelle est la division et l'organisation de cette science ? quel est le nombre et l'ordre de ses parties ?

Suivant Kant, la psychologie se partage en deux branches principales : la psychologie *empirique*, qui a pour objet les phénomènes du sens intime, abstraction faite de la substance à laquelle ils se rapportent, c'est-à-dire de l'âme, de notre être spirituel ; et la psychologie *rationnelle*, occupée seulement de la substance de notre être, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, abstraction faite de tous les phénomènes. Séparées par leur objet, ces deux parties de la science ne le sont pas moins par la méthode ou par la faculté qu'elles mettent en usage, puisque l'une n'en appelle qu'à la conscience, assimilée par Kant à un sens particulier, et l'autre qu'à la raison. Nous déclarons qu'il n'existe pas dans notre opinion de division plus mal fondée que celle-là. Ni les phénomènes dont se compose notre existence intérieure, notre vie intellectuelle et morale, ne peuvent se concevoir sans le principe dans lequel ils résident, sans la cause dont ils émanent, ni cette cause ou ce principe ne peuvent être conçus sans les phénomènes. De quoi s'agit-il, en effet ? quel est l'objet véritable de la science que nous essayons de définir ? Ce n'est pas l'âme en général, l'esprit en général, c'est-à-dire un être abstrait auquel nous ne pouvons atteindre que par une suite de raisonnements, et dont nous ne trouvons en nous qu'une idée plus ou moins vague ; c'est au contraire, ce qu'il y a de plus près de nous, de plus particulier et de plus personnel dans notre connaissance, notre personne elle-même, notre *moi*. Or, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, c'est dans le fait même que nous saisissons, par une aperception immédiate, notre *moi* identique et indivisible ; nous ne faisons pas intérieurement ce syllogisme : la pensée suppose un être pensant, la volonté un être actif ; or, je pense et je veux ; donc je suis : mais la même aperception de conscience qui accompagne chacune de mes pensées, chacune de mes sensations, chacun des actes de ma volonté, m'apprend que je suis comme une personne, comme une cause, comme un être intelligent et sensible, toujours le même au milieu des changements de mon existence. Il ne faut donc pas faire deux parts, l'une pour la raison et l'autre pour l'expérience ; il n'y a de place ici que pour l'expérience, et pour une expérience particulière, celle de la conscience, au moyen de laquelle nous saisissons à la fois le principe et les faits, la cause et les actes, l'être et ses qualités. Qu'on essaye de partager ces deux éléments de notre existence entre deux facultés différentes, et par suite entre deux sciences, on aura d'un côté des idées abstraites, c'est-à-dire de vaines hypothèses, une scolastique stérile ; et de l'autre, des faits sans cause, sans raison d'être, un grossier empirisme.

Bien que la psychologie soit une seule science, dont l'expérience, telle que nous venons de la définir, est l'unique fondement, il est cependant permis d'y faire trois parts, ou de considérer la personne humaine sous trois aspects principaux : le premier est celui des *phénomènes*, des faits que nous subissons ou dont nous sommes les auteurs, mais qui ne persistent pas en nous ; le second est celui des *facultés* ou des propriétés permanentes, des pouvoirs particuliers, au moyen desquels on explique et entre lesquels se partagent les diverses espèces de phénomènes ; le troisième est celui du *moi* étudié en lui-même, c'est-à-dire dans son unité, son identité, sa personnalité, dans son existence comme être et comme cause. Évidemment, ces trois choses sont inséparables, comme nous l'avons démontré plus haut ; nous ne les connaissons pas, et ne pouvons pas concevoir qu'elles existent l'une sans l'autre. Cependant elles nous présentent de profondes différences, et il faut absolument qu'on les distingue, si l'on veut substituer la clarté de l'analyse et de la science aux confuses lueurs du sens commun. La personne humaine, le *moi*, n'est pas une collection de sensations, comme l'affirmait Condillac ; ou d'impressions et d'idées, comme le pensait Hume ; ou, selon la supposition de Kant, la conscience qui accompagne toutes nos pensées : c'est véritablement un être, une force, une cause qui a son existence propre et absolument indivisible. D'un autre côté, entre la personne humaine, considérée dans son unité, et les phénomènes innombrables, les modes fugitifs dont elle est le principe, il y a, non pas une idée, une pure abstraction de l'esprit, mais un fait intermédiaire, la distinction des pouvoirs ou des facultés de l'âme. Comment, en effet, si mes facultés n'ont rien de réel, s'il n'y a pas dans notre être des aptitudes diverses, des dispositions ineffaçables et comme des organes spirituels, nous expliquer les différences qui existent entre ces trois faits généraux et constamment mariés ensemble : sentir, penser, vouloir ? Mais nous répétons que ces matières appartiennent toutes également à l'observation, qu'elles ne dépassent pas la portée de la conscience, aidée par l'analyse.

Les objets que nous venons d'indiquer : les phénomènes, les facultés et le principe même, le fond identique de l'âme humaine ou du *moi*, voilà ce qui constitue le domaine propre de la psychologie, son patrimoine, en quelque sorte inaliénable. Là, elle est chez elle ; là elle se suffit à elle même, et est en droit de repousser tout concours étranger ; là aussi elle ne rencontre que des vérités générales, nous voulons dire sans exception et vraiment dignes de former une science : car la nature de l'esprit humain est la même chez tous les hommes. Mais nous avons parlé d'un terrain commun entre la psychologie et la physiologie, à savoir : les rapports de l'âme et du corps, ou pour nous exprimer plus exactement, de l'âme et de la vie. Ce terrain, aucune des deux sciences n'est autorisée à le négliger. Au philosophe comme au médecin il importe de savoir quelle influence réciproque la nature a établie entre les divers états de l'organisation, comme ceux qui résultent de l'âge, du tempérament, de la santé, de la maladie, du climat, de la race, et les différents développements de nos facultés intellectuelles et morales. C'est dans cette sphère d'observations qu'on rencontre les questions si attachantes du sommeil, des rêves, de la léthargie, de la folie, de l'hallucination, de l'âme des bêtes ou de la psychologie des animaux ; questions assez mal étudiées jusqu'à

présent, parce qu'elles l'ont été sous des préoccupations exclusives, et en général par le côté qui regarde la physiologie.

A cette branche accessoire, ou à cette sorte d'appendice de la psychologie, nous en joindrons un autre non moins digne d'intérêt : c'est ce que nous appellerons la psychologie spéciale, c'est-à-dire l'étude de certains phénomènes de l'âme qui n'appartiennent point au cours ordinaire de la vie, et ne se produisent pas indistinctement chez tous les hommes, même quand ils sont placés dans les mêmes conditions et sous l'action des mêmes causes. Tels sont, par exemple, les phénomènes de l'enthousiasme, de l'extase, du mysticisme, du somnambulisme et du magnétisme animal. Quel que soit le principe qu'on désigne sous ce nom, il a été imaginé pour rendre compte de certains faits d'une nature particulière. Ces faits existent-ils, oui ou non? et s'ils existent, quels sont-ils? A quelles facultés appartiennent-ils? quelles sont leurs causes, leurs lois, leur influence sur les facultés ordinaires? Tant que ces questions seront abandonnées ou à des enthousiastes, ou à des observateurs sans expérience, ou à une pratique étroite qui n'y cherche que la guérison des maux physiques, on ne pourra pas dire qu'elles sont résolues. Elles ne le sont pas davantage par une simple négation des faits. Or, comme elles intéressent encore bien plus l'esprit que l'organisation, il est impossible qu'elles se passent de l'observation psychologique.

3° En définissant la psychologie comme nous venons de le faire, et en montrant quel est son objet, de quelles parties elle se compose, sur quel fondement s'appuie son indépendance comme science, nous avons résolu par cela même la dernière question qu'il nous reste à examiner, celle de la méthode psychologique. En effet, puisque la psychologie se distingue essentiellement de la physiologie, et que la conscience lui offre un moyen d'observation tout à fait indépendant, la méthode dont elle fait usage n'est pas celle qui explique le dedans par le dehors, la volonté par les passions, la raison par les sens, l'être intelligent par des forces sans intelligence, en un mot elle repousse la méthode empirique. D'un autre côté, comme elle est avant tout une science d'observation, comme elle saisit à la fois, par la perception de conscience, le fait et la cause, le sujet et les phénomènes, la raison universelle et l'être particulier, la personne que cette raison éclaire, elle repousse également la méthode rationnelle ou spéculative qui ne procède que par déduction et ne repose que sur des idées abstraites, c'est-à-dire sur des hypothèses. La psychologie a donc sa méthode propre, qui ne peut être confondue avec aucune autre. Sans doute, c'est à l'expérience qu'elle emprunte tous ses résultats; mais, comme nous l'avons déjà dit, à une expérience à part, *sui generis*, où tout ce qui constitue notre existence est donné à la fois, pour être ensuite éclairé et distingué par l'analyse. L'œuvre de déduction ne commence, à proprement parler, que dans les autres parties de la philosophie; et c'est là ce qui marque à la psychologie son rang parmi ces parties; et c'est ce qui nous montre l'impossibilité de la substituer à la place de la philosophie tout entière. Voy. pour plus de détails l'article PHILOSOPHIE.

Ne pouvant citer tout ce qui a été écrit sur la psychologie, nous nous contenterons d'indiquer ici quelques traités plus ou moins complets de psychologie générale et quelques ouvrages historiques, en faisant remarquer que ces différentes histoires de la psychologie laissent infiniment à désirer et se distinguent à peine d'une histoire générale de la philosophie : A. Garnier, *Précis d'un cours de psychologie*, Paris, 1831, in-8; *Traité des facultés de l'âme*, Paris, 1865, 3 vol. in-12; — P. Gratry, *de la Connaissance de l'âme*, Paris, 1860, 2 vol. in-12; — Waddington, *de l'Ame humaine*, Paris, 1862, in-8 : — Buchanan, *Historia animæ humanæ*, in-8, Paris, 1636; — Schmid, *Histoire de la conscience* (*Geschichte des Selbstgefühls*), in-8, Francfort, 1774 (all.), — Henning, *Histoire des âmes des hommes et des bêtes*, in-8, Halle, 1774 (all.); — Schmid (Charles-Chrétien-Erhardt), *Introduction de la psychologie en général*, en tête de la *Psychologie empirique*, in-8, Iéna, 1791-96; *Magasin psychologique*, 3 vol. in-8, ib., 1796 (all.); — Maass, *Sur les premiers essais psychologiques chez les Grecs*, dans le tome Ier du *Magasin psychologique* de Schmid; — Carus (Frédéric-Auguste), *Histoire de la psychologie*, in-8, Leipzig, 1808 (all.). C'est l'ouvrage le plus complet de ce genre; mais on y trouve moins une histoire de la psychologie qu'une suite d'analyses des ouvrages qui traitent de cette science.

PTOLÉMÉE (Claude), le célèbre astronome d'Alexandrie, dont les travaux scientifiques ont duré quarante ans, depuis le milieu du règne d'Adrien jusqu'aux premières années du règne de Marc-Aurèle Antonin, s'est montré philosophe dans plusieurs de ses ouvrages, en même temps que mathématicien et physicien, et il nous reste de lui un opuscule purement philosophique *Sur le criterium et la faculté dominante*. Les doctrines contenues dans cet opuscule remarquable et peu connu ont plus d'une analogie avec celles du médecin Galien, contemporain de Ptolémée, mais plus jeune que lui d'une vingtaine d'années. Il est aisé d'y reconnaître un mélange éclectique des doctrines d'Aristote, des stoïciens, d'Hippocrate et de Platon; mais elles forment pourtant un ensemble original, qui est le résultat des méditations de l'illustre astronome. Ces doctrines paraissent remonter aux études de son adolescence et avoir présidé à toute sa carrière scientifique, sans avoir subi elles-mêmes aucune modification capitale. On les entrevoit au commencement de la *Grande Composition mathématique* en treize livres, œuvre de sa jeunesse, où il embrasse l'astronomie dans son ensemble; on les trouve exposées dans le traité *Sur le criterium*, dont la date ne peut être fixée; on les retrouve appliquées dans les *Harmoniques*, traité en trois livres sur la théorie mathématique des sons musicaux, ouvrage de sa vieillesse, interrompu, dit-on, par sa mort. Dans le préambule de la *Grande Composition*, outre quelques aperçus métaphysiques, Ptolémée fait connaître ses vues sur l'ensemble des sciences, les motifs de sa préférence pour les mathématiques, et le plan de ses études pour toute sa vie. Dans le traité *Sur le criterium*, il expose sa théorie des facultés intellectuelles, de l'origine et de la légitimité des connaissances humaines, de la méthode scientifique, de la nature de l'âme et des relations de l'âme avec les organes. Dans quelques chapitres des *Harmoniques* (liv. I, ch. I et II, et liv. III, ch. III et VI), il applique et complète sa psychologie et sa méthode, ses vues sur l'ontologie générale et sur l'enchaînement des sciences. Parmi ses ouvrages perdus, le traité *de l'Étendue* et le traité *des Éléments* concernaient la métaphysique et la physique spéculative. Le traité *de la Pesanteur* paraît aussi avoir été plus spéculatif qu'expérimental, et le peu qu'on en cite est très-erroné. L'*Optique* de Ptolémée, en cinq livres, dont il existe une tra-

duction latine inédite, faite sur une traduction arabe où le premier livre manquait, est traitée avec plus de succès, malgré la grande place qu'y occupe la fausse et inutile hypothèse platonicienne des rayons visuels émis par les yeux et allant se combiner avec les rayons lumineux émis ou réfléchis par les objets. Un opuscule perdu, de Ptolémée, concernait un théorème de géométrie pure (*que deux droites qui font avec une troisième deux angles dont la somme vaut moins de deux droits, se rencontrent si on les prolonge*), et un traité de trigonométrie est compris dans la *Grande Composition*. La *Mécanique* de Ptolémée, en trois livres, est perdue. Outre sa *Grande Composition*, nous avons de lui quelques autres ouvrages astronomiques, savoir : *les Hypothèses et époques des planètes*, les *Tables manuelles* avec le *Canon chronologique des rois*, et l'*Inscription de Canobe*, en grec, le *Planisphère* et l'*Analemme* dans une traduction latine. Nous avons aussi en grec ses *Apparitions des fixes*, calendrier accompagné de prédictions météorologiques, et sa *Géographie*, en huit livres, l'un de ses plus remarquables ouvrages. C'est à tort que des critiques modernes ont contesté l'authenticité de ses traités astrologiques, cités et commentés par les anciens. Nous avons sa *Composition en quatre livres*, manuel complet d'astrologie, et les *Cent Aphorismes*, ou *Fruit*, qui en sont un extrait ; son traité astrologique *Sur les époques de la vie* est perdu. Dans ses *Harmoniques* (liv. III, ch. IX), il se réfère évidemment à quelques principes de la doctrine superstitieuse exposée dans la *Composition en quatre livres* (liv. I, ch. XI et XIV). Tel est le vaste ensemble des ouvrages de Ptolémée.

Une analyse étendue de sa philosophie nous paraît très-utile à donner ici, car cette philosophie a une importance réelle. Tous les historiens de la philosophie l'ont entièrement négligée ; l'édition, longtemps unique, de l'ouvrage principal où elle se trouve exposée est fort rare, et les autres textes philosophiques de notre auteur sont rarement à la disposition des philosophes.

Dans le jugement, élément principal de toute pensée scientifique, Ptolémée (*Sur le criterium*) distingue l'intellect, qui est juge ; les sens, qui sont l'instrument dont il se sert pour juger ; le raisonnement, qui est la loi suivant laquelle il juge ; les faits sensibles, qui sont la matière du jugement, et la connaissance de la vérité, qui est le but du jugement. En outre, il compare au délibéré des juges le langage intérieur de l'âme, et au prononcé du jugement le langage externe. Mais il remarque que la sensation et l'intellect sont les deux facultés d'où tout le reste dépend, et dont il s'agit avant tout de déterminer le rôle. Suivant Ptolémée, la sensation, sans aucune coopération ni aucun acte antérieur de l'intellect, atteint immédiatement et par elle-même, avec une certitude entière, les phénomènes sensibles des objets par lesquels les organes sont actuellement affectés, mais non ces objets eux-mêmes, ni leurs qualités permanentes. La sensation ne nous trompe que quand nous lui demandons ce qu'elle ne peut pas nous donner. Par elle la notion des phénomènes est transmise à l'intellect, qui ne peut rien faire sans elle ; seulement la mémoire et l'imagination peuvent tenir lieu de sensation présente. Ensuite l'intellect, aidé de la mémoire et de l'imagination, juge des sensations diverses produites par un même objet en des temps différents sur un même organe, ou bien en un même temps sur des organes divers ; par ces sensations, il juge des objets mêmes et de leurs qualités persistantes, et il prévoit les sensations futures. Ainsi l'intellect, par ses méditations propres sur la nature des choses, ajoute beaucoup aux données de la sensation. Chaque sens n'atteint légitimement que certaines manières d'être des objets ; c'est l'intellect qui recueille et examine tous ces témoignages divers ; c'est lui qui discerne et compare les sensations et les objets eux-mêmes ; c'est lui qui remarque que les sens peuvent être affectés diversement par des objets semblables, et semblablement par des objets divers ; c'est lui qui rectifie les conclusions instinctives de la sensation, en démêlant soit dans les organes, soit dans les objets externes, les causes des erreurs commises, et en contrôlant alors le témoignage d'un sens par celui d'un autre sens qui échappe à la même cause d'erreur, ou bien en employant pour la même observation, avec des précautions plus grandes, les mêmes organes mieux disposés, ou les organes d'un autre homme. L'intellect peut donc s'appliquer aux mêmes objets que la sensation, mais postérieurement, d'une manière différente et pour un autre résultat plus élevé. En outre, l'intellect a son objet propre, consistant en certaines notions universelles qu'il atteint immédiatement et avec certitude, mais toujours à propos de la sensation présente ou passée, savoir : par sa faculté spéculative, les notions d'identité ou de diversité, d'égalité ou d'inégalité, de ressemblance ou de dissemblance ; et par sa faculté pratique, les notions de convenance ou de disconvenance avec la nature des choses. C'est à l'aide de ces notions qu'il interprète les sensations, et qu'il compare les objets entre eux. Ainsi, les notions complexes des objets s'acquièrent par le concours des sens, qui nous mettent en rapport avec la réalité sensible ; de la mémoire, qui a son point de départ dans la sensation, mais qui va au delà et conduit aux notions générales ; de l'imagination, qui, par assimilation ou par combinaison, forme des notions de choses qui n'ont jamais été senties ; et enfin de l'intellect, qui atteint les notions universelles et qui, avec elles, prononce ses jugements sur les données sensibles.

Les brutes n'ont que la sensation, la mémoire et l'imagination. L'homme seul a de plus la raison (λόγος), discours interne de l'âme par lequel nous développons et nous discernons ce qui était caché dans la mémoire. *En puissance*, l'intellect et la sensation ne sont ni antérieurs ni postérieurs l'un à l'autre ; mais, *en acte*, le développement de la sensation précède celui de l'intellect. Chez les animaux, le développement de l'intellect s'arrête au premier pas, et chez eux le développement de la faculté de sentir est plus ou moins lent et plus ou moins complet, suivant les espèces. Les animaux les plus parfaits sont ceux qui atteignent le plus lentement le degré de perfection qui leur est propre.

Dans l'homme, le langage intérieur de l'intellect peut procéder sans [illegible] et sans méthode ; alors l'intellect n'atteint qu'à des *opinions* (δόξα), à des *conjectures* [illegible]. Mais lorsqu'au contraire il procède avec [illegible], par des distinctions et des comparaisons méthodiques, totales sur les différences et les ressemblances des objets, alors il arrive à la science (ἐπιστήμη), à la *compréhension* (κατάληψις). Par l'induction il s'élève des choses particulières aux universaux, aux espèces et aux genres les plus élevés, et par la déduction il redescend des universaux, des genres et des espèces aux choses particulières. Ayant établi ainsi, entre toutes les notions, un cercle de relations immuables, il retrouve

dans les objets particuliers l'accord avec les principes généraux fournis par l'induction. C'est donc dans l'intellect qu'est le criterium de la sensation. Celle-ci n'atteint que les *accidents* fugitifs de la matière ; l'intellect atteint les *idées* générales (εἴδη), par lesquelles la matière est déterminée à être telle chose plutôt que telle autre, et les *causes*, qui déterminent les mouvements. La sensation ne donne que des *à peu près* (τὸ σύνεγγυς) ; l'intellect atteint l'*exactitude* (τὸ ἀκριβές). Par exemple, la notion de la circularité imparfaite nous vient des sens ; l'intellect seul en tire la notion du cercle parfait, et réussit plus ou moins à la réaliser à l'aide du compas (voy. les *Harmoniques*, liv. I, ch. 1).

Ptolémée (*Sur le criterium*) traite, en passant, la question du langage, auquel il n'attache qu'une importance très-secondaire, ainsi qu'on le devinerait rien qu'en observant les négligences de son style. Suivant lui, le langage interne de l'âme (λόγος) suffit pleinement à la connaissance des choses, et le langage externe, qui emploie des mots, n'est qu'un obstacle à la méditation ; mais ce dernier, image du langage interne, sert à communiquer les notions acquises, pourvu que les mots soient compris de ceux qui écoutent. Or, suivant lui, la production du langage a été primitivement instinctive. Les mots principaux, avec leur signification propre et fondamentale, ont dû être énoncés sous l'impression des passions, avant d'avoir été reçus par tradition. Puis, les significations accessoires ont été déterminées par les hommes, à cause du besoin de s'entendre. Tout cela s'est fait spontanément, par l'impulsion de la nature, et avec diversité, suivant le caractère des différents peuples. Ensuite sont venus les législateurs du langage, qui en ont tracé les règles, tandis que la seule règle primitive était de se faire comprendre.

Telles sont les vues principales de Ptolémée sur l'analyse des facultés intellectuelles, sur la méthode en général et sur le langage. Nous allons l'interroger maintenant sur la nature du sujet pensant, et enfin sur la science elle-même.

Ptolémée (*Sur le criterium*) dit que l'âme est incorporelle au sens de ceux qui appellent *corps* ce qui tombe sous la sensation (c'est-à-dire des platoniciens), et corporelle au sens de ceux qui appellent *corps* ce qui est capable d'action et de passion (c'est-à-dire des stoïciens) : suivant lui, c'est là une question de mots. Mais ce qu'il ne peut prendre pour une question de mots, c'est la question de savoir si la substance de l'âme est ou non divisible en parties semblables ou analogues à celles des corps. Sur cette question, Ptolémée, comme la plupart des stoïciens, est nettement matérialiste. Suivant lui, l'âme se distingue des corps en ce qu'elle ne tombe pas sous les sens ; mais, comme eux, elle se compose d'éléments étendus et divisibles, savoir : de tous les éléments des corps avec une différence de proportion et surtout de densité, et d'un élément plus subtil, qui constitue seul la partie la meilleure de l'âme. Pendant la vie, l'âme est le principe des mouvements internes et externes du corps ; c'est elle, et non la masse du corps, qui sent, qui pense, et qui veut. A la mort, l'âme, à cause de sa subtilité, s'échappe du corps comme d'un vase, et retourne aux éléments dont elle est formée. Ptolémée nie donc implicitement la persistance de la personnalité humaine après la mort. Suivant lui, parmi les éléments simples, la terre et l'eau sont ceux qui contiennent le plus de matière sous le même volume, et qui sont les plus passifs. Le feu et l'air sont plus mobiles ; ils sont actifs et passifs à la fois. L'éther, exempt de tout changement, est l'élément actif par excellence. Or, on nomme spécialement *corps* ce qui est matériel et inactif ; *âme*, ce qui se meut. Le corps doit donc se composer principalement de terre et d'eau, et l'âme principalement d'air, de feu et d'éther. Dans les âmes elles-mêmes, il y a des parties de diverses natures, suivant les éléments dont elles se composent. La *partie sensitive de l'âme*, étant purement passive, doit être formée de terre et d'eau ; la *partie douée de la force d'impulsion*, étant active et passive, doit être composée d'air et de feu, et elle se subdivise en *partie concupiscente*, formée surtout d'air, et en *partie irascible*, formée surtout de feu. La *partie intellectuelle*, une et homogène, est formée d'éther et purement active. L'âme se mêle d'autant plus au corps, qu'il y a en lui plus de chaud et d'humide, et d'autant moins, qu'il y a en lui plus de sec et de froid. C'est pourquoi, dans le corps, les parties chaudes et humides, telles que la chair et le sang, sont celles qui contiennent le plus d'âme ; et les parties froides et sèches, telles que les os et les *nerfs* (c'est-à-dire, sans doute, les *tendons*), sont celles qui en contiennent le moins. Les qualités et les tempéraments du corps influent sur les facultés de l'âme, parce que les organes sont peu perméables à l'âme, et obéissent difficilement à son impulsion, quand ils sont trop compactes et difficiles à mouvoir.

On juge quel est le siége des diverses parties de l'âme, d'une part, d'après la convenance ; d'autre part, d'après l'observation des régions du corps, où les efforts actifs et passifs des diverses facultés de l'âme se font sentir. C'est ainsi que l'on devine et que l'on constate que l'*âme intellectuelle*, formée d'éther, est dans le cerveau ; que l'*âme concupiscente*, formée d'air, est dans le bas-ventre ; que l'*âme irascible* et ignée est dans le cœur et dans les viscères voisins, et que l'*âme sensitive*, formée de terre et d'eau, répandue dans toutes les parties charnues et sanguines, y produit le toucher, et, localisée dans les organes spéciaux des autres sens, y produit leurs sensations spéciales. Telle est, en ce qui concerne la division de l'âme, la doctrine de Ptolémée exposée dans le traité *Sur le criterium*. Remarquons cependant que dans les *Harmoniques* (liv. III, ch. v), Ptolémée applique les nombres musicaux à deux divisions ternaires de l'âme, dont l'une est celle de Platon, adoptée aussi par Galien, et dont l'autre est empruntée à la doctrine des stoïciens.

Ensuite, il s'agit d'établir la subordination des parties de l'âme. Suivant Ptolémée (*Sur le criterium*), la direction des forces humaines a un double but : *vivre* et *vivre bien*. L'intellect seul nous fait vivre bien, et en même temps il contribue à nous faire vivre : à ce double titre, c'est à l'intellect et au cerveau qu'appartient l'*hégémonie* par excellence, la direction suprême (τὸ ἡγεμονικόν) ; c'est aussi dans le cerveau qu'est le point de départ de la vertu génératrice, l'origine de la semence. Mais il y a autant d'hégémonies subalternes que de facultés de l'âme. En ce qui concerne la conservation de la vie, l'hégémonie se partage principalement entre le cœur et le cerveau. Si le cœur est blessé, l'âme s'échappe avec le sang, qui vient des veines. Si le cerveau est blessé, l'âme s'échappe avec le *souffle vital* (πνεῦμα), qui, suivant Ptolémée et beaucoup de médecins grecs, circule dans les artères. La mort causée par la lésion du cerveau est la plus prompte, parce que l'écoulement du souffle est plus rapide que celui des liquides.

S'il fallait accorder à l'une des trois parties subalternes de l'âme le second rang en ce qui concerne le bien-être, ce ne serait ni à la partie irascible, ni à la partie concupiscente, mais à la partie sensitive, ou, pour mieux dire, à deux des cinq sens : à la vue et à l'ouïe, qui, placées plus haut que les autres sens et plus près du cerveau, prêtent à l'intellect leur concours pour contempler les choses et pour en juger, et qui seules, aux notions de l'agréable et du désagréable, joignent les notions du beau et du laid dans les formes comme dans les sons, dans les mouvements célestes comme dans les actions humaines. On ne doit pas s'étonner, d'après cela, que Ptolémée ait voulu écrire aussi sur l'optique et sur la musique.

Maintenant, demandons-lui ses vues générales sur la science (*Grande Composition mathématique*, préambule). Il commence par établir la distinction de la *science pratique*, dans laquelle on peut faire des progrès par l'exercice et l'habitude, sans connaissance réfléchie, et de la *science spéculative*, dans laquelle on peut faire des progrès, sans aucune application empirique, par la méditation seule. Il s'appuie de l'autorité d'Aristote pour diviser la science spéculative en *science physique*, en *science mathématique*, et en *science des choses divines*. Celle-ci est la science du premier moteur invisible et immobile. La science physique est la science des qualités matérielles et changeantes, qui se produisent surtout dans les êtres périssables et sublunaires. La science mathématique est la science des qualités qui concernent les formes et les mouvements de translation, la science de la figure, de la quantité, de la similitude, du temps, du lieu, etc. La science mathématique est intermédiaire entre les deux autres. En effet, d'une part, elle peut s'acquérir soit par les sensations, soit sans elles; d'autre part, elle peut s'appliquer soit aux êtres mortels, soit aux êtres immortels (aux astres) : elle se prête aux changements des êtres qui changent, et en qui pourtant il y a des idées inséparables de ces êtres; et lorsqu'elle s'applique aux êtres qui ne changent pas (aux astres), elle est invariable comme eux. Suivant Ptolémée, les deux autres parties de la science spéculative appartiennent plutôt à la *conjecture* (εἰκασία) qu'à la *compréhension scientifique* (κατάληψις ἐπιστημονική), savoir : la théologie, à cause de l'invisibilité et de l'incompréhensibilité de son objet; et la physique, à cause de l'instabilité et de l'obscurité de la matière. De là vient, dit Ptolémée, que les philosophes ne peuvent s'accorder sur ces deux sciences. Les mathématiques seules, quand on y apporte une méthode sévère, procurent une connaissance indubitable, parce que les démonstrations s'y font par les procédés infaillibles de l'arithmétique et de la géométrie.

Pour ses études, Ptolémée déclare qu'il s'est posé deux règles de conduite : 1° mettre de l'harmonie dans ses actions et jusque dans ses pensées, de manière à ne jamais perdre de vue la beauté de l'ordre; 2° s'appliquer tout entier à l'étude des sciences spéculatives, et surtout de la science mathématique. Il s'efforce, dit-il, d'embrasser cette science tout entière, en s'attachant surtout à la partie qui concerne les choses divines et célestes, c'est-à-dire les astres et leurs mouvements; car, ces choses existant toujours de la même manière, la science qui les concerne peut aussi être évidente, régulière et immuable : ce qui est le propre de la véritable science. D'ailleurs, cette science vient en aide à la théologie, c'est-à-dire à la science de l'*énergie* immobile et séparée de la matière (χωριστή). En effet, la science qui se rapproche le plus de la théologie, c'est l'astronomie, puisqu'elle a pour objet les mouvements de substances mues et motrices à la fois, mais éternelles et exemptes de changements, bien que capables d'affecter les sens. Les mathématiques viennent aussi en aide à la physique; car les propriétés de la substance matérielle se manifestent par la manière de recevoir le mouvement de translation : par exemple, l'incorruptibilité se manifeste par le mouvement circulaire, la corruptibilité par le mouvement en ligne droite, le lourd et le passif par le mouvement centripète, le léger et l'actif par le mouvement centrifuge. Enfin, les mathématiques sont utiles pour la science pratique, par exemple pour la morale, en présentant dans les êtres divins (dans les astres) le modèle de l'ordre et de la régularité. En outre, Ptolémée trouve dans la théorie mathématique des sons musicaux le symbole des différentes vertus morales, dont il donne une classification fondée sur la division platonicienne de l'âme (*Harmoniques*, liv. III, ch. v). Les mathématiques, suivant lui, ne s'arrêtent pas uniquement à la *contemplation* pure, comme quelques-uns, dit-il, le prétendent; il faut qu'elles arrivent à la *démonstration*, en employant l'art du raisonnement, les observations et les instruments; enfin, il faut qu'elles descendent aux *applications pratiques*. Les mathématiques sont entièrement du ressort de la raison; mais, outre la *raison spéculative* (λογος θεωρων), qui trouve le bien, il y a la *raison active* (λόγος ἐνεργῶν), qui le réalise dans l'intelligence, et la *raison modifiante* (λογος ἐθίζων), qui le réalise au dehors, en lui assimilant la matière (*Harmoniques*, liv. III, ch. III).

Pour déterminer le but propre de la science spéculative, Ptolémée a recours à la doctrine d'Aristote sur les quatre principes; mais il réduit ces principes à trois, la *matière*, la *forme* et le *mouvement*, parce qu'il identifie expressément la *finalité* avec la forme. Quant au mouvement, il l'identifie avec la *cause*, et il distingue trois espèces de causes : celles qui concernent la *nature* et l'*existence* seulement, celles qui concernent la *raison* et l'*existence bonne*, et celles qui concernent *Dieu* et l'*existence bonne et éternelle*. Suivant lui, l'objet de la science spéculative est de montrer que les œuvres de la nature sont faites avec raison, avec art, en vue du bien, et non au hasard. Mais la spéculation doit se mettre d'accord avec l'expérience. Les hypothèses rationnelles doivent être fondées sur les observations, qui ne peuvent jamais être que grossièrement approximatives; la raison les précise d'après la considération du bien, et les élève à l'exactitude, qu'elles ne pouvaient atteindre par elles-mêmes (*Harmoniques*, liv. I, ch. I et II).

Comme on le voit, Ptolémée, bien qu'il soit matérialiste en ce qui concerne la question de la nature de l'âme, et bien qu'il exagère un peu la part des sens en ce qui concerne la question de l'origine des idées, est cependant bien loin d'être sensualiste par sa méthode scientifique, et d'y faire la part de la raison trop petite. Au contraire, il se fait trop aisément des conceptions générales qui ne sont ni exigées par la raison, ni suffisamment motivées par l'expérience; il ne demande à l'observation qu'un aperçu grossier des choses, et il ne demande l'exactitude qu'à la spéculation *a priori*, sous laquelle il fait plier les résultats de l'observation. Il ne sait pas de quelle exactitude ces résultats sont susceptibles, quand on s'entoure de précautions convenables, quand on emploie de bons instruments et surtout quand, après avoir répété un grand nombre de fois une même observation, l'on prend une moyenne entre les résultats obtenus. En astronomie, Ptolémée, comme Laplace, ne demande à l'observation que le nombre

de données strictement nécessaire, et demande tout le reste au calcul mathématique. Mais le calcul de Ptolémée, par lequel il croit pouvoir suppléer et rectifier l'expérience, appelle en aide de fausses hypothèses, qu'il essaye vainement de démontrer, par exemple, celles de l'immobilité absolue de la terre et de sa position au point central de l'univers; et de faux principes, dont il est forcé de s'écarter lui-même plus ou moins pour obéir à l'évidence des observations, par exemple, les principes de l'uniformité des mouvements célestes, de la circularité parfaite des orbites, et de leur concentricité, principes dont il s'écarte par l'emploi des excentriques, des équants, et des épicycles avec leurs roulettes. Au contraire, le calcul de Laplace s'appuie uniquement sur une loi expérimentalement démontrée, sur la loi de l'attraction universelle. En outre, pour déterminer en détail chacun des mouvements célestes, il faut que le calcul s'applique à des données expérimentales : Laplace réduit ces données au moindre nombre possible; mais il veut que chacune soit établie par des observations très-précises et très-nombreuses. Ptolémée prend, pour établir chaque donnée, le nombre d'observations strictement nécessaire, comme s'il était sûr de l'exactitude de chacune d'elles, et il choisit artificieusement celles qui se prêtent le mieux à sa doctrine préconçue; quelquefois même il suppose fictivement des observations qu'il n'a pas faites (voy. l'article *Ptolémée*, rédigé par Delambre, dans la *Biographie universelle* de Michaud, et un article de M. Biot, dans le *Journal des savants*, juillet 1847). Ptolémée a systématisé puissamment l'astronomie grecque; il l'a précisée et fixée; il l'a enrichie en quelques points : mais, en d'autres points, il a faussé les résultats des observations d'Hipparque. D'après l'analyse précédente de la philosophie de Ptolémée, on peut voir que les mérites et les défauts de son astronomie s'expliquent par les mérites et les défauts de sa méthode philosophique.

Il nous reste à indiquer les éditions de ceux des ouvrages de Ptolémée qui intéressent la philosophie. Le traité Περὶ τοῦ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ a été publié en grec et en latin, avec l'*Inscription de Canobe*, par l'astronome Ismaël Boulliau, in-4, à Paris, en 1663. La traduction latine de ce même traité par Boulliau a été imprimée à part, la même année, in-4, à la Haye. Une nouvelle édition du texte grec de ce traité philosophique de Claude Ptolémée a été publiée par Friedrich Hanow, Leipzig, Teubner, 1872, 15 pages grand in-4. — Wallis a publié les *Harmoniques*, en grec et en latin, in-4, à Oxford, en 1682; et ce même ouvrage a été réimprimé, en grec et en latin, dans le tome III des *Opera mathematica* de Wallis, 3 vol. in-f°, Oxford, 1699. — La *Grande Composition mathématique*, dont il existe plusieurs traductions latines imprimées, a été publiée deux fois en grec, savoir : in-f°, à Bâle, en 1538, sans traduction et sans notes, mais avec le commentaire de Théon en un volume à part; et un peu plus correctement à Paris, par l'abbé Halma, 1813-1815, en 2 vol. in-4, avec une traduction française très-fautive : il ne faut se fier qu'au texte grec. En outre, le premier livre seulement de la *Grande Composition* avait été publié en grec, avec la traduction latine de Reinhold, à Wittemberg, en 1549.

Th. H. M.

PUFENDORF (Samuel), né en 1632, près de Chemnitz en Misnie, était fils d'un pasteur luthérien. Dès qu'il fut en âge de faire un choix entre les différentes branches de connaissances dont on avait entretenu sa jeunesse, il s'appliqua avec ardeur à l'étude de la philosophie et du droit naturel. Descartes et Grotius furent ses auteurs favoris, et il s'efforça de marcher sur leurs traces. Son premier ouvrage a pour titre : *Eléments de jurisprudence universelle* (*Elementa jurisprudentiæ universalis*). Le succès en fut tel que l'électeur palatin Charles-Louis créa pour l'auteur une chaire de droit naturel et de droit des gens à l'université de Heidelberg. Pufendorf ayant publié peu de temps après un autre livre, où il signale les vices de l'empire germanique (*de Statu imperii germanici*), s'attira l'animadversion de la cour de Vienne, et fut obligé de chercher un refuge en Suède. Charles XI le nomma professeur de droit naturel à l'université de Lund. C'est là qu'il fit paraître, en 1672, son grand ouvrage sur le droit de la nature et des gens (*de Jure naturæ et gentium*). Appelé à Stockholm en qualité de secrétaire d'État et d'historiographe, il écrivit en latin l'histoire contemporaine de la Suède; il écrivit, en 1686, celle de l'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, qui l'avait dans ce but attiré à Berlin. Il mourut dans cette ville le 26 octobre 1694.

Voici, en résumé, la doctrine que Pufendorf a développée dans son grand travail *Du droit de la nature et des gens* :

Sous le titre d'êtres moraux (*entia moralia*), il établit à l'origine, et comme base de son système, les idées des rapports qui règlent les mœurs et les actions des hommes. Il leur donne pour auteur Dieu, et pour but d'introduire l'ordre et la beauté dans la vie humaine. C'est à l'aide de ces êtres moraux que Dieu règle l'usage de la liberté de l'homme, et lui prescrit des bornes. L'homme se trouve naturellement soumis à ces rapports, véritable institution de Dieu, d'abord par les conditions générales de la société humaine dont il fait partie après sa naissance, ensuite par les conditions particulières sous lesquelles il est né, telles que le rang occupé par sa famille, le mariage, la paternité, les obligations de fils, de sujet, de citoyen, etc..., états moraux qui produisent tous certains droits, et engendrent certains devoirs.

Cet état moral général auquel Pufendorf donne le nom d'état de nature, comporte ainsi certains droits et certains devoirs des hommes les uns envers les autres, déterminés par la ressemblance de leur nature, et qui les poursuivent dans toutes les situations. Or, de l'oubli ou de la pratique de ces devoirs, du respect ou du mépris de ces droits naissent deux états moraux opposés des sociétés : la paix et la guerre. Mais ces deux états ne sont point absolus, et la guerre elle-même a ses lois.

Ces êtres moraux, à l'état de purs rapports, ne sont pas les seuls. Pour qu'ils soient représentés efficacement dans l'action sociale, il faut qu'ils trouvent leurs interprètes dans des êtres réels, substantiels, dans des hommes ou des réunions d'hommes qui prennent alors la qualification de personnes morales.

De même que les rapports qui constituent les lois morales des êtres n'existent que parce que Dieu les a institués; de même les lois qui régissent les Etats n'existent que par l'institution des personnes morales qui jouissent du droit, et auxquelles incombe le devoir d'imposer certaines règles, certaines obligations. Telle est l'idée que Pufendorf se fait du *pouvoir*, qu'il définit une *qualité en vertu de laquelle on peut faire quelque chose légitimement et avec un effet moral* (liv. I, ch. I). A cette définition du pouvoir il ajoute la définition du *droit : qualité morale par laquelle on a légitimement quelque autorité sur les personnes, ou la possession de certaines choses, ou bien en vertu de quoi*

il nous est dû quelque chose (ubi supra) : et celle de l'*obligation : qualité morale en vertu de laquelle on est astreint, par une nécessité morale, à faire, recevoir ou souffrir quelque chose* (ubi supra).

Telles sont les bases sur lesquelles notre auteur se prépare à faire reposer tout le système du droit de la nature et des gens.

Mais ces principes, qui sont pour lui le fruit de ses méditations et de ses études, et dont la vérité n'est pas douteuse à ses yeux, il a besoin d'en retrouver la connaissance certaine dans le genre humain. Il est donc conduit à traiter de la certitude des sciences morales. Il la trouve d'abord dans les procédés de la démonstration logique, dont il emprunte les règles et les éléments à Aristote, et la poursuit jusque dans la nature même de la morale, dont il oppose la certitude à l'incertitude des maximes de la politique.

Néanmoins, malgré la marche vraiment philosophique de ses déductions, Pufendorf faiblit en cet endroit, et abandonne mal à propos ce qu'il y a de solide et d'absolu dans son point de départ, lorsqu'il pose en principe qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste avant toute institution, égalisant ainsi la qualité morale des actions sous un niveau uniforme d'indifférence avant que Dieu ou le législateur humain se soit prononcé. Il y a là, et certainement Pufendorf s'en croyait fort éloigné, quelque apparence d'affinité avec le système de Hobbes. Il est vrai que les lois positives qui régissent les diverses nations n'imposent aucun devoir avant d'être, et qu'elles ne sont qu'après que le législateur a prononcé ; mais on ne peut comparer Dieu à ces législateurs humains, soumis à tous les procédés de notre existence finie, et attendre qu'il prononce, à une époque déterminée du temps, les lois éternelles de la morale qui résultent nécessairement de la nature qu'il a attribuée aux choses. Ainsi, la force que Pufendorf donne au droit, en le faisant sortir de la morale, il l'ôterait à la morale en la faisant en quelque sorte relever de l'arbitraire du législateur. Si Grotius n'a pas été aussi explicite que son disciple dans son exposition, il a été du moins, après Cicéron, plus intelligent défenseur du principe absolu de la justice et du droit ; et c'est à tort que Pufendorf le blâme (liv. I, ch. VI) d'avoir soutenu que la loi ne constitue pas la justice des actions, mais suppose déjà existante et supérieure à elle cette justice même.

Il y a encore une autre observation à faire sur cette opinion de Pufendorf, c'est que si elle est fondée jusqu'à un certain point, quand il s'agit de quelques détails des législations particulières aux divers peuples, il n'en saurait être de même dans les rapports dont Pufendorf étudie de préférence les principes, puisque le droit international n'agit qu'entre des pouvoirs indépendants les uns des autres, et ne se fonde que sur la science, trop souvent individuelle et arbitraire, et sur les traditions diplomatiques des peuples, sans qu'un pouvoir ou un conseil supérieur intervienne par des décisions. Raison de plus pour que le jurisconsulte philosophe n'ébranle pas lui-même les seules bases sur lesquelles puisse reposer avec sécurité l'édifice qu'il est appelé à construire.

Nous n'entrerons point dans les détails, quelquefois oiseux, quelquefois plus subtils que vrais, à l'aide desquels Pufendorf développe les considérations morales auxquelles il rattache la doctrine du droit. Et quant aux autres parties de l'ouvrage, au-dessous des principes généraux que nous venons d'analyser se trouvent des questions particulières de droit qui ne sont point de notre sujet.

Il est donc facile d'assigner à Pufendorf sa véritable place dans la science du droit naturel. Il se rattache évidemment à Grotius ; il est son disciple, malgré le désaccord que nous avons signalé plus haut, sur un point important, il est vrai, mais où l'opposition est dans la manière moins abstraite et moins rationnelle d'exprimer des vérités analogues, plus que dans la pensée elle-même. Génie moins ferme et moins élevé que Grotius, il le surpassa par le développement et la méthode de son exposition scientifique, et dut être, par cela même, un utile propagateur de sa doctrine. Il se distingue de Selden en ce qu'il n'a point admis, ou n'a du moins admis que dans un très-petit nombre de cas, des éléments empruntés à la théologie et à la tradition sacrée ; il se distingue encore plus de Hobbes, malgré l'observation faite plus haut, en ce que, rattachant sa doctrine à la morale et la morale à la volonté de Dieu, il tend à opposer des principes fixes et des motifs désintéressés d'action aux conclusions égoïstes et aux calculs variables de l'intérêt privé.

La meilleure édition du *de Jure naturæ et gentium* est celle de Leipzig, 1744, *cum notis variorum, a Gottl. Moscovio*, 2 vol. in-4. Il a été traduit en français avec beaucoup de soin et d'utiles observations par Barbeyrac. On a de cette traduction plusieurs belles éditions. Nous citerons en particulier celle de Londres, 3 vol. in-4, 1740. Pufendorf a donné lui-même de ce grand ouvrage un extrait sous le titre : *de Officiis hominis et civis*, Lund, 1673, in-8, traduit également en français par Barbeyrac, Amsterdam, 1707. Les autres ouvrages de Pufendorf qui se rapportent à l'école philosophique du droit sont : *Elementa jurisprudentiæ naturalis methodo mathematica*, premier essai de sa doctrine ; et deux écrits polémiques : *Specimen controversiarum circa jus naturale ; — Eris scandica*, réponse aux attaques dont ses principes avaient été l'objet de la part du professeur Beckmann. Consultez : *Anonymi sententia de tractatu cl. viri Sam. Pufendorfii qui inscribitur, de Officiis hominis et civis* ; dans un programme de J.-Ch. Bœhmer, 1709, in-4.

H. B.

PUISSANCE, voy. ACTE.

PYRRHON, PYRRHONISME. ÉCOLE PYRRHONIENNE. Pyrrhon, qui a donné son nom à une des écoles les plus célèbres de l'antiquité, naquit à Elis où il florissait vers l'an 340 avant Jésus-Christ. Les deux seuls faits certains de sa vie, c'est qu'il voyagea en compagnie de son maître Anaxarque, à la suite de l'expédition d'Alexandre le Grand, et que, de retour dans sa patrie, il reçut les fonctions du sacerdoce de l'estime de ses concitoyens. Voilà la part du vrai dans la biographie de Pyrrhon ; tout le reste n'est qu'une sorte de légende où il faut moins chercher le caractère réel de ce personnage que l'impression que son étrange système avait laissée de lui dans l'imagination populaire. On le représente comme pratiquant, avec une fidélité invraisemblable, la maxime sceptique de l'indifférence absolue, n'aimant rien, ne craignant rien, répétant sans cesse ce passage d'Homère : « Comme naissent et tombent les feuilles des arbres, ainsi les opinions des mortels. » Dans une traversée qu'il fit sur mer, il s'éleva une tempête. Voyant ses compagnons saisis de crainte et de tristesse, il les pria, d'un air tranquille, de regarder un pourceau qui était là et qui mangeait à son ordinaire : « Voilà, leur dit-il, quelle doit être l'insensibilité du sage. »

Laissons là les légendes, et essayons de ressaisir les traits un peu indécis de cet homme extraordinaire qui n'écrivit pas une ligne, et qu'après vingt siècles on n'a pas oublié ; de cet homme qui le premier conçut et prit au sérieux l'idée sceptique, et la marqua si fortement de son empreinte, qu'aujourd'hui encore elle porte son nom et parle son langage.

Pyrrhon commença ses études philosophiques par la lecture de Démocrite. Il s'attacha ensuite à l'école de Mégare et à celle des sophistes, dont la dialectique stérile le dégoûta du raisonnement et de la science.

Fatigué des livres et des écoles, Pyrrhon voulut lire dans le grand livre du monde, et, comme Descartes plus tard, il n'y recueillit que l'incertitude.

De retour en Grèce, il y retrouva ce qu'il y avait laissé : au lieu de principes fixes, l'orgueil et la lutte des systèmes, et partout, au moins en apparence, la raison en guerre avec la raison. Platon était mort, et l'Académie, que la forte main du maître ne retenait plus sur ses mauvaises pentes, dérivait vers le pythagorisme. Aristote fatiguait de ses objections l'Académie affaiblie, et lui-même parvenait à peine à désarmer d'obstinés contradicteurs. A côté de ces grandes écoles, les cyniques étalaient le scandale de leur extravagant rigorisme, tandis que les disciples d'Aristippe, fort peu épris de l'austérité, s'abandonnaient mollement à la vie avec les sens pour guide et le plaisir pour boussole.

A qui se fier? où se prendre dans cette universelle variété? où trouver la sagesse? dans l'affirmation ? dans la négation ? dans un autre parti ? Ce troisième parti, Pyrrhon a l'honneur de l'avoir conçu ; beaucoup de bons esprits avaient douté avant Pyrrhon ; mais personne avant lui n'avait élevé le doute au rang d'une méthode. La gloire des philosophes est moins dans les idées qu'ils prennent pour drapeau, que dans l'emploi qu'ils en savent faire. Pyrrhon conçut le premier l'idée du doute régulier et systématique ; et si la force lui manqua pour l'organiser fortement, il sut, du moins, l'exprimer avec une netteté supérieure.

Suivant Pyrrhon, aussitôt que la raison entreprend de percer les mystères qui l'environnent, elle s'embarrasse entre deux alternatives contradictoires où il lui est également impossible de se fixer. Les uns disent qu'il y a une vérité absolue : ce sont les philosophes dogmatiques proprement dits ; les autres le nient : ce sont les sophistes, lesquels sont encore des dogmatiques, quoique négatifs. Chacun des deux partis donne ses raisons, et ces raisons se valent. Choisit-on la première alternative, on y trouve la lutte et la contradiction. Choisit-on la seconde, même lutte, même contradiction : car qu'y a-t-il de plus absurde et de plus contradictoire qu'une négation absolue qui se nie elle-même avec tout le reste ? Prend-on le parti désespéré de nier les deux alternatives ou de les affirmer ensemble, on est accablé du poids de toutes deux. Que faire? Pyrrhon répond : S'abstenir, ἐπέχειν.

Mais, dira-t-on, il est impossible de s'abstenir en toutes choses. Un doute universel est le comble de l'extravagance ; car s'il doute de soi, il est assez réfuté ; et s'il s'affirme, voilà le douteur qui, malgré lui, ne doute plus et se condamne à l'affirmation, c'est-à-dire à la contradiction.

Raisonner ainsi, c'est, selon nous, ne pas entendre l'ἐποχή pyrrhonienne. D'où vient cette ἐποχή? des contradictions de la raison, ἀντίθεσις τῶν λόγων. Mais où se rencontre cette ἀντίθεσις? est-elle universelle? certainement non : elle est tout entière dans le domaine des choses obscures, ἄδηλα, c'est-à-dire des essences, des rapports et des lois invisibles des êtres. Mais quant aux pures impressions de conscience, aux faits internes, elle n'y pénètre pas. En un mot, s'il est permis d'appliquer à une école de l'antiquité une terminologie toute moderne, le doute pyrrhonien est tout entier dans la sphère de l'objectif ; il n'atteint pas la région de la conscience et de la subjectivité.

Que ce soit là la doctrine avouée de l'école pyrrhonienne, c'est ce qui résulte évidemment de vingt passages décisifs de Sextus Empiricus, confirmés pleinement par Diogène Laërce (Sextus, *Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XI, XIII ; *Adversus Mathem.*, p. 143, édit. Henri Estienne. — Diogène Laërce, liv. IX, p. 262, édit. Ménage). Et si l'on doutait que cette doctrine fût déjà dans Pyrrhon, voici un témoignage qui trancherait la question. Pyrrhon admettait positivement un criterium ; ce criterium, c'est l'apparence, τὸ φαινόμενον (Diogène Laërce, liv. IX, p. 263 B). Or, que signifie ce criterium de vérité dans la doctrine sceptique par excellence? est-ce un criterium absolu au sens où un matérialiste eût pu l'admettre? il est trop clair que non. Il s'agit donc ici d'un criterium purement subjectif. Pyrrhon doute absolument de tout ce qui dépasse la conscience ; mais comme Pyrrhon n'est pas un sophiste, il ne doute pas de son doute, il ne doute pas de la conscience.

Ce point est capital ; ne craignons pas d'y insister encore. Les sens disent que la nature est pleine de vie et de mouvement ; Parménide démontre que le mouvement et la vie sont impossibles : voilà l'*antithèse*. Gorgias et Protagoras le résolvent en disant, l'un : « Il n'est pas vrai qu'il y ait du mouvement ; il n'est pas vrai, non plus, que le mouvement soit impossible, car rien n'est vrai. » L'autre : « Il est vrai qu'il y a du mouvement ; il est également vrai qu'il n'y en a pas, car tout est vrai. » Pyrrhon, témoin de ce conflit, en prend acte, et s'abstient simplement, οὐδὲν ὁρίζει.

Il ne nie pas, il ne doute pas que le mouvement n'apparaisse aux sens : c'est un fait. Il ne nie pas, il ne doute pas que la démonstration de Parménide ne semble irréfutable à l'entendement : c'est un autre fait. Il ne nie pas, enfin, il ne doute pas que les solutions de Protagoras et de Gorgias n'aient l'air d'être contradictoires : c'est encore un fait, un fait de conscience, un fait qui est au-dessus de la négation et du doute. Mais, maintenant, y a-t-il du mouvement, absolument parlant? il en doute. N'y en a-t-il pas? il en doute. Le mouvement est-il tout ensemble et n'est-il pas? il en doute encore. Et ainsi, Pyrrhon évite la contradiction : car que le miel paraisse tantôt doux et tantôt amer, il n'y a là que deux apparences successives ; il n'y a pas de contradiction. La contradiction commence quand on veut prononcer absolument sur la douceur ou l'amertume du miel ; et là, suivant Pyrrhon, elle est, ou du moins elle paraît inévitable.

Qu'on le remarque bien. Pyrrhon ne déduit pas l'ἐποχή de l'impossibilité absolue de nier ou d'affirmer, comme on déduit une conséquence de ses prémisses. Il ne lui attribue pas une valeur absolue et objective. Ce seraient là deux contradictions, puisqu'il n'admet ni la légitimité du raisonnement, ni l'existence absolue de quoi que ce puisse être. Pyrrhon exprime un fait, et rien de plus ; une simple apparence, et non pas une déduction logique ; et Pyrrhon n'admet pas la réalité absolue de cette apparence, il la donne comme subjective et ne l'affirme qu'en tant que subjective. En elle-même et absolument parlant, est-elle quelque chose? Pyrrhon ne le nie pas.

mais il ne l'affirme pas, il n'en sait rien. Tel est le vrai caractère, tel est l'exacte portée de l'ἐποχή pyrrhonienne, si généralement mal comprise.

Cette ἐποχή n'est pas seulement une règle spéculative, c'est encore un principe pratique. En effet l'ἐποχή, en préservant de la contradiction, donne à l'âme la paix et la sérénité, ἀπάθεια, ἀταραξία. Celui qui cherche à des problèmes insolubles une solution dogmatique, positive ou négative, se tourmente de sa chimère. Le douteur, le vrai pyrrhonien, est au-dessus des orages; il n'est pas insensible à la douleur et au plaisir, mais il les subit avec calme, parce qu'où son esprit doute son cœur est indifférent.

En deux mots, Pyrrhon part des antinomies de la raison spéculative, ἀντίθεσις τῶν λόγων, et il arrive, en les constatant, à l'οὐδὲν μᾶλλον. L'οὐδὲν μᾶλλον, dans la science, c'est le doute, ἐποχή; dans la vie, c'est l'indifférence, ἀπαθεια.

Est-il possible maintenant de confondre cette doctrine avec celle des sophistes? Et, d'abord, qu'y a-t-il de commun entre ces rhéteurs décriés et sans foi, qui faisaient de la philosophie un vil trafic, et l'homme grave et sérieux, le sage respecté qu'Élis porta à la dignité de grand prêtre, qu'Athènes voulut adopter parmi ses enfants? Les doctrines ne se ressemblent pas plus que les caractères. Certes, s'il est un sophiste habile et qu'on puisse être tenté de rapprocher de Pyrrhon, c'est Protagoras. Tous deux admettent l'apparence pour criterium de la science et de la vie. Mais si l'analogie est dans les mots, comme la différence est dans les choses, y a-t-il rien au monde de plus contraire à la réforme pyrrhonienne que cette tranchante et hautaine formule où Protagoras est tout entier : « L'homme est la mesure de toutes choses! » Les sceptiques, loin d'adopter cette maxime, la repoussent de toutes leurs forces (Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXII). Ajoutez que les livres de Protagoras étaient pleins d'affirmations dogmatiques comme celles-ci : Les apparences contradictoires ont leur raison commune dans la fluidité de la matière, ὕλη ῥευστή. La matière est un écoulement perpétuel de phénomènes; elle fait succéder des apparences nouvelles aux apparences détruites, sans fin et sans repos. On dira que ce système conduit au nihilisme; soit : mais si le nihilisme absolu est le dogmatisme en délire, il n'est toujours pas le scepticisme.

Objectera-t-on, enfin, que les sophistes niaient leurs propres négations, et, par conséquent, n'affirmaient pas plus que les pyrrhoniens; que Métrodore de Chio, par exemple, soutenait qu'on ne peut rien savoir, pas même que le savoir est impossible. Mais c'est à cause de cela même qu'on ne peut prendre la sophistique au sérieux; c'est à cause de cela même qu'on la distingue du scepticisme. Une négation qui se nie elle-même, un doute qui doute de soi et ne veut pas s'affirmer, au moins comme doute, ce sont là des énormités où on ne peut tomber en conscience. Nous dirons avec Pascal : « La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Aucun sceptique de quelque portée et de quelque loyauté n'a nié la conscience. Hume est sceptique absolu en métaphysique, mais il reconnaît les sensations et leurs copies. Kant qui, dans la *Critique de la raison pure*, a élevé le scepticisme ontologique à sa plus haute puissance, est dogmatique comme tout le monde dans la sphère de la subjectivité. Voilà le scepticisme sérieux et profond, le vrai scepticisme. Nous tenions à démontrer que Pyrrhon le premier l'a proclamé en Grèce.

Il importe assez peu maintenant qu'il faille rapporter à Pyrrhon, ou bien à son disciple Timon, l'invention des arguments du scepticisme, connus dans l'antiquité, sous le nom de δέκα τρόποι ou τόποι τῆς ἐποχῆς. Ces arguments, en effet, que Plutarque attribuait positivement à Pyrrhon (voy. Ménage, *ad Laert.*, p. 251; et Suidas, art. *Lamprias*), se réduisent aisément à trois, et même à un seul, comme les sceptiques l'avaient remarqué. Tout revient à ceci : La connaissance est relative à l'animal qui perçoit (1er et 2e arguments); au sens qui est l'instrument de cette perception (3e); à la disposition du sujet percevant (4e); à la situation de l'objet perçu (5e); aux circonstances où on le perçoit (6e); à la quantité et à la constitution de ce même objet (7e); à la rareté ou à la fréquence de la perception (9e); enfin, aux mœurs, aux croyances, aux opinions de celui qui perçoit (10e). Il ne reste plus que le 8e, celui de la relativité, lequel enveloppe tous les autres. Or, tout cela était déjà dit d'un seul mot : πάντα πρός τι, et ce mot est de Protagoras.

La gloire de Pyrrhon n'est pas là; elle est dans la conception forte et sérieuse de l'idée sceptique et dans la formule précise qui l'exprime rigoureusement. C'est à ce titre que Pyrrhon est le fondateur d'une école considérable qui n'a cessé, pendant plus de six siècles, de Timon à Ænésidème, d'Ænésidème à Agrippa, d'Agrippa à Sextus Empiricus, d'exercer une action puissante sur les destinées de la philosophie grecque, et qui a laissé une trace mémorable et profonde dans l'histoire de l'esprit humain.

Consultez : Crouzaz, *Dictionnaire historique et critique*, article PYRRHON. *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne*, la Haye, 1733, in-4°; — Bayle, E. Saisset, *le Scepticisme*, Paris, 1865, in-8; — Javary, *de la Certitude*, Paris, 1847, in-8. EM. S.

PYTHAGORE, PYTHAGORISME. L'obscurité des symboles pythagoriciens, la confusion des diverses époques du pythagorisme, la rareté des monuments authentiques, et l'incohérence des fragments rares et mutilés qui nous restent, enfin le mystérieux caractère de cette école, qui n'est pas moins religieuse que philosophique, ont longtemps découragé la critique et l'ont empêchée de porter un regard sévère sur toutes les difficultés de l'histoire pythagoricienne. Et cependant la grandeur de quelques-uns de ces fragments, où se retrouve encore l'esprit de la doctrine évanouie, le lien irrécusable des idées de Pythagore et des idées de Platon, et une certaine conformité des principes pythagoriciens avec plusieurs secrètes dispositions de l'esprit humain, enfin le soin de l'érudition moderne à éclairer les obscures origines de la philosophie grecque, toutes ces causes réunies ont ramené l'attention des savants et des philosophes sur ce sujet négligé. La critique allemande a essayé de faire la part du certain et du raisonnable dans les traditions innombrables qui couvraient l'histoire du pythagorisme. Bœck, particulièrement, a jeté un grand jour sur cette histoire, en établissant l'authenticité des fragments de Philolaüs qu'il avait recueillis et en montrant un point d'appui solide, quoique étroit, sur lequel peuvent et doivent reposer toutes les reconstructions d'un système si mal connu. Le savant et judicieux Ritter a mis à profit ces précieuses données, et en a tiré une assez claire et très-vraisemblable exposition des doctrines primitives de l'école pythagoricienne. C'est en nous aidant de ces secours et en remontant aux sources mêmes, qui sont, avec les fragments de Philolaüs, les inestimables témoignages d'Aristote, que nous essayerons à notre tour de rendre aussi clairs que possible aux lecteurs modernes les dogmes de cette antique philosophie. Nous ferons pré-

céder ces considérations d'un court exposé historique.

Les traditions se partagent sur le lieu de naissance de Pythagore. Selon les uns, il était Samien, selon les autres, Tyrrhénien, selon d'autres encore, Syrien ou Tyrien. L'opinion la plus accréditée le fait naître à Samos, qu'il habita certainement, d'après le témoignage d'Hérodote. On donne à Pythagore beaucoup de maîtres. Selon Diogène Laërce, qui rapporte l'opinion de Dinarque et d'Aristoxène, deux des plus anciens biographes de Pythagore, il suivit les leçons de Phérécyde de Syros, contemporain de Thalès, l'un des premiers qui essayèrent de dégager la philosophie des voiles de la poésie et de la religion. Les autres traditions sur les différents maîtres de Pythagore ont peu d'autorité et peu d'importance. Une source d'instruction plus féconde que l'enseignement des écoles, ce furent, selon la tradition, les voyages de Pythagore. Mais il y a encore ici divergence dans les récits. Selon les uns, c'est de l'Orient, de l'Égypte particulièrement, que Pythagore a rapporté en Grèce les principes de sa philosophie, par exemple sa philosophie mathématique et sa doctrine de la transmigration des âmes. D'autres donnent à sa philosophie une origine toute nationale : c'est en Grèce, c'est dans l'antre de Jupiter Crétois que Pythagore, descendu avec Épiménide, s'initia à ces mystères et trouva l'origine des siens ; ou bien c'est de Thémistoclie, prêtresse de Delphes, qu'il reçut la plupart de ses dogmes moraux. A la suite de ses différents voyages, il revint dans sa patrie, à Samos, qu'il trouva sous le joug du tyran Polycrate. C'est alors qu'il la quitta de nouveau et définitivement, et se rendit à Crotone, à Sybaris, dans ces parties de l'Italie que l'on appela la Grande-Grèce. Ce fut, selon Cicéron, la quatrième année du règne de Tarquin le Superbe, c'est-à-dire vers la soixante-deuxième ou soixante-troisième olympiade ; ce qui fixerait à peu près son arrivée en Italie de 520 à 530 avant Jésus-Christ. Il donna des lois, dit-on, à la ville de Crotone, et bientôt, son école ayant grandi, ses disciples, au nombre de trois cents, furent choisis par les différentes villes de la Grande-Grèce pour les gouverner ; ils y introduisirent, ou simplement y conservèrent en l'améliorant, le gouvernement aristocratique. Quant à l'école de Pythagore en elle-même, elle était, si l'on en croit la tradition, assez peu semblable aux autres écoles libres des philosophes grecs, qui professaient, en général, en public, devant tous, ou qui, s'ils avaient un enseignement intérieur, le communiquaient à des élèves choisis, sans autre condition que leur intelligence et leur bonne volonté. Quant aux pythagoriciens, ils formaient plutôt un *mystère* qu'une école. Ils avaient des initiations, des épreuves, un langage symbolique et voilé, une obéissance exagérée à la parole de leur maître. On sait que cette parole célèbre : Αὐτος ἔφη, « le maître l'a dit, » était une parole pythagoricienne. On connaît la loi du silence imposée par Pythagore à ses disciples. On doit distinguer, à ce sujet, le silence quinquennal ou silence d'épreuve (ἐχεμυθία), et le silence perpétuel ou mystique (μυστικὴ σιωπή), que les pythagoriciens gardaient toute leur vie sur les articles de leurs doctrines secrètes. Jamblique attribue, peut-être à tort, à la société pythagoricienne la communauté des biens. Les auteurs les plus dignes de foi n'en font pas mention. Ce qui favoriserait cette supposition, c'est cette maxime célèbre de Pythagore : « Tout est commun entre amis. » Mais l'un des traits incontestables de l'association était l'amitié fidèle de ses membres. On sait l'histoire de Damon et Pythias. Il est bien établi que les femmes firent partie de l'association pythagorique. Nous avons dit que cette association avait obtenu un grand pouvoir politique. Ils gouvernaient à Crotone, et avaient une importante influence dans les autres villes de la Grande-Grèce ; mais une lutte avec le parti populaire les renversa. Ils furent exclus de Crotone, poursuivis, persécutés. Pythagore lui-même trouva, dit-on, la mort dans cette persécution. Les pythagoriciens ne reprirent jamais leur pouvoir politique ; mais ils conservèrent toujours une assez grande influence par leur science et par leur vertu. Dès lors l'histoire du pythagorisme n'est que l'histoire de sa doctrine que nous exposerons plus bas. Quelles sont maintenant les sources où nous puisons les les éléments de cette histoire ? Pythagore, le chef de l'école, n'a rien écrit. Les *Vers dorés*, que nous possédons sous son nom ne sont pas de lui ; ils expriment d'ailleurs les traditions morales de l'école, mais non pas son système philosophique. On connait les noms de plusieurs pythagoriciens : Timée de Locres, Ocellus de Lucanie, de qui il nous reste de prétendus ouvrages dont la critique a démontré d'une manière décisive et incontestable l'inauthenticité ; Arésas, maître de Philolaüs, dit-on, Philolaüs lui-même, maître de Simmias et de Cébès que nous connaissons par *le Phédon* ; Archytas, célèbre mathématicien et homme d'État, six ou sept fois stratége à Tarente, sa patrie ; Lysis, qui fut, selon Diogène Laërce, le maître d'Épaminondas. C'est seulement d'après Philolaüs, l'un des pythagoriciens les plus récents, puisqu'il était contemporain de Socrate, et encore d'après de simples fragments recueillis par Bœck, que l'on peut entreprendre de donner une certaine exposition et une explication bien incomplète encore des principes pythagoriciens. L'on est autorisé à croire que la doctrine pythagoricienne, d'abord toute mathématique et religieuse, n'a pris que plus tard le développement philosophique dont les fragments de Philolaüs sont le seul monument. C'est donc la doctrine de Philolaüs plus que celle de Pythagore que nous exposerons. Philolaüs est pour nous le seul représentant authentique du pythagorisme primitif, c'est-à-dire de celui qui a précédé Platon.

Ce qui importe le plus, selon nous, dans l'histoire de ces premières créations de l'esprit philosophique, ce n'est pas d'en reproduire le développement systématique et d'en comprendre tous les détails. Outre que cela est, en général, impossible dans l'absence d'ouvrages complets et réguliers, il est fort probable que ces systèmes n'avaient pas cette suite logique et sévère que la rigueur de l'esprit moderne apporte et exige dans les systèmes de philosophie. Le soin d'expliquer tous ces passages épars, ces textes mutilés, ces opinions plus ou moins fidèlement rapportées, et de les ranger par ordre, sous la dépendance de certains principes, paraît souvent arbitraire et au moins inutile : car il est rare que les détails ou les raisons particulières par lesquels les anciens philosophes essayent de démontrer leurs principes aient par eux-mêmes une très-grande valeur, ni un rapport exact aux principes de la doctrine. Dans la philosophie grecque, avant Socrate, lorsque la méthode existe à peine, que l'imagination a encore tant de part et que le langage est si obscur et si vague, il ne faut pas chercher à tout comprendre et à tout enchaîner. Ce qui importe et ce qui est le plus intéressant, c'est de découvrir le principe général qui anime la doctrine, sans négliger, toutefois, d'en suivre les développements, si on peut le faire avec lumière et sans effort.

Or, pour se rendre bien compte de l'esprit général et du caractère distinctif de l'école pytha-

goricienne, il ne faut pas oublier ce qu'Aristote nous rappelle lui-même : c'est qu'elle était avant tout une école de mathématiciens. On distinguait, comme on sait, les philosophes italiens des philosophes de l'Ionie par cette épithète de mathématiciens : μαθηματικοί. On sait les traditions qui rapportent à Pythagore d'importantes découvertes en géométrie. Tout cela, pour être très-connu, n'en est pas moins nécessaire à rappeler : car là est l'explication intelligible de tout le pythagorisme. Le pythagorisme, en effet, est une doctrine scientifique; elle est née de considérations savantes sur les nombres et les figures, et non des instincts superstitieux de l'imagination, quoique, dans sa décadence, il se soit réduit à flatter ces instincts. Les pythagoriciens, nourris aux mathématiques, selon l'expression d'Aristote, expliquèrent toutes choses mathématiquement, et ne virent partout que les rapports qui leur étaient familiers.

A ce point de vue très-général, peu importe que les pythagoriciens admettent que toutes choses sont des nombres ou seulement semblables à des nombres. Cette distinction, de très-grande conséquence sans doute, ne changerait rien pourtant au caractère original de l'école. Quelque portée que Pythagore ou Philolaüs aient donnée à leurs expressions arithmétiques, ils se reconnaissaient à ce trait singulier d'avoir aperçu partout des rapports numériques, et d'avoir ramené à ces rapports l'harmonie et la beauté des choses. A ce point de vue, tout ce qu'il y a d'extraordinaire et d'étrange dans les formules pythagoriciennes disparaît aisément. En effet, qu'un esprit habitué aux mathématiques porte ses regards sur la nature, il est clair que ce qu'il y a de mathématique dans le monde le frappera vivement, tandis que la plupart des hommes y seront à peine sensibles. Un physicien, habitué à ne considérer que des forces physiques qui luttent les unes contre les autres, ne verra partout que ces forces : l'âme et Dieu lui-même seront pour lui des forces de cette nature. Pour les imaginations vives, comme celles des poëtes grecs, les dieux eux-mêmes auront des corps, et les plus beaux corps. De même, pour les mathématiciens, Dieu, l'âme, les corps seront des nombres ou des figures.

Mais ce n'étaient pas seulement les mathématiques qui occupaient l'attention des pythagoriciens; ils cultivaient aussi une science qui, du reste, faisait partie des mathématiques, quoique, par un certain côté, elle parût se rapprocher davantage des arts qui séduisent l'imagination. La musique, comme on sait, jouait un grand rôle chez les anciens : elle était presque une institution religieuse. Les pythagoriciens, qui s'étaient beaucoup appliqués à la musique, virent les nombreux rapports de la musique et des mathématiques, et découvrirent les lois mathématiques des sons et des accords. Ils apercevaient partout des rapports musicaux; c'était reconnaître encore des rapports mathématiques.

Un examen plus attentif des conditions de l'harmonie musicale nous fera mieux pénétrer dans les principes du pythagorisme. De quoi se compose un accord musical? de la réunion d'un certain nombre de sons élémentaires séparés les uns des autres par certains intervalles. En effet, une réunion quelconque de sons ne forme pas un accord juste; il faut que les intervalles soient déterminés. Que si la réunion des sons, au lieu d'être simultanée, est successive, c'est encore la même chose, cette succession de sons ne sera harmonique et ne charmera l'oreille que si des intervalles déterminés séparent chaque son l'un de l'autre. Il n'est pas besoin d'une grande science musicale pour comprendre ce que nous entendons ici par intervalles : ce sont les tons ou les demi-tons qui séparent les différentes notes. Si nous supprimons par la pensée ces intervalles, il n'y a plus de différence entre les notes; tous les sons se confondent en un seul, ou plutôt il n'y a plus de son; car tout son étant déterminé, suppose par cela même un intervalle qui le sépare d'un autre son. La suppression de l'intervalle entraîne donc avec elle le son lui-même et l'harmonie. Or, qu'est-ce que le son? C'est quelque chose de déterminé. Qu'est-ce que l'intervalle? C'est quelque chose d'indéterminé. Le son est la limite de l'intervalle, lequel par lui-même est illimité. Un accord, une mélodie est donc une certaine réunion du déterminé et de l'indéterminé; parlons le langage pythagoricien : du limité et de l'illimité, du fini et de l'infini.

La considération des sons nous conduit facilement à celle des nombres. Tout accord est un nombre, car il se compose nécessairement de plusieurs sons séparés par certains intervalles. Or, le nombre lui-même est une réunion d'unités; une seule unité ne forme pas un nombre; mais, pour qu'elle s'unisse à d'autres unités, il faut qu'il y ait entre celles-ci et celle-là certaines différences ou, du moins, certaines séparations, et, encore une fois, certains intervalles. Supprimez par la pensée ces intervalles, les unités réunies se ramassent en une seule, et le nombre s'évanouit. Ces intervalles sont donc le principe de la pluralité; on peut les appeler, selon le langage familier des philosophes grecs, le *plusieurs;* et l'on dira que le nombre est l'union de l'*un* et du *plusieurs;* ou encore, si l'on considère que l'unité est impaire, que *deux*, le premier nombre multiple est pair, on dira encore, en exprimant la même pensée par une autre formule, que le nombre est l'union du pair et de l'impair.

L'examen des choses réelles nous montrera les mêmes résultats. De quoi se compose, par exemple, un corps solide? Il se compose de différentes surfaces, qui se composent elles-mêmes de différentes lignes, et celles-ci d'un certain nombre de points; et tout corps se réduit à certains points élémentaires qui, eux-mêmes, sont absolument simples et tout à fait semblables aux unités arithmétiques. Mais ni une réunion de surfaces ne forment un corps, ni une réunion de lignes une surface, ni une réunion de points une ligne, s'il n'existe entre les lignes, les points et les surfaces, un certain nombre d'intervalles qui, distinguant les unes des autres les parties constitutives et élémentaires du corps, leur permettent de se réunir et de faire un tout déterminé. Supprimez ces intervalles, et toutes les surfaces, les lignes et les points venant à se pénétrer, les surfaces s'absorbent dans les surfaces, les lignes dans les lignes, les points dans les points, et tout se réduirait à un point, si ce point pouvait se concevoir sans que l'esprit conçût en même temps un intervalle qui l'entourât de toutes parts. D'où il suit que la réalité des corps se ramène nécessairement à ces deux éléments, le point, ou, selon l'expression pythagoricienne, la monade, et les intervalles, διαστήματα.

Que devons-nous conclure de ces explications qui, pour être exprimées en langage moderne, n'en sont pas moins rigoureusement fidèles à la théorie pythagoricienne? Il faut conclure que partout dans la nature se rencontrent deux éléments nécessaires que l'on appelle, dans le langage de la métaphysique ancienne, le fini et l'infini; expressions familières à Platon. Ces deux éléments peuvent prendre des formes diverses. De là les différents noms qu'ils ont dans l'école pythagoricienne : le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'un et le multiple, le droit et le gauche, le mâle et

la femelle, le repos et le mouvement, la ligne droite et la ligne courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et le quadrilatère long. Cette table des oppositions primitives des choses n'appartient, selon Aristote, qu'à quelques pythagoriciens ; mais elle exprime les vues générales de l'école entière, et, quelle que fût la classification adoptée, les pythagoriciens voyaient dans ces oppositions les différents aspects sous lesquels se manifestent les principes des choses. Les contraires, c'est Aristote lui-même qui nous l'apprend, sont, dans la doctrine de Pythagore, les principes contitutifs de toute existence ; et comme, dans la double série de ces oppositions, le bien et le mal se rencontrent toujours en face l'un de l'autre sous des noms divers, on peut dire que, suivant les pythagoriciens, toutes choses se composent du parfait et de l'imparfait.

Mais il ne faut pas nous laisser aller à cette facilité de traduction, qui, d'analogie en analogie, pourrait nous entraîner bien loin de la doctrine pythagoricienne. N'oublions pas que le point de départ de ces considérations générales, c'est toujours le nombre. En effet, qu'est-ce que des accords musicaux ? ce sont des nombres. Qu'est-ce que des corps ? ce sont encore des nombres : car les uns et les autres sont des réunions d'unités, séparées ou liées entre elles par certains intervalles. De là cette idée, que tout ce qui existe, ou se compose de nombres, ce qui paraît être la doctrine orthodoxe des vrais pythagoriciens, ou est créé sur le type des nombres, ce qui paraît être la doctrine mitigée d'une certaine secte dissidente du pythagorisme. C'est du moins l'opinion de Ritter, qui explique de cette façon les différentes expressions qui nous représentent les nombres pythagoriciens tantôt comme les modèles, tantôt comme les essences des choses. Une autre explication, satisfaisante encore, serait d'attribuer à la fois ces deux points de vue au pythagorisme primitif et orthodoxe ; il aurait passé alternativement, et presque à son insu, de l'un à l'autre, selon que l'esprit systématique l'aurait entraîné, ou que le bon sens l'aurait retenu ; mais je suis porté à croire que le pythagorisme tendait, par la force de son origine, à faire de toutes choses des nombres, à considérer les nombres comme des êtres réels. A ce point de vue, les formules pythagoriciennes ne seraient en aucune façon symboliques, mais exprimeraient exactement la nature des choses, telle que les pythagoriciens la concevaient.

Examinons d'un peu plus près le sens vraisemblable de ces formules. Les nombres, dit Aristote, sont les principes des choses, et les éléments des nombres sont les éléments des choses. Mais dans quel sens entendait-on, à cette époque, le mot de principe des choses ? Aristote a fait, sur ce terme de principe, de profondes et d'ingénieuses distinctions ; mais elles n'étaient pas connues dans une philosophie si peu avancée. Le principe était bien pour elle le commencement de toutes choses, ce d'où dérivaient toutes choses ; mais l'on ne se rendait pas un compte exact de cette idée, et l'on se contentait d'appeler principe ce qui frappait le plus vivement l'esprit dans les choses que l'on considérait. Thalès voyait partout l'eau entretenir la vie ; il déclarait que l'eau ou l'humidité était le principe des choses. Anaximène en disait autant de l'air. Les pythagoriciens, dont l'esprit était si fortement saisi des considérations mathématiques, apercevant à chaque pas des rapports mathématiques, ramenant facilement toute la nature physique à des figures géométriques, et ces figures à des nombres ; découvrant dans toutes les harmonies de la nature des harmonies musicales, et dans celles-ci encore des rapports numériques ; pénétrés de cette conviction que partout les contraires luttent dans la nature, et que tous les contraires se réduisent à l'opposition primitive de la limite et de l'illimité, c'est-à-dire à l'unité et au multiple, durent attribuer aux nombres et aux principes des nombres la première place dans l'ordre des êtres, et ils les déclarèrent principes des choses dans le sens vague et indéfini que l'on attachait alors à ce mot.

Mais les nombres sont-ils les derniers principes des choses, et n'ont-ils pas eux-mêmes un principe ? Il faut distinguer entre les éléments des nombres et leur principe. Les éléments des nombres, ce sont les parties des nombres, leurs parties intégrantes et constitutives. Dans ce sens, les éléments des nombres sont aussi les éléments des choses. Le principe des nombres n'est pas leur composition, mais la source dont ils dérivent. Dire que les nombres n'ont d'autres principes que leurs éléments, c'est dire que la nature existe seule, qu'elle n'a point de cause supérieure à elle ; dans notre langage actuel, qu'il n'y a point de Dieu. Le pythagorisme admet-il un Dieu, ou bien, comme la philosophie d'Ionie, n'est-il qu'une philosophie naturaliste ou athée ? Telle est la traduction, dans la langue de notre philosophie actuelle, de cette question pythagoricienne : Les nombres ont-ils un principe ?

Le principe des nombres est le nombre ou l'essence du nombre, ὁ ἀριθμός, ἁ ἐσσία, ἀριθμῶ. Cela est clair. De même que dans les doctrines où la nature se compose d'êtres, de substances, le principe premier s'appelle l'être en soi, la substance ; de même que dans le système de Platon, où toutes choses se composent d'idées, le premier principe est une idée, l'idée du bien ; de même qu'Aristote, qui ne voit dans toute réalité que des actes, appelle son premier principe l'acte pur : de même, Pythagore appelle le nombre en soi, l'essence du nombre, ou plus simplement le nombre, le principe de toutes choses composées de nombres. Et selon que l'on entend dans un sens symbolique ou littéral cette formule, que les nombres sont les principes des êtres, on entendra dans le même sens cette autre formule que le nombre est le principe des nombres et l'essence de toutes choses

Le nombre joue tout à fait dans le monde le rôle de Dieu. Nous le considérerons tout à l'heure en lui-même. Voyons-le d'abord mêlé avec les choses : « Le nombre, dit Philolaüs, dans un très-beau langage digne de Platon, mais malheureusement mutilé, le nombre réside dans tout ce qui est connu. Sans lui, il est impossible de rien penser, de rien connaître. C'est dans la décade qu'il faut contempler l'essence et la puissance du nombre. Grande, infinie, toute-puissante, la décade (l'un des noms symboliques du nombre en soi, ou de Dieu) est la source et le guide de la vie divine et de la vie humaine. C'est l'essence du nombre qui enseigne à comprendre tout ce qui est obscur ou inconnu. Sans lui, on ne peut s'éclaircir ni les choses en elles-mêmes, ni les rapports des choses.... Ce n'est pas seulement dans la vie des dieux et des démons que se manifeste la toute-puissance du nombre, mais dans toutes les actions, toutes les paroles de l'homme, dans tous les arts, et surtout dans la musique. Le nombre et l'harmonie repoussent l'erreur ; le faux ne convient pas à leur nature. L'erreur et l'envie sont filles de l'infini, sans pensée, sans raison ; jamais le faux

ne peut pénétrer dans le nombre, il est son éternel ennemi. La vérité seule convient à la nature du nombre, et est née avec lui. » C'est donc Dieu, ou le nombre, qui apporte la clarté et la vérité dans les choses ; c'est encore lui qui y apporte l'harmonie ; sans harmonie il serait impossible à des principes, de nature et d'origine diverses, de se réunir et de revêtir les belles formes que nous présente l'univers.

Ainsi, Dieu donne aux choses particulières leur clarté, leur harmonie et leur beauté ; mais qu'est-il en lui-même ? Qu'est-ce que le nombre dans son essence ? C'est l'unité. L'un est principe de tout, dit Philolaus, ἓν ἀρχὰ πάντων : « Il est un Dieu, dit-il encore, qui commande à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent du reste. » Nous sommes encore ici en présence d'un doute : Pythagore ou son école entend-il par l'unité un principe métaphysique, semblable à celui que défendirent plus tard les éléates et les alexandrins, ou bien un principe mathématique ? Le principe de toutes choses est-il l'unité absolue, l'être en soi, ou l'unité arithmétique ? Selon nous, il se faisait vraisemblablement une certaine confusion dans l'esprit des pythagoriciens, et ils passaient insensiblement de l'une de ces conceptions à l'autre. Servis par leurs formules, ils s'étaient facilement élevés des nombres en général au nombre en soi, et la définition du nombre les conduisait naturellement à l'unité : arrivés là, ils appliquaient à ce principe abstrait et peu intelligible les notions qui s'attachent ordinairement à l'idée de Dieu ; et ainsi s'opérait, presque à leur insu, la transformation d'un dieu mathématique en un dieu vivant.

Mais les pythagoriciens ne se contentaient pas de dire que Dieu était l'*un*, ils en définissaient plus précisément la nature. Selon les pythagoriciens, le premier principe doit contenir en lui-même, et comme en germe, tout ce qui existe dans l'univers. Or, l'univers est composé de contraires : les contraires se doivent donc retrouver dans le principe premier. C'est pourquoi le premier principe est appelé le pair-impair (ἀρτιοπέρισσος), c'est-à-dire qu'il contient en soi les deux principes élémentaires et constitutifs des nombres, l'impair et le pair : et comme nous avons vu que cette opposition est une des traductions, une des formes de la grande opposition du parfait et de l'imparfait, du bien et du mal, on peut dire que l'unité de Philolaüs n'est pas cette unité absolue et sans tache que le genre humain adore sous le nom de Dieu, mais un mélange ou une lutte de deux principes contraires. Tantôt, comme le remarque très-bien Ritter, les pythagoriciens représentent cette union du pair et de l'impair, du fini et de l'infini, comme primitive ; tantôt comme une rencontre qui a lieu dans le temps. Mais Aristote nous explique cette apparente contradiction, quand il nous dit : « Ce n'est qu'au point de vue logique que les pythagoriciens traitent de la genèse des nombres. » Ainsi, les pythagoriciens racontent comme s'étant passé dans le temps ce qui est l'état éternel et nécessaire des choses ; mode d'exposition familier à la philosophie antique.

La naissance des choses est donc expliquée dans le système pythagoricien par la rencontre du fini et de l'infini, c'est-à-dire du pair et de l'impair, et dans leur langage, du ciel et du vide. Le ciel qui est originairement un (l'impair), aspire le vide, et en l'aspirant le divise ; cette division de la primitive unité donne les nombres. Cette absorption du vide dans le ciel donne naissance aux différents intervalles dont naissent les corps, et l'aspiration perpétuelle de l'infini par le fini, du vide par le ciel, du pair par l'impair, toutes expressions identiques, forme la vie du monde. On voit, d'après cette exposition, que Dieu, dans le système pythagoricien, est mêlé au monde, qu'il forme l'âme du monde. Mais Dieu est-il tout entier dans le monde ? Peut-on le croire, lorsque l'on voit les pythagoriciens distinguer deux espèces d'unités ? En un sens, dit Eudocie, rapporté par Simplicius, l'*un* est le principe absolu de toutes choses ; en un autre sens, la nature se compose de deux éléments, l'*un* et son contraire. De telle sorte que l'*un* se trouve à la fois au sommet des choses et dans les choses mêmes. Il est au commencement de l'univers et se retrouve dans son développement. Ne poussons pas trop loin ces conséquences, et ne traduisons pas Pythagore par Plotin. Ce qui est certain, c'est que le pythagorisme a placé l'unité au-dessus de tout ce qui est, ce qui était la conséquence nécessaire de ses déductions mathématiques. Il l'a vue aussi dans tout ce qui est, ce que lui découvrait la plus simple analyse mathématique. En un mot, les nombres dérivent du nombre, et le nombre de l'unité ; et, en outre, les nombres se composent d'unités. L'unité est donc à la fois principe et élément. A l'état de principe, elle contient en soi, d'une manière indiscernable, les deux contraires ; à l'état d'élément, elle se distingue de son contraire. Comme principe, elle est Dieu, et Philolaüs lui prête tous les attributs de l'existence divine. Comme élément, elle est la matière des choses. Il est évident qu'un tel système, si on le presse, conduit facilement à la doctrine de l'émanation.

Mais ce qui distingue profondément le système pythagoricien du grossier panthéisme ionien, c'est le sentiment de l'ordre et de l'harmonie des choses. Il y a en effet deux points de vue d'après lesquels on peut considérer les rapports mathématiques. En un sens, les mathématiciens d'Italie ne paraissent pas se distinguer facilement des physiciens d'Ionie. Lorsque Philolaüs compose le corps de points géométriques, séparés par des intervalles, il ne parle guère autrement que Démocrite, qui ramène les éléments du corps aux atomes et au vide. Il y a un degré d'abstraction de plus dans la doctrine pythagoricienne ; mais voilà tout. Son explication mathématique de la nature n'a rien de philosophiquement supérieur à l'explication physique des atomistes. Si c'était seulement dans ce sens que les nombres sont les principes des choses, le pythagorisme n'aurait, à proprement parler, rien d'original ni d'intéressant. Mais il y a dans les nombres autre chose qu'une simple réunion d'unités, qu'une composition indéterminée et insignifiante ; il y a une raison. Les rapports de nombre ont quelque chose d'intellectuel ; ils sont du moins le symbole de l'intelligence. Sans doute, toute espèce de nombre et toute espèce de rapports numériques ne sont pas le signe et le principe de la raison et de l'ordre. Aussi les pythagoriciens n'honoraient-ils pas tous les nombres ni toutes les figures, mais certains nombres particuliers qui paraissent jouer un rôle plus particulier dans la création : trois, sept, dix, par exemple, et les figures, les proportions fondées sur ces nombres ; en un mot, les pythagoriciens voyaient dans les nombres plutôt encore les raisons des choses que leurs forces constitutives ; ils étaient plus frappés de la beauté et de l'harmonie que des éléments physiques de l'univers. Les nombres pythagoriciens sont le premier germe des idées platoniciennes, c'est-à-dire de ces principes d'ordre et de sagesse que

Platon, comme il nous l'explique dans *le Phédon*, par la bouche de Socrate, avait substitués aux explications toutes matérielles de ses devanciers.

Si l'on descend de ces considérations générales aux théories de détail, le peu de clarté que nous avons essayé d'apporter dans cette épineuse exposition s'évanouit selon nous entièrement. Le pythagorisme, dans son ensemble, et si l'on ne veut pas trop presser le sens des formules qui nous en restent, n'est pas inexplicable; mais si l'on prétend rendre compte de tous les problèmes dans le sens pythagoricien, et les interpréter comme on ferait pour une école moderne, on rencontre à chaque pas des difficultés. Par exemple, quelle différence le pythagorisme établit-il entre le corps et l'âme? et peut-il reconnaître entre ces deux êtres une différence? Le corps est un nombre, dans cette doctrine; mais l'âme est aussi un nombre. Comment distinguer ces deux espèces de nombres? Il est vrai qu'on leur attribue quelquefois cette doctrine, que l'âme est un nombre qui se meut soi-même. Mais tout le monde sait que cette définition appartient à Xénocrate, c'est-à-dire au pythagorisme platonicien. D'après l'opinion prêtée à Simmias, dans *le Phédon*, on peut supposer que Philolaüs définissait l'âme une harmonie, ce qui fournirait une conjecture assez subtile. Le nombre pourrait jouer tour à tour le rôle de matière et de forme : comme matière, il constituerait le corps; comme forme, il en serait l'harmonie. Mais cette hypothèse toute gratuite ôterait à l'âme toute individualité, comme Platon, du reste, le démontre fort bien. Or, le pythagorisme reconnaît si bien l'individualité de l'âme, qu'il la fait passer de corps en corps, ainsi que le prouve la doctrine si connue et si populaire de la métempsychose. Nous ne pouvons donc que nous faire des idées très-vagues sur les degrés et les différences que les pythagoriciens établissaient entre les êtres. Quel sens ont pour nous ces représentations numériques qui définissent l'existence physique par le nombre cinq, le végétal par six, l'animal par sept, la vie humaine par huit, la vie ultramondaine par neuf, la vie divine par dix? Il est clair que ces expressions sont purement symboliques : elles nous indiquent bien l'échelle de perfection que les pythagoriciens établissaient entre les choses, mais non l'idée exacte qu'ils se faisaient de ces choses mêmes. C'est ainsi que nous ne sommes nullement éclairés en apprenant par Aristote qu'un certain nombre était pour eux l'essence du cheval, un autre l'essence de l'homme, et qu'ils définissaient par tel ou tel nombre, la justice, l'à-propos et les qualités morales. N'est-ce pas répéter, sans y rien ajouter, la formule du système : les nombres sont les principes de toutes choses?

Mais, si l'on ne veut pas entrer dans les détails, qui ont perdu pour nous tout leur intérêt et tout leur sens, on se rendra bien compte des idées morales des pythagoriciens, en se reportant aux principes généraux de leur système. Nous avons déjà vu que Philolaüs rapporte à l'infini, c'est-à-dire au mauvais principe, l'erreur, le mensonge, et réserve au nombre, à l'unité, la vérité, comme son éternel patrimoine. C'est de même au désordre et au principe de l'erreur que le pythagorisme rapporte l'injustice, et au nombre la justice et la vertu. Du mélange de ces deux principes différents dans la nature humaine naît la lutte que l'homme est obligé de soutenir avec lui-même : ce n'est qu'une partie de la grande lutte que, dans la nature, le fini soutient contre l'infini, l'*un* contre le multiple, le bien contre le mal. L'homme, point de rencontre de la raison et du déraisonnable, de la lumière et des ténèbres, est appelé par la nature et par Dieu à lutter sans cesse, et cela sans quitter jamais son poste, contre le principe du mal. Ces idées nous révèlent un nouveau côté de la doctrine pythagoricienne. La philosophie de Pythagore n'était pas seulement une philosophie spéculative, elle était une doctrine morale, nous dirons presque une doctrine religieuse. Ce n'est même que plus tard, et probablement déjà dans la corruption de la secte, qu'elle a pris, entre les mains de Philolaüs, ce caractère scientifique sur lequel nous nous sommes longtemps arrêtés. Mais aucune tradition authentique ne rapporte à Pythagore lui-même un système de philosophie déterminé. On sait ses travaux mathématiques : l'esprit de l'école a, sans doute, sa première source dans sa personne. Mais la tradition nous le représente plutôt comme un réformateur moral que comme un métaphysicien. C'est sous l'influence d'idées morales, et dans un but tout moral, que l'école s'est constituée. Cette idée de la lutte de l'homme contre lui-même et contre ses passions, qui n'était plus guère déjà, à l'époque de Philolaüs, qu'une théorie, était chez Pythagore l'objet pratique de ses institutions. De là le caractère ascétique et austère de l'institut pythagoricien à l'origine; de là la grande autorité que prit en Italie cette admirable société; de là son influence politique. Les pythagoriciens appliquaient à la société leurs théories morales : ils voulaient que l'État, comme l'âme humaine, fût guidé par la raison; l'aristocratie n'était pour eux que le gouvernement de l'État par les sages. C'est cette aristocratie qu'ils approuvaient. En général, leur politique paraît s'être vivement inspirée de l'idée de la justice. Mais ils paraissent aussi avoir trop conçu l'État sur le type de leur association particulière, ou peut-être aussi peut-on les accuser d'avoir tenté d'asservir l'État à cette association. Enfin, il n'est pas impossible que leurs nobles idées sur l'amitié les aient conduits à quelques conclusions chimériques; et l'on ne peut pas déterminer le sens exact et la juste mesure de cette maxime célèbre qui leur appartient : « Tout est commun entre amis. »

Après Philolaüs, on peut considérer comme finie l'histoire du vrai pythagorisme, du pythagorisme pur et original. Depuis, il s'est associé à d'autres systèmes; il leur a prêté ses formes ou a pris les leurs. A quelques époques, il a essayé de reparaître d'une manière plus indépendante; mais ç'a été d'ordinaire aux époques de décadence ou de révolution intellectuelle, c'est-à-dire dans ces temps où l'agitation des esprits ne permet pas de discerner la vraie valeur des doctrines, et se porte vers celles qui flattent davantage la curiosité, l'imagination et l'ardent désir de l'extraordinaire. Aussi est-ce moins par ses profondeurs sérieuses que par ses côtés superstitieux que le pythagorisme, aux époques dont je parle, a séduit les esprits qui s'y attachèrent. Une exposition rapide de ces phases de la doctrine pythagoricienne terminera cette incomplète esquisse.

Un des titres de gloire de la philosophie de Pythagore et de Philolaüs est d'être le premier germe d'une bien plus grande philosophie, qui vit encore dans l'esprit et dans l'âme des hommes, tandis que le pythagorisme n'intéresse plus guère que la curiosité savante des érudits. Platon, toujours inspiré par l'excellente méthode et le sens exquis de Socrate, a ôté aux formules de Pythagore ces voiles mystérieux qui cachaient de grandes vérités : il a présenté ces vérités elles-mêmes : et, laissant dans quelque coin obscur de ses dialogues les traces de l'enseignement de Philolaüs, il a traduit la doctrine des nombres dans la doctrine plus claire et plus humaine des idées. Il n'a plus vu dans les nombres qu'un des

[illegible] espèces des choses, et, tout en les laissant aux êtres [illegible] ques une part [illegible] dans l'ordre des êtres, [illegible] du monde intelligible. Les [illegible] mathématiques ne sont pour lui que les degrés qui conduisent aux vraies essences (voy. PLATON). Malheureusement, Platon ne resta pas toujours dans ces justes limites ; et, si l'on en croit Aristote, sa doctrine, sur la fin de ses jours et dans son enseignement intérieur, serait retournée au pythagorisme, dont elle n'était, en effet, qu'un développement. Faut-il prendre à la lettre les témoignages d'Aristote? Faut-il juger [illegible] de Platon d'après les traductions de son plus irréconciliable adversaire? Ce qui prête faveur aux expositions d'Aristote, ce sont les analogies évidentes de la doctrine des nombres, telle qu'il la décrit, avec la théorie des idées. Mais faut-il en conclure que la théorie des idées ne soit au fond qu'une théorie des nombres, ou que cette doctrine des nombres n'est que la traduction symbolique de la théorie des idées? C'est un problème qui nous semble tout à fait insoluble, dans l'absence de données claires et suffisantes. Quoi qu'il en soit, voici la doctrine de Platon, selon Aristote. Platon, comme Philolaüs, compose tout être de deux principes : le fini et l'infini (ce sont les termes mêmes du *Philèbe*), ou, si l'on veut, de l'unité et de la dyade indéfinie, expressions toutes pythagoriciennes. L'union de ces deux principes est un nombre. Mais, au lieu de n'admettre, comme les pythagoriciens, qu'une seule espèce de nombres, Platon établit une échelle, et, de même que, dans la théorie des idées il reconnaît trois degrés, en quelque sorte trois mondes (le monde sensible, le monde mathématique, le monde idéal), il reconnaît trois espèces de nombres qui correspondent à ces trois mondes. Ces trois sortes de nombres sont les résultats divers du commerce de l'unité et de la dyade. On n'a pas de peine à montrer les contradictions et les impossibilités de cette théorie : on fait voir, d'après Aristote, que cette distinction des trois nombres est purement arbitraire; que tous les nombres se ramènent nécessairement aux nombres mathématiques, à la quantité pure, abstraite, indéterminée, laquelle, nous en convenons, ne peut rien produire de réel. Toutes ces difficultés, renouvelées d'Aristote, sont vraies dans l'hypothèse où la doctrine des nombres est entendue par Platon dans le sens littéral. Elles tombent, si cette doctrine n'a qu'un sens symbolique. On comprend, en effet, dans une doctrine philosophique la distinction de trois ordres d'êtres, ce qu'on traduit mathématiquement par les trois ordres de nombres : cette distinction devient inintelligible et impossible dans une doctrine exclusivement mathématique. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le platonisme, sinon dans Platon même, du moins dans ses disciples immédiats, n'ait fini par prendre un caractère pythagoricien, chaque jour plus prononcé. Aussi n'est-il pas facile de distinguer dans la longue polémique d'Aristote à ce sujet ce qui va à l'adresse des pythagoriciens ou des platoniciens : il est probable que ces deux écoles devaient se confondre, et c'était avec raison qu'Aristote jetait ce cri de désespoir : « Aujourd'hui, les mathématiques sont toute la philosophie. » Speusippe, le neveu et le successeur de Platon, détruisait, en effet, toute l'originalité du système de son maître, en supprimant dans sa philosophie le nombre idéal, en ne conservant que le nombre mathématique; ce qui signifie simplement qu'il [illegible] des nombres, et Platon [illegible]

Après Platon et ses disciples, le platonisme et le pythagorisme disparurent ensemble : on sait ce que fut la nouvelle Académie. Des doctrines nouvelles effacèrent les anciennes doctrines. Cependant le pythagorisme ne s'évanouit pas entièrement ; mais il n'eut plus que de rares partisans, et, dans sa décadence, il perdit son originalité et sa pureté. Il ne dut quelques restes de puissance qu'en trompant le vulgaire superstitieux par les mensonges d'un art chimérique, la magie, que Pythagore, disait-on, avait appris lui-même à Babylone. En métaphysique, le pythagorisme revêtit les formes et adopta les idées du stoïcisme. Le dieu de Pythagore, dit Cicéron, était l'âme des choses, tendue et répandue dans toute la nature. Virgile, dans sa belle traduction du système pythagoricien, au VI[e] livre de l'*Énéide*, nous peint le principe vivant de l'univers animant tout de son esprit, et donnant à chaque être son âme et sa vie particulière. Ovide, enfin, rattachant la doctrine de la métempsychose au sujet de son charmant poëme, prête à Pythagore une théorie du mouvement universel des choses qui ne diffère guère des principes d'Héraclite, d'où est sortie, comme on sait, la métaphysique stoïcienne. Ainsi se perdaient, dans ces temps de confusion intellectuelle, tous les caractères propres des écoles : c'était le temps où Cicéron ne voyait entre Platon, Aristote et Zénon qu'une différence de mots. C'est la même doctrine qui se retrouve dans les lettres attribuées à Apollonius de Tyane, le plus célèbre des nouveaux pythagoriciens. Mais, à cette époque, le pythagorisme était moins une philosophie qu'une thaumaturgie. Il se confondit, ainsi que le nouveau platonisme, dans la doctrine éclectique des alexandrins. Au moyen âge, le pythagorisme eut une part très-peu importante dans la philosophie scolastique. Pour en retrouver les traces, il faudrait sortir de la philosophie proprement dite, et pénétrer dans les mystères de l'alchimie ou dans les symboles non moins obscurs de l'architecture mystique. On attribue, en effet, à Albert de Strasbourg, l'un des fondateurs de la franc-maçonnerie, une doctrine scientifique, morale, architecturale, où les nombres jouaient un grand rôle soit comme principes, soit comme symboles. On sait, en effet, que les nombres, dans l'architecture du moyen âge, ne servaient pas seulement à exprimer les proportions et la symétrie, mais avaient par eux-mêmes un sens mystique et secret qui faisait de l'architecture une langue religieuse. Si nous voulions suivre l'histoire secrète du pythagorisme, nous ne finirions pas; mais nous sortirions des limites et du dessein de cet article. Pour retrouver la trace des doctrines pythagoriciennes dans la philosophie, il faut aller jusqu'à la Renaissance. A cette époque, où tous les systèmes de l'antiquité classique reparurent, le pythagorisme eut aussi sa résurrection. Nous citerons seulement le célèbre Nicolas de Cusa, et le nom, plus connu encore, de Jordano Bruno.

Nicolas de Cusa, dont le système n'est guère que le panthéisme alexandrin exprimé dans le langage de Pythagore, emploie les nombres comme des formules symboliques ; et, quoiqu'il recommande d'affranchir l'esprit de toutes les formes sensibles et mathématiques, afin de s'élever jusqu'aux idées pures, il n'exprime lui-même ces idées que par des formules mathématiques. C'est ainsi qu'il appelle le premier principe le *maximum*, ce qui ne signifie pas le plus [illegible] au-dessus de tout nombre. Le maximum n'est pas un nombre ; il est l'unité absolue. Il n'est pas intelligible en lui-même, précisément parce qu'il n'est [illegible] toutes choses intelligibles ; c'est la raison expliquée (*ratio explicata*). Cependant l'intelli-

gence peut comprendre qu'il y a quelque chose au-dessus des nombres; mais non pas s'en faire une idée : elle ne peut qu'en avoir une représentation symbolique. C'est ainsi que le maximum est en même temps le minimum : car, étant plus grand que toute grandeur concevable, il est la parfaite unité, et, par conséquent, l'infiniment petit. C'est encore par des images mathématiques que l'on peut se représenter la Trinité. Le maximum est un par lui-même ; en second lieu, il est égal à lui-même ; en troisième lieu, l'unité est jointe en lui à l'égalité. Comme un, c'est le Père; comme égal, c'est le Fils; comme un et égal à la fois, c'est la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit. Mais je ne pousserai pas plus loin ces analogies : on voit assez ce qu'est le mysticisme mathématique de Nicolas de Cusa. Les mêmes principes se retrouvent dans son célèbre disciple Bruno. Les deux principaux maîtres de Bruno sont Pythagore et Platon. Il adopte tous les principes de Platon, d'après les interprétations alexandrines ; mais il lui reproche d'avoir abandonné les formes et les termes de Pythagore. Pour lui, comme pour Nicolas de Cusa, le premier principe est à la fois le maximum et le minimum ; il l'appelle la *monade*. La monade est le principe de la force et de la vie dans l'univers ; elle engendre toute multiplicité, sans perdre son unité, comme l'unité arithmétique engendre le nombre, comme le point géométrique engendre la ligne. Comme les pythagoriciens, Bruno oppose la dyade à la monade, c'est-à-dire le principe du désordre, la pluralité, au principe de l'unité et de l'harmonie. Comme eux encore, il reconnaît des propriétés divines dans les dix premiers nombres, et n'attribue pas moins la perfection absolue à la décade qu'à la monade ; comme eux, enfin, il découvre ou invente des rapports arbitraires entre les choses et les nombres. Toutes ces idées, d'ailleurs, se trouvent mêlées dans Bruno à d'autres idées d'origine différente. Il les embrasse toutes dans un confus éclectisme.

Depuis le XVIe siècle, le pythagorisme n'a plus eu aucune place dans la philosophie. On en trouverait des traces dans les doctrines secrètes ; mais ce n'est pas notre objet. A la fin du XVIIIe siècle, le pythagorisme eut certainement sa part dans toutes les espèces d'illuminisme qui séduisirent un moment cette société incrédule. Dans notre temps, assez semblable, par la confusion des doctrines, au XVIe siècle et à l'époque alexandrine, le pythagorisme a encore trouvé des partisans, surtout parmi les esprits hardis et aventureux. Le comte Joseph de Maistre, qui, malgré la raideur de son orthodoxie, trahit une certaine faveur pour l'illuminisme de Saint-Martin, développe avec complaisance et avec l'originalité passionnée de son éloquence les mystères et les beautés de la doctrine des nombres. Il n'est pas aussi difficile de reconnaître l'influence pythagoricienne dans le système d'attraction universelle du célèbre Fourier. L'idée d'appliquer aux âmes les principes des mathématiques et de la musique, cette idée, qui est le fond du système fouriériste, est certainement une idée pythagoricienne. Mais le philosophe de notre temps qui s'est fait le restaurateur officiel de la doctrine de Pythagore, est, sans contredit, M. Pierre Leroux. On connaît sa fameuse triade et sa doctrine de la métempsychose ; mais ces idées surannées n'ont pas beaucoup plu aux bons esprits.

Consultez pour l'histoire du pythagorisme : Henri Dodwell, *Exercitationes duæ, prima de ætate Phalaridis, altera de ætate Pythagoræ*, in-8, Londres, 1699 ; — *Dissertations sur l'époque de Pythagore*, par Delanauze et Fréret, t. XIV des *Mémoires de l'Académie des inscriptions* : — Hamberger, *Exercitationes de vita et symbolis Pythagoræ*, in-4, Wittemberg, 1676 ; — Dacier, *la Vie de Pythagore, les Symboles*, etc., 2 vol. in-12, Paris, 1706 ; — Schrader, *Dissertatio de Pythagora*, in-8, Leipzig, 1808 : — Scheffer, *de Natura et constitutione philosophiæ italicæ*, Wittemberg, in-8, 1701 ; — Wendt, *Commentatio de rerum principiis secundum Pythagoram*, in-8, Leipzig, 1827 ; — Bœck, *Doctrine de Philolaüs*, in-8, Berlin, 1819 ; — Ritter, *Histoire de la philosophie pythagoricienne*, in-8, Hambourg, 1826 ; — Brandis, *Sur la théorie numérique des pythagoriciens et des platoniciens*, dans le *Musée du Rhin*, 3e année ; — Rheinhold, *Essai d'explication de la métaphysique pythagoricienne*, in-8, Iéna, 1827 ; — Trendelenburg, *de Platonicis ideis et numeris*, in-8, Leipzig, 1826 ; — Hartenstein, *de Archytæ Tarentini fragmentis*, Leipzig, 1833 ; — Egger, *de Archytæ vita, operibus et philosophia*, Paris, 1833 ; — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol. in-8, Paris, 1837 et 1846.

Indépendamment des ouvrages précédents, on consultera soit sur la doctrine, soit sur les écrits pythagoriciens, les ouvrages suivants parus depuis la première édition de ce dictionnaire : *Fragmenta philosopharum græcorum*, de Mullach (éd. Firmin Didot) ; — Zeller, *Geschichte der philosophie der Griechen*, Ier vol., 3e édit. ; — Schaarschmidt, *Die angebliche Schrifstellerei des Philolaos*, Bonn, 1864 ; — D. Bywater, *On the fragments of Philolaos* (The Journal of philology, vol. Ier, 1868) ; — Hint, *de Priorum pythagorearum doctrina et scriptis*, Parisiis, 1873 ; *Pythagore et le Pythagorisme*, par Ed. Chaignet, Paris, 2 vol. in-8, 1874.

P. J.

QUALITÉ (de *qualis*, en grec ποῖος, quel, c'est-à-dire de quelle nature ; d'où Aristote a fait le substantif ποιότης, et les Latins *qualitas*). On appelle, en général, du nom de *qualité* tout ce qui sert à déterminer la nature d'une chose ; tout ce qui a rapport, non pas à l'existence d'un être, mais à la manière dont il est. A ce point de vue abstrait, la notion de qualité semble contenir celle de quantité, puisque grandeur et petitesse, beaucoup et peu, unité et pluralité, en un mot, toutes les idées relatives à la grandeur et au nombre, indiquent autant de manières d'exister, de déterminations de l'être. Mais on se convaincra sans peine que les idées de cette espèce ne dérivant d'aucune autre et occupant le même rang dans l'esprit, sont aussi nécessaires à la pensée que la notion de qualité. Elles nous représentent moins la nature des êtres que leurs rapports dans le temps et dans l'espace. Voilà pourquoi la quantité suppose toujours un terme de comparaison, ou une mesure prise pour unité ; la qualité n'en a pas besoin. Voyez plus loin QUANTITÉ.

D'après la définition générale qu'on donne de la qualité, et la seule étymologie du mot, on pourrait croire qu'elle comprend aussi les modes, les phénomènes, les faits les plus transitoires, les simples accidents, comme on disait dans l'école : cependant il n'en est pas ainsi. On entend par qualité ce qui constitue véritablement la nature d'une chose, ce qu'elle est, ce qui lui appartient d'une manière permanente, soit individuellement, soit en communauté avec des êtres semblables à elle ; et non ce qui passe, ce qui s'évanouit, ce qui ne répond à aucun jugement durable. Ainsi, un corps tombe : c'est un fait, un accident ; il est pesant, c'est une qualité. Tout fait, tout accident, tout phénomène suppose une qualité par laquelle il est produit ou par la-

quelle il est sub. ; et réciproquement, chaque qualité des êtres que nous connaissons par expérience se manifeste par certains modes ou certains phénomènes ; car c'est par là précisément que ces êtres se découvrent à nous.

Il faut distinguer deux grandes espèces de qualités. Les unes constituent le fond même de chaque être, ou ce qu'on appelle la substance, et ne peuvent être supprimées par la pensée, sans qu'il en résulte la suppression de l'être tout entier : telle est, dans les corps, l'impénétrabilité et l'unité dans les esprits ; les autres sont comme attachées ou ajoutées aux premières, et ne peuvent être conçues sans elles : comme la couleur et la figure dans l'ordre physique ; la sensibilité et l'intelligence, dans l'ordre moral. Selon qu'elles appartiennent au corps ou à l'esprit, les qualités de cette espèce prennent le nom de *propriétés* ou de *facultés :* car on n'a pas voulu confondre ensemble ce qui exige le concours de la volonté et de la pensée, et ce qui appartient aux forces aveugles de la nature. Les autres, celles qui nous représentent l'essence des choses, sont appelées des *attributs*.

Nous avons donné la définition et la division de la qualité ; quel est maintenant le rang qui lui appartient parmi les idées de notre intelligence ? Quel est le rôle qu'elle joue dans la connaissance humaine ? Aristote et Kant sont d'accord pour la compter au nombre des notions premières de la raison, des idées sans lesquelles la pensée ne peut exister, en un mot des catégories. Ce que nous avons dit jusqu'à présent suffit pour nous démontrer que cette opinion ne peut être ni rejetée ni adoptée entièrement. En effet, ce n'est pas toute espèce de qualité qui entre nécessairement dans la manière dont notre raison conçoit les choses, mais certaines qualités seulement, en très-petit nombre et parfaitement déterminées dans notre esprit, telle que l'unité, l'identité, l'activité, c'est-à-dire la notion de cause. D'autres ne sont connues que par l'expérience et peuvent être facilement supprimées par la pensée. Ce n'est donc pas la qualité en général ; ce n'est pas cette notion vague et abstraite, applicable à des choses de natures si diverses, qu'il faut considérer comme un élément nécessaire de la raison, comme une catégorie ; mais ces qualités déterminées, parfaitement distinctes l'une de l'autre, qui entrent dans toute existence et sans lesquelles l'idée même de l'être n'est qu'une abstraction vide de sens.

QUANTITÉ. L'idée de *quantité*, toute simple qu'elle est, et quoiqu'elle ait été généralement considérée comme une catégorie fondamentale ou une idée primitive, n'est point telle en réalité. L'esprit humain la construit au moyen de deux idées vraiment irréductibles et fondamentales, l'idée de *nombre* et l'idée de *grandeur*.

Dès que notre intelligence commence à démêler quelques perceptions, elle acquiert la notion d'objets distincts et semblables, comme les étoiles sur la voûte céleste, les cailloux sur les plages de la mer, les arbres ou les animaux à travers une campagne ; de là l'idée de nombre, la plus simple, la plus vulgaire de toutes les conceptions abstraites, et celle qui contient en germe la plus utile comme la plus parfaite des sciences. Quand même l'homme, privé de ses sens ou de certains sens, n'aurait pas la connaissance des objets extérieurs, si d'ailleurs ses facultés n'étaient pas condamnées à l'inaction, on conçoit que l'idée de nombre pourrait lui être suggérée par la conscience de [illegible] par l'attention donnée à la reproduction intermittente des phénomènes intérieurs, identiques ou analogues.

Le nombre est conçu comme une collection d'*unités* distinctes, c'est-à-dire que l'idée de nombre implique à la fois la notion de l'individualité d'un objet, de la connexion ou de la *continuité* de ses parties (s'il a des parties), et celle de la séparation ou de la *discontinuité* des objets individuels. Lors même qu'il y aurait entre les objets nombrés une contiguïté physique, il faut que la raison les distingue et qu'on puisse les séparer mentalement, nonobstant cette contiguïté ou cette continuité accidentelle et nullement inhérente à leur nature. Des cailloux qui se touchent ne cessent pas pour cela d'être des objets distincts, et le ciment qui, parfois, les agglutine, n'empêche pas d'y reconnaître des fragments de roches préexistantes, de nature et d'origine diverses.

D'un autre côté, tous les phénomènes sensibles nous suggèrent l'idée de *grandeur continue*, c'est-à-dire l'idée d'un tout homogène, susceptible d'être divisé, au moins par la pensée, en tel nombre qu'on voudra de parties parfaitement similaires ou identiques, ce nombre pouvant croître de plus en plus sans que rien en limite l'accroissement indéfini.

Nous disons que les phénomènes sensibles nous suggèrent l'idée de la continuité et non qu'ils nous la donnent, puisque l'expérience sensible ne peut opérer qu'une division limitée. C'est par une vue de la raison que l'idée de la continuité et, par suite, l'idée de la grandeur continue sont saisies dans leur rigueur absolue. Ainsi nous concevons nécessairement que la distance d'un corps mobile à un corps en repos, ou celle de deux corps mobiles, ne peuvent varier qu'en passant par tous les états intermédiaires de grandeur, en nombre illimité ou infini ; et il en est de même du temps qui s'écoule pendant le passage des corps d'un lieu à un autre. En général, lorsqu'une grandeur physique varie avec le temps, ou en raison seulement de la variation des distances entre des corps ou des particules matérielles, ou par les effets combinés de l'écoulement du temps et de la variation des distances, il répugne qu'elle passe d'un état à un autre sans passer, dans l'intervalle, par tous les états intermédiaires.

A la notion de grandeur se rattache immédiatement celle de *mesure :* une grandeur est censée connue et déterminée lorsqu'on a assigné le nombre de fois quelle contient une certaine grandeur de même espèce, prise pour terme de comparaison ou pour *unité*. Toutes les grandeurs de même espèce, dont celle-ci est une partie aliquote, se trouvent alors représentées par des nombres ; et comme on peut diviser et subdiviser, suivant une loi quelconque, l'unité en autant de parties aliquotes que l'on veut, susceptibles d'être prises, à leur tour, pour unités dérivées ou secondaires, il est clair qu'après qu'on a choisi arbitrairement l'unité principale et fixé arbitrairement la loi de ses divisions et subdivisions successives, une grandeur continue quelconque comporte une expression numérique aussi approchée que l'on veut, puisqu'elle tombe nécessairement entre deux grandeurs susceptibles d'une expression numérique exacte, et dont la différence peut être rendue aussi petite qu'on le veut. Les grandeurs continues ainsi exprimées numériquement au moyen d'une unité abstraite ou conventionnelle, passent à l'état de quantités, ou sont ce qu'on appelle des *quantités*. Ainsi, non-seulement l'idée de quantité n'est point primordiale, mais elle implique quelque chose d'artificiel. Les nombres sont dans la nature, c'est-à-dire subsistent indépendamment de l'esprit qui les observe ou les conçoit ; car une fleur

a quatre, ou cinq, ou six étamines, sans intermédiaire possible, que nous nous soyons ou non avisés de les compter. Les grandeurs continues sont pareillement dans la nature ; mais les quantités n'apparaissent qu'en vertu du choix artificiel de l'unité, et à cause du besoin que nous éprouvons (par suite de la constitution de notre esprit) de recourir aux nombres pour l'expression des grandeurs.

Dans cette application des nombres à la mesure des grandeurs continues, le terme d'*unité* prend évidemment une autre acception que celle qu'il a quand on l'applique au dénombrement d'objets individuels et vraiment *uns* par leur nature. Philosophiquement, ces deux acceptions sont tout juste l'opposé l'une de l'autre. C'est un inconvénient du langage reçu, mais un inconvénient moindre que celui de recourir à un autre terme que l'usage n'aurait pas sanctionné.

Au contraire, on blesse à la fois le sens philosophique et les analogies de la langue lorsqu'on applique aux nombres purs, aux nombres qui désignent des collections d'objets individuels, la dénomination de quantités, en les qualifiant de *quantités discrètes* ou *discontinues*. Le marchand qui livre cent pieds d'arbres, vingt chevaux, ne livre pas des quantités, mais des nombres ou des *quotités*. Que s'il s'agit de vingt hectolitres ou de mille kilogrammes de blé, la livraison aura effectivement pour objet des quantités et non des quotités, parce qu'on assimile alors le tas de grains à une masse continue quant au volume ou quant au poids, sans s'occuper le moins du monde d'y discerner et d'y nombrer des objets individuels. Une somme d'argent doit aussi être réputée une quantité, parce qu'elle représente une *valeur*, grandeur continue de sa nature, et que le compte des pièces de monnaie, compte qui peut changer, pour la même somme, selon les espèces employées, n'est qu'une opération auxiliaire pour arriver à la mesure de la valeur.

D'après la définition vulgaire, on appelle quantité tout ce qui est susceptible d'augmentation ou de diminution ; mais il y a une multitude de choses susceptibles d'augmenter et de diminuer, et même d'augmenter et de diminuer d'une manière continue, et qui ne sont pas des grandeurs ni, par conséquent, des quantités. Une sensation douloureuse ou voluptueuse augmente ou diminue, parcourt diverses phases d'intensité, sans qu'il y ait de transition soudaine d'une phase à l'autre, sans qu'on puisse fixer l'instant précis où elle commence à poindre et celui où elle s'éteint tout à fait. Cependant il n'y a rien de commun entre la sensation de douleur ou de plaisir et la notion mathématique de la grandeur. On ne peut pas dire d'une douleur plus intense qu'elle est une somme de douleurs plus faibles. Quoique la sensation, dans ses modifications continues, passe souvent du plaisir à la douleur, et quelquefois inversement de la douleur au plaisir, en traversant un état neutre (ce qui rappelle, à plusieurs égards, l'évanouissement de certaines grandeurs dans le passage du positif au négatif), on ne peut pas regarder l'état neutre comme résultant d'une somme algébrique ou d'une balance de plaisirs et de douleurs.

Il est vrai que, par l'étude de l'anatomie et de la physiologie, nous arrivons à comprendre comment la variation continue d'intensité, dans une sensation de douleur ou de plaisir, peut se lier à la variation continue de certaines grandeurs mesurables, et dépendre de la continuité inhérente à l'étendue et à la durée. Ainsi, nous voyons très-bien que plus un cordon nerveux est gros (en ne tenant compte, par l'évaluation de la section transversale, que de la somme des sections transversales des fibres nerveuses élémentaires, et non des tissus qui les enveloppent), et plus la sensation de douleur causée par le tiraillement du cordon acquiert d'intensité. Il y a une certaine intensité de la douleur correspondant à chaque valeur de l'aire de la section transversale du cordon, les autres circonstances restant les mêmes ; mais la liaison de l'une à l'autre ne saurait comporter l'expression mathématique, puisque la mensurabilité qui appartient à l'aire de la section transversale n'appartient pas à la sensation.

Si l'on plonge la main dans un bain à quarante degrés, et qu'on l'y laisse un temps suffisant, on éprouve d'abord une sensation de chaleur, brusque en apparence ; après quoi, sans que le bain se refroidisse, la sensation ira en s'affaiblissant graduellement et sans secousse, de manière qu'on ne puisse assigner l'instant précis où elle prend fin. L'intensité de la sensation dépend, toutes circonstances égales d'ailleurs du temps écoulé depuis l'instant de l'immersion ; et la continuité dans l'écoulement du temps rend suffisamment raison de la continuité dans la variation d'intensité de la sensation produite ; mais cette sensation n'est pas pour cela une grandeur mesurable qu'on puisse rapporter à une unité et exprimer numériquement.

Puisque la vitesse de vibration d'un corps sonore ou celle de l'éther sont des grandeurs mesurables et continues, on voit une raison suffisante pour que le passage de la sensation d'un ton à celle d'un autre ton, de la sensation d'une couleur à celle d'une autre couleur, se fasse avec continuité : mais il n'y a pas pour cela, entre les diverses sensations de tons et de couleurs, des rapports numériques assignables, comme il y en a entre les vitesses de vibrations qui les occasionnent. La sensation du ton *sol* n'équivaut pas à une fois et demie la sensation du ton *ut*, parce que la vitesse de la vibration correspondant au *sol* vaut une fois et demie la vitesse de vibration correspondant à l'*ut*. La sensation de l'orangé n'est pas les cinq septièmes, ni toute autre fraction de la sensation du violet, parce que la vitesse de la vibration de l'éther serait pour le rayon orangé à peu près les cinq septièmes de ce qu'elle est pour le rayon violet.

De même que la continuité de certaines grandeurs purement physiques suffit pour soumettre à la loi de continuité des forces, des affections, des phénomènes de la vie organique et animale, qui ne sont plus des grandeurs mesurables ; de même on conçoit que ces forces ou ces phénomènes, susceptibles de continuité, mais non de mesure, peuvent introduire la continuité dans la variation que comportent des forces ou des phénomènes d'un ordre supérieur, qui dépouillent bien plus manifestement encore le caractère de grandeurs mesurables. Si, par exemple, chez l'homme, les phénomènes de la vie intellectuelle et morale s'entaient sur ceux de la vie animale ou les supposaient, comme les phénomènes de la vie animale s'entent sur les phénomènes généraux de l'ordre physique ou les supposent, la continuité des formes fondamentales de l'espace et du temps suffirait pour faire présumer la continuité, ou pour rendre raison de la continuité qu'on observerait habituellement dans tout ce qui tient à la trame de l'organisation, de la vie et de la pensée, dans les choses de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral qui relèvent le plus médiatement des conditions de la sensibilité animale et de celles de la matérialité. Là est le

fondement du vieil adage scolastique, tant invoqué par Leibniz : *Natura non facit saltus*.

On peut dire que la continuité est *quantitative* ou *qualitative*, selon qu'elle concourt ou qu'elle ne concourt pas avec la mensurabilité ; mais, en opposant ainsi la *qualité* à la *quantité*, il ne faut pas considérer avec Aristote la qualité et la quantité comme deux attributs généraux (prédicaments ou catégories) de même ordre : il faut, au contraire, pour la justesse de l'idée, entendre que le rapport entre ces prédicaments ou catégories est celui de l'espèce au genre, du cas particulier ou plutôt *singulier* au cas général. De sorte que, si l'on distrait l'espèce singulière pour la mettre en opposition avec la collection de toutes les autres espèces, en conservant à cette collection la dénomination générique, c'est parce que l'espèce singulière acquiert pour nous, en raison de son importance, une valeur comparable à celle que l'idée générique mise en contraste conserve par son extension, ou par la variété sans nombre des formes spécifiques qu'elle peut revêtir.

Ainsi, pour employer une comparaison, le cercle peut être considéré comme une variété de l'ellipse : c'est une espèce d'ellipse où le grand et le petit axe deviennent égaux, et où, par suite, les deux foyers viennent se réunir au centre. Mais ce n'est pas simplement une espèce particulière, perdue, pour ainsi dire, dans la foule des autres ; c'est une espèce singulière, et qu'il convient, pour deux raisons, de traiter à part : d'abord parce que les propriétés communes à tout le genre des ellipses éprouvent des modifications et des simplifications très-remarquables quand on passe au cas du cercle ; en second lieu, parce que toutes les ellipses peuvent être considérées comme les projections d'un cercle vu en perspective, et qu'en rattachant ainsi la génération des ellipses à celle du cercle, on trouve dans les propriétés du cercle la raison de toutes les propriétés des courbes du genre des ellipses. De même, cette espèce singulière de qualité qu'on appelle *quantité* se prête dans ses variations continues à des procédés réguliers de détermination que nulle autre qualité ne comporte : et, en outre, il est très-permis d'admettre, ou au moins de conjecturer, que la continuité ne s'introduit dans les variations qualificatives qu'en raison de la continuité inhérente à certaines variations quantitatives dont elles dépendent.

Selon les circonstances, une variation en quantité peut être conçue comme la cause ou comme l'effet d'une variation en qualité ; mais, dans l'un ou l'autre cas, l'esprit humain tend, autant qu'il dépend de lui, à ramener à une variation de quantité (pour laquelle il a des procédés réguliers de détermination et d'expression) toute variation dans les qualités des choses. Par exemple, il serait presque toujours impossible de soumettre à une mesure les agréments et les jouissances, ou les incommodités et les inconvénients attachés à la consommation de telle nature de denrée, à la possession de telle nature de propriété, par comparaison avec les avantages ou les inconvénients attachés à la consommation d'une autre denrée, à la possession d'une propriété d'une autre nature. Tout cela influe d'abord très-irrégulièrement sur le débat qui s'établit entre le vendeur et l'acheteur ; puis bientôt, lorsque les transactions sont nombreuses et fréquemment répétées, elles s'influencent mutuellement ; un prix courant s'établit ; et une grandeur très-mesurable, savoir, la valeur vénale d'un immeuble, d'une denrée, d'un service, se trouve dépendre de qualités non mesurables ; mais cette dépendance tient au développement de l'organisation sociale, au besoin qu'éprouve l'homme, par la constitution de ses facultés, de soumettre aux nombres et à une mesure indirecte les choses qui, par leur nature, sont le moins susceptibles d'être directement mesurées. Jusque dans ces examens, dans ces concours où il s'agit de classer des candidats nombreux d'après leur savoir et leur intelligence, n'est-on pas amené à faire usage des nombres ? Comme si l'on pouvait évaluer en nombres l'érudition, la sagacité et la finesse de l'esprit ! A la vérité, le petit nombre de juges fait que ces nombres sont très-hasardés ; mais si l'on pouvait réunir des juges compétents en assez grand nombre pour compenser les anomalies des appréciations individuelles, on arriverait à un chiffre moyen qui donnerait sinon la juste mesure, du moins la juste graduation du mérite des candidats, tel qu'il s'est manifesté dans les épreuves.

Il n'y a rien de plus variable selon les circonstances, et de moins directement mesurable que la criminalité d'un acte ou la responsabilité morale qui s'attache à la perpétration d'un délit. Mais quand le législateur a voulu laisser aux juges la faculté de tenir compte de toutes les nuances du délit, et d'arbitrer entre de certaines limites l'intensité de la peine, il a dû faire choix de peines, comme l'amende ou l'emprisonnement temporaire, qui sont vraiment des grandeurs mesurables. La graduation des peines donnerait encore la juste graduation des délits (tels du moins qu'ils nous apparaissent, à nous autres hommes), si le nombre des juges était suffisant pour opérer la compensation des écarts fortuits entre les appréciations individuelles.

Le développement prodigieux, parfois maladroit ou prématuré, de ce qu'on nomme la statistique dans toutes les branches des sciences naturelles et de l'économie sociale, tient au besoin de mesurer, d'une manière directe ou indirecte, tout ce qui peut être mesurable, et de fixer par des nombres tout ce qui comporte une telle détermination.

A quoi tient donc cette singulière prérogative des idées de nombre et de quantité ? D'une part, à ce que l'expression symbolique des nombres peut être systématisée de manière qu'avec un nombre limité de signes conventionnels (par exemple, dans notre numération écrite, avec dix caractères seulement) on ait la faculté d'exprimer tous les nombres possibles, et, par suite, toutes les grandeurs commensurables avec celles qu'on a prises pour unités ; d'autre part, à ce que, bien qu'on ne puisse exprimer rigoureusement en nombres des grandeurs incommensurables, on a un procédé simple et régulier pour en donner une expression numérique aussi approchée que nos besoins le requièrent ; d'où il suit que la continuité des grandeurs n'est pas un obstacle à ce qu'on les exprime toutes par des combinaisons de signes distincts en nombre limité, et à ce qu'on les soumette toutes par ce moyen aux opérations du calcul ; l'erreur qui en résulte pouvant toujours être indéfiniment atténuée, ou n'ayant de limites que celles qu'apporte l'imperfection de nos sens à la rigoureuse détermination des données primordiales. La métrologie est la plus simple et la plus complète solution, mais seulement dans un cas singulier, d'un problème sur lequel n'a cessé de travailler l'esprit humain : exprimer des qualités ou des rapports à variations continues, à l'aide de règles syntaxiques, applicables à un système de signes individuels ou discontinus, et en nombre nécessairement limité, en vertu de la convention qui les institue. En posant la ques-

tion dans ces termes généraux, on serait amené à faire des remarques qui jetteraient, nous le croyons, un jour nouveau sur la théorie du langage et sur presque toutes les parties de la logique, mais qui s'éloigneraient beaucoup trop du sujet restreint et des bornes naturelles du présent article.

Les trois grandes innovations qui ont successivement étendu, pour les modernes, le domaine du calcul, savoir le système de la numération décimale, la théorie des courbes de Descartes et l'algorithme infinitésimal de Leibniz, ne sont, au fond, que trois grands pas faits dans l'art d'appliquer des signes conventionnels à l'expression des rapports mathématiques régis par la loi de continuité. La chose n'a pas besoin d'autres explications en ce qui touche à l'invention de notre arithmétique décimale. L'idée de Descartes fut de distinguer dans les formules de l'algèbre, non plus (comme on l'avait fait avant lui) des quantités connues et des quantités inconnues, mais des grandeurs constantes par la nature des questions, et des grandeurs variables sans discontinuité, de façon que l'équation ou la liaison algébrique eût pour but essentiel d'établir une dépendance entre les variations des unes et les variations des autres. C'était avancer dans la voie de l'abstraction : car tandis que par l'algèbre ancienne, sans rien spécifier sur les valeurs numériques de certaines quantités, on avait toujours en vue des quantités arrivées à un état fixe et en quelque sorte stationnaire, maintenant la vue de l'esprit, embrassant une série continue de valeurs en nombre infini, portait plutôt sur la loi de la série que sur les valeurs mêmes; et en même temps que les symboles algébriques, originairement destinés à représenter des valeurs numériques individuelles, se trouvaient ainsi appropriés à la représentation de la loi d'une série continue, Descartes inventait un autre artifice qui rendit cette loi sensible, qui lui donna une forme et une image; et il peignait par le tracé d'une courbe la loi idéale déjà définie dans la langue de l'algèbre. Il ne se contentait pas d'appliquer, ainsi que l'a dit poétiquement un célèbre écrivain moderne, « l'algèbre à la géométrie, comme la parole à la pensée, » il appliquait réciproquement et figurativement l'une à l'autre ces deux grandes *pensées* ou théories mathématiques; et il tirait de l'une comme de l'autre des expressions symboliques singulièrement propres, chacune à sa manière, à soutenir l'esprit humain dans l'enquête de vérités plus cachées, de rapports encore plus généraux et plus abstraits.

L'invention de Descartes devait surtout préparer la troisième découverte capitale que nous signalons : celle du calcul infinitésimal, destiné à remplacer les méthodes compliquées et indirectes, fondées sur la réduction à l'absurde ou sur la considération des *limites*. La méthode dite des limites consiste à supposer d'abord une discontinuité fictive dans les choses soumises réellement à la loi de continuité : à substituer, par exemple, un polygone à une courbe, une succession de chocs brusques à l'action d'une force qui agit sans intermittence ; puis à chercher les limites dont les résultats obtenus s'approchent sans cesse, quand on a assujetti les changements brusques à se succéder au bout d'intervalles de plus en plus petits, et par conséquent à devenir individuellement de plus en plus petits, puisque la variation totale doit rester constante. Les limites trouvées sont précisément les valeurs qui conviennent dans le cas d'une variation continue ; et ces valeurs se trouvent ainsi déterminées d'après un procédé rigoureux, quoique indirect, puisque ce passage du discontinu au continu n'est pas fondé sur la nature des choses, et n'est qu'un artifice logique approprié à nos moyens de démonstration et de calcul.

La complication de cet échafaudage artificiel entravait le progrès des sciences, lorsque Newton et Leibniz imaginèrent de fixer directement la vue de l'esprit, à l'aide de notations convenables : l'un sur l'inégale rapidité avec laquelle les grandeurs continues tendent à varier, tandis que d'autres grandeurs dont elles dépendent subissent des variations uniformes ; l'autre, sur les rapports entre les variations élémentaires et infiniment petites de diverses grandeurs dépendant les unes des autres, rapports dont la loi contient la vraie raison de la marche que suivent les variations de ces mêmes grandeurs, telles que nous les pouvons observer au bout d'un intervalle fini. De là le calcul infinitésimal, dont la vertu propre est de saisir directement le fait de la continuité dans la variation des grandeurs; lequel est, par conséquent, accommodé à la nature des choses, mais non à la manière de procéder de l'esprit humain, pour qui il n'y a de sensibles et de réellement saisissables que des variations finies. De là toutes les objections élevées contre la rigueur logique de la méthode infinitésimale, objections dont la discussion détaillée ne saurait trouver place ici, où il doit suffire d'avoir posé des principes et indiqué quelques aperçus généraux. A. C.

QUESNAY (François), le fondateur de la secte célèbre des *économistes* au XVIIIe siècle, naquit en juin 1694, à Mercy, près de Montfort-l'Amaury, et mourut à Paris, le 18 décembre 1774. Quesnay est un de ces hommes dont le nom est fameux, et dont les ouvrages ne sont guère lus. Esprit exact, ferme, étroit peut-être, affectant surtout les formes du dogmatisme, il exerça une influence considérable sur le mouvement intellectuel de son temps. Honnête, bon, loyal et désintéressé à la cour de Louis XV, il obtint une estime personnelle qui ajoutait singulièrement à la puissance de ses ouvrages, écrits, en général, d'un ton très-tranchant et très-sentencieux, et souvent même obscurs.

Sa première éducation, celle qu'il reçut dans le sein de sa famille, lui donna le goût des connaissances agricoles. Son père, avocat peu aisé, vivait retiré à la campagne, et, occupé d'affaires, le laissait entièrement sous la tutelle morale de sa mère. Celle-ci, en bonne ménagère, ne trouva rien de mieux que d'apprendre de bonne heure à son fils tous les détails de l'exploitation de la ferme qu'ils possédaient. C'est ainsi qu'il apprit à lire, à l'âge de douze ans, dans la *Maison rustique* de Liebault, avec le secours d'un jardinier.

Son ardeur à l'étude prit bientôt un essor plus large et plus élevé, et il apprit rapidement les sciences et les langues ancienn s. Il tourna d'abord son ambition vers la médecine, qu'il vint étudier à Paris, en même temps que les mathématiques et la philosophie. Il s'était établi ensuite avec succès comme médecin à Mantes, lorsque le maréchal de Noailles le recommanda à la confiance de la reine. Il publia alors une réfutation du traité de Silva sur la saignée. En 1737, sa réputation était déjà telle, que La Peyronie, occupé du projet de fonder l'Académie de chirurgie, lui obtint la charge de chirurgien ordinaire du roi, avec le brevet de professeur royal et le poste de secrétaire perpétuel de cette Académie. C'est à ce titre qu'il mit en tête du premier volume des *Mémoires de l'Académie de chirurgie* une préface fort appréciée. D'autres

écrits publiés successivement sur la médecine et la chirurgie justifient amplement l'empressement dont il était l'objet.

Mais la goutte l'empêcha de se livrer activement à la chirurgie, et il revint de nouveau, mais cette fois avec la passion d'un homme à systèmes, à ses anciennes recherches sur l'agriculture et sur le rôle de cette source de richesses dans le développement économique des nations. Ce furent ces études nouvelles et ces travaux spéculatifs qui donnèrent au nom de Quesnay le plus grand éclat. On oublia en lui le médecin pour ne voir que le publiciste et l'économiste. Vers la fin de sa vie, il voulut, il est vrai, se livrer également aux mathématiques; mais sa tête était affaiblie, et il ne porta dans l'étude de cette science que des idées chimériques, au point qu'il s'imagina, comme tant d'autres avant lui et depuis, avoir résolu l'insoluble problème de la quadrature du cercle.

Ce n'est donc que l'économiste qui doit ici nous occuper, c'est-à-dire l'homme qui, le premier, à une époque si fertile en aspirations vers de nouvelles destinées, discuta d'une manière scientifique le grave problème de l'organisation intérieure du corps social. C'est par ce motif et à ce point de vue que Quesnay a droit à une place dans l'histoire de la pensée humaine : car c'est de lui que date, comme science, la recherche des lois selon lesquelles se forment et se distribuent les richesses au sein des sociétés. La manière dont une nation travaille, agit, se nourrit, dépense, acquiert, est, en effet, trop intimement liée à celle dont elle se développe moralement et intellectuellement, c'est-à-dire à la manière dont elle fait des progrès dans la civilisation, pour que tout le monde ne saisisse pas de suite l'importance du rôle de l'économie politique dans ce développement, et, partant, le rôle philosophique du vrai fondateur de cette science, à laquelle il donna son nom, en créant la secte dite des *économistes*.

La chute du système de Law vers 1721, les ruines effroyables, les bouleversements de fortune qui en furent inévitablement la conséquence, avaient jeté le trouble dans toutes les imaginations. Par une réaction naturelle, la faveur publique s'était subitement reportée vers la propriété foncière, qui, seule s'était maintenue intacte, et avait résisté heureusement à la tempête. Beaucoup de propriétaires voulant, en outre, refaire une partie de leur fortune, rudement atteinte par les spéculations financières, s'occupèrent alors très-activement de leurs terres; non plus comme cela avait été de mode jusque-là, en amateurs des champs, mais en agriculteurs, en administrateurs qui cherchaient et qui voulaient un résultat positif. De là la division et l'amélioration d'une foule de propriétés.

Une pareille disposition des esprits ne tarda pas à se faire jour au dehors d'une manière très-marquée; et, comme on exagère tout dans les moments d'enthousiasme, après avoir cru, du temps de Law, qu'on pouvait, en multipliant à l'infini et sans mesure le papier-monnaie, multiplier du même coup la richesse positive elle-même, on tomba ensuite dans l'exagération opposée, et on déclara à l'envi qu'il n'y avait qu'une seule richesse véritable, et que cette richesse c'était la terre.

Bientôt on désigna sous le nom de parti agricole les hommes de tout rang, grands seigneurs ou gens de lettres, hommes pratiques ou purs spéculatifs, qui, dans les salons, dans les livres, dans les journaux, à la ville, à la cour, défendaient et propageaient cette opinion

C'est à ce moment et dans ces circonstances, vers 1750, que parurent les écrits de Quesnay, qui apporta à ce parti ce qui lui manquait, des dogmes précis et des formules scientifiques. Les impôts, surtout après Law et l'abbé Terray, étaient devenus écrasants; l'attention des économistes se porta sur ce côté tout pratique de la politique. Le besoin de réformes rendit bientôt l'opinion favorable aux idées et aux principes des économistes qui promettaient et annonçaient une perception des impôts plus facile, plus fructueuse pour l'État et cependant moins onéreuse pour les citoyens.

Aux yeux de Quesnay, la terre seule produit des richesses. Le travail agricole donne deux choses : 1° La nourriture et l'entretien de l'ouvrier; 2° un excédant de valeur qui appartient au propriétaire, et que Quesnay appelle *le produit net*, expression qui devint rapidement fameuse. Quant au travail humain qui s'applique à d'autres choses qu'à la terre, Quesnay en niait la fécondité. C'était, on le voit facilement, une erreur énorme. Le vaisseau a une autre valeur que le bois du chêne dont il a été construit; Venise, privée de territoire, sut montrer, pendant des siècles, qu'on peut s'enrichir autrement que par la culture de la terre.

Mais n'importe. La formule de Quesnay était simple, absolue, facile à retenir; elle avait pour elle le courant d'idées du moment; elle séduisit un grand nombre de personnes. D'ailleurs, le chef des économistes ne reculait pas devant les conséquences de son principe. Puisque la terre seule donne la richesse, seul *le produit net* doit supporter le fardeau de l'impôt. En revanche, le propriétaire foncier doit avoir la prééminence dans l'ordre politique. Aux autres citoyens, négociants, industriels, ouvriers, la liberté du travail appartient de droit comme étant la meilleure protection qu'on puisse leur accorder. De là l'axiome si connu, formulé par Gournay : *Laissez faire, laissez passer*. C'est la force de ce principe, si conforme au développement normal de la nature humaine, qui renversa les vieilles barrières de l'esprit féodal, les corporations, les jurandes, les maîtrises, et qui créa la concurrence, ce stimulant énergique de l'esprit d'entreprise et surtout de progrès.

Ainsi, d'un côté, Quesnay favorisait la liberté dans l'industrie. Pour le reste, dans la politique proprement dite, il était, au contraire, l'ennemi de la liberté. Il exposa plus particulièrement ses idées politiques dans les *Maximes générales du gouvernement économique du royaume agricole*, qui semblent respirer à chaque page la doctrine de Hobbes sur le gouvernement absolu, sans aucun mélange d'institutions libérales. Chose singulière et bien digne d'être remarquée! Quesnay et ses disciples croyaient pouvoir laisser à la liberté humaine une certaine part d'action dans le mécanisme social, et lui refuser une place dans la direction générale des affaires.

Du reste, c'était dans l'intérêt des peuples eux-mêmes que les disciples de Quesnay, et particulièrement Mercier de la Rivière et l'abbé Baudeau préconisaient le despotisme. Ils se le représentaient sous les couleurs d'un gouvernement paternel et patriarcal, et n'apercevaient dans les institutions libérales que les germes de l'anarchie. De plus, ils estimaient plus facile de persuader un prince, c'est-à-dire un homme seul, qu'un peuple entier. Par conséquent, les réformes devant descendre du trône (Colbert avait montré comment cela peut s'accomplir), elles devenaient plus faciles et plus assurées sous le gouvernement absolu d'un seul que sous

un gouvernement populaire. Ajoutons que les exemples de souverains libres penseurs que donna le XVIIIe siècle dans la personne de Frédéric II, Joseph II, Catherine, et d'autres, venaient assez à l'appui de cette théorie et la rendaient plus spécieuse.

Ainsi s'explique la protection singulière dont Quesnay et ses disciples furent couverts par Louis XV, par opposition aux philosophes et aux encyclopédistes. Quesnay, d'ailleurs, méritait cette protection par une grande réserve de conduite. Jamais il ne se mêla d'aucune intrigue littéraire ou politique.

Mais les économistes avaient beau faire : les attaques contre les abus administratifs de tout genre qui existaient alors portaient nécessairement plus haut qu'ils ne pensaient eux-mêmes et qu'ils ne voulaient. On ne donne pas impunément un élément sérieux à l'esprit de discussion. Avec et par les économistes, aussi bien que les encyclopédistes, la polémique s'emparait des plus graves problèmes sociaux, et préparait dans les intelligences la grande et radicale réforme qui s'appela plus tard la révolution de 1789. A dater de 1750, l'agriculture et les travaux publics, tels que les routes, les canaux, les ports, les ponts sur les rivières, préoccupèrent de plus en plus l'opinion publique. Quelques résultats furent atteints dans cette voie, particulièrement sous le ministère de Turgot. La condition du paysan fut un peu améliorée par l'abolition de la corvée. Mais ces réformes timides et incomplètes furent en quelque sorte de l'huile sur le feu, en montrant, par le peu que l'on faisait, tout le bien qu'on ne faisait pas.

C'est ainsi que les économistes, Quesnay à leur tête, prirent une part si importante et si décisive au mouvement qui emportait vers des destinées inconnues toutes les intelligences. Ils eurent beau faire des réserves sur tout le reste et se montrer plus ouvertement que personne les amis du pouvoir établi, c'est-à-dire du pouvoir absolu; à leur insu, malgré eux, ils servaient la cause de la révolution. Aussi, plus tard, plus d'un point de leurs doctrines fut-il appliqué et réalisé au milieu d'une foule d'autres innovations, sans que personne songeât à se rappeler que les écrivains qui avaient recommandé ces innovations s'étaient montrés en même temps les partisans du despotisme politique.

Quesnay a publié un grand nombre d'écrits de médecine qu'il serait inutile d'indiquer ici ; dans l'*Encyclopédie*, des articles sur les *grains* et les *fermiers*, et un grand nombre de mémoires dans les journaux d'agriculture et les éphémérides des citoyens.

Outre les *Maximes générales* dont nous avons parlé plus haut, il y a de lui :

1° *La Physiocratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. Cet ouvrage, recueil de divers traités, et qui fut comme l'Évangile des économistes, a été publié par Dupont de Nemours en 1768. C'est dans ce livre que se trouve le *Tableau économique* qui excita un si vif enthousiasme, et qui fut si ardemment lu, commenté, expliqué, amplifié et développé par les disciples de Quesnay. L'épigraphe : *Pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi*, indique énergiquement quelle était la pensée de cet écrit. Le *Tableau économique*, avec son explication, et les *Maximes générales du gouvernement économique*, sous le titre d'*Extraits des économies royales de Sully*, fut imprimé au château de Versaillles, in-4, 1758. Il a été réimprimé dans *l'Ami des hommes*, dont il forme la fin de la 6e partie.

2° *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques*, in-8, 1773. Ce livre, sans valeur aucune, publié un an avant sa mort, malgré ses amis, atteste seulement l'affaiblissement de ses facultés. Nous le mentionnons à cause du titre qui pourrait tromper.

3° *Observations sur la psychologie, ou Science de l'âme*. Cet ouvrage, avec deux autres, fut imprimé à Versailles, par ordre exprès de Louis XV, qui en tira lui-même quelques épreuves ; mais il fut séquestré, et il n'en est pas resté un seul exemplaire dans la famille de l'auteur. C'est tout ce qu'on en sait. Fr. R.

QUEVEDO DE VILLEGAS (Don Francisco), né à Madrid, en l'année 1580, mort à Villanueva-de-los-Infantes, en 1645, est un écrivain de grand renom ; mais il n'est guère connu parmi les philosophes. Le *Manuel* de Tennemann nous indique un de ses ouvrages comme devant être consulté pour l'histoire de la philosophie stoïcienne. C'est un opuscule qui a pour titre : *Epicteto y Phocilides, con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la comun opinion*, in-12, Madrid, 1635. Si Quevedo de Villegas avait rempli toutes les promesses de ce titre, il aurait pu faire un ouvrage très-intéressant ; mais il ne se proposait pas autre chose que de mettre en vers les sentences d'Épictète. L'apologie d'Épicure qui termine le volume est écrite en prose; mais la prose de Quevedo n'a guère plus de gravité que ses vers. Il y a plus de philosophie dans ses paraphrases sur le *Brutus* de Plutarque, qui ont été traduites en latin par Graswinckel, sous le titre de *In Plutarchi Marcum Brutum excursus politici*, in-4, la Haye, Vlacq, 1660. B. H.

QUIDDITÉ (*quidditas* ou *quiditas :* de *quid*, quoi ?). C'est la traduction, en langage scolastique, de ce qu'Aristote appelle τὸ τι ἦν εἶναι, et qu'on a nommé plus tard *forme substantielle;* c'est ce qui répond à cette question : quelle est la nature d'une chose, τί ἐστι ? ou qu'est-ce qui la distingue de toute autre ? Qu'est-ce qui fait que nous la concevons, non comme l'être en général, mais comme tel ou tel être ? En effet, l'être est un attribut qui appartient indistinctement à tout ce qui est ; mais tout ce qui est ne se ressemble pas; une chose n'est pas simplement, elle est aussi telle ou telle chose. L'ensemble des conditions d'où résulte ce caractère, et qui la font concevoir à notre esprit comme un être particulier, déterminé, concret, voilà ce que les philosophes du moyen âge désignaient sous le nom de *quiddité*, à l'imitation de l'expression employée par le philosophe grec. La quiddité est donc l'essence même de chaque chose, et comprend, en un tout indivisible, la substance aussi bien que les qualités; car l'un de ces deux éléments n'est qu'une abstraction sans l'autre, c'est-à-dire un être en général, non un être déterminé. C'est dans la substance même que les qualités ont leur principe, et c'est par les qualités que la substance se manifeste et devient une nature distincte. Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. VI.

QUIÉTISME. On appelle quiétisme une sorte de mysticisme religieux, qui s'est produite à diverses époques au sein de l'Église, malgré les condamnations dont elle a été l'objet. Elle a paru au XIIe siècle parmi les sectes manichéennes des albigeois et des vaudois, au XIVe siècle dans l'intérieur des couvents, dont les moines, surnommés *hésychiastes* (d'ἡσυχία, synonyme du latin *quies*, repos, silence), s'adonnaient à la contemplation ; en 1637, sous le nom de molinosisme, du moine portugais Molinos, qui en était l'auteur, et enfin sous celui de quiétisme, dans

la célèbre discussion élevée entre Mme Guyon, Fénelon et Bossuet, à la fin du XVIIe siècle.

On peut résumer le quiétisme de Fénelon en l'extrayant de son livre des *Maximes des saints*, condamné par Innocent XII, de la manière suivante :

« 1° Il est dans cette vie un état de perfection dans lequel le désir de la récompense et la crainte des peines n'ont plus lieu ;

« 2° Il est des âmes tellement embrasées de l'amour de Dieu, et tellement résignées à la volonté de Dieu, que si, dans un état de tentation, elles venaient à croire que Dieu les a condamnées à la peine éternelle, elles feraient le sacrifice absolu de leur salut. » (*Vie de Fénelon*, par M. le cardinal de Bausset, t. I, p. 268.)

Mme Guyon allait plus loin : elle croyait avoir trouvé une méthode sûre, « par laquelle on pouvait conduire les âmes les plus communes à cet état de perfection où un acte continuel et immuable de contemplation et d'amour les dispensait pour toujours de tous les autres actes de religion, ainsi que des pratiques de piété les plus indispensables selon la doctrine de l'Église catholique. » (*Ubi supra.*)

Ces pieuses exagérations, ces aberrations, si l'on veut, de l'amour mystique, avaient-elles assez d'importance pour qu'elles dussent agiter la cour de Louis XIV, faire jeter en prison Mme Guyon, élever entre les deux prélats les plus illustres de cette époque une lutte qui ne fut pas toujours exempte d'aigreur, et où l'un d'eux oublia plus d'une fois les devoirs de la charité ?... Nous ne le pensons pas. S'il est facile d'apercevoir dans cette doctrine certaines conséquences dangereuses, qui se sont explicitement produites dans les ouvrages de Molinos, ces conséquences n'entrent pas nécessairement dans la pratique de la vie et appartiennent plutôt à la nature vicieuse de l'individu qui s'y abandonne, qu'aux principes mêmes : elles n'étaient surtout point à craindre dans Mme Guyon, dont la vie a été reconnue pure par ses adversaires comme par ses amis.

Mme Guyon croyait pouvoir conduire indistinctement toutes les âmes à la contemplation la plus sublime : elle se trompait sans doute ; mais plusieurs saints, plusieurs chefs d'ordre n'avaient-ils pas eu, avec l'approbation de l'Église, des prétentions à peu près analogues ?

Fénelon effaçait la crainte des peines de l'état de perfection ;... mais l'Évangile, les Pères, les écrivains mystiques les plus accrédités n'ont-ils pas professé la même doctrine ? Et quant au sacrifice absolu du salut, la contradiction qui ressort des termes mêmes de cette singulière affirmation ne prouve-t-elle pas suffisamment que c'est là une de ces expressions exagérées, de ces poétiques hyperboles dont on pourrait signaler encore d'autres exemples dans le langage des écrivains ecclésiastiques, et qui ne sauraient être prises à la lettre ?

Quoi qu'il en soit, Mme Guyon, devenue veuve à vingt-huit ans, avait vu ses dispositions pieuses approuvées par l'évêque de Genève et secondées par le P. Lacombe, barnabite, qui fut plus tard entraîné dans sa disgrâce et enfermé à la Bastille par les ordres de M. de Harlay, archevêque de Paris. Mme Guyon n'échappa point elle-même à la captivité l'année suivante, 1688 et fut enfermée aux religieuses de Sainte-Marie de la rue Saint-Antoine. Mais M. de Harlay n'ayant rien trouvé dans la procédure de son official qui inculpât sérieusement Mme Guyon, et sollicité d'ailleurs par Mme de Maintenon exigea d'elle une soumission conforme à ses déclarations, et lui rendit la liberté.

Ce fut à cette époque de sa vie que la renommée conduisit Mme Guyon aux pieds de Mme de Maintenon, et que le hasard lui fit connaître Fénelon à Saint-Cyr. Elle jouit alors de l'estime et de l'affection de ces deux personnes, dont la seconde seule devait lui rester fidèle.

En effet, sous l'influence des conseils prudents de l'abbé Godet Desmarêts, évêque de Chartres, son directeur, Mme de Maintenon ne tarda pas d'abord à se refroidir pour Mme Guyon, bientôt à l'abandonner tout à fait. Son bon sens n'eut pas de peine à lui persuader qu'elle ne pouvait maintenir la règle pour les dames de Saint-Cyr, en leur prêchant la liberté des enfants de Dieu, attendu, dit-elle dans une de ses lettres, que « beaucoup se servent de cette liberté pour ne s'assujettir à rien ». C'est là, en effet, qu'est le danger de ces doctrines.

Bossuet ne tarda pas à intervenir dans cette curieuse controverse, et l'on doit reconnaître qu'il se conduisit prudemment, chrétiennement dans ses premiers rapports avec Mme Guyon, qu'il lui montra une bienveillance toute paternelle et ne lui épargna pas les plus sages conseils ; mais l'esprit inquiet de cette femme exaltée ne lui permit point de les suivre. Blessée des bruits injurieux qui venaient la troubler dans sa solitude, elle demanda des juges de ses mœurs et de sa doctrine. On lui désigna pour commissaires Bossuet, M. de Noailles, évêque de Châlons-sur-Marne, M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice. Ils tinrent leurs conférences à Issy, pendant que Mme Guyon vivait retirée dans le couvent de la Visitation de Meaux.

Nous n'entrerons point dans le détail des conférences d'Issy ; nous les résumerons seulement. après avoir fait remarquer quelle place tint une question de spiritualité, à une époque (1695) où le goût des grandeurs humaines et des gloires périssables animait encore la cour de Louis XIV et ce prince lui-même. Les ouvrages de Mme Guyon tendaient à faire croire que l'âme pouvait se trouver dans un état tel, qu'absorbée dans l'amour de Dieu, elle ne vivait plus de sa vie propre, et ne voulait plus que par la volonté divine. Ces principes, qui s'étaient montrés tels dans les ouvrages de Molinos, qu'on pouvait en tirer des conséquences funestes, furent réfutés avec soin par les prélats, et ils y opposèrent une déclaration en trente-quatre articles, dans laquelle ils rendirent à l'âme sa spontanéité propre, la responsabilité de ses actes, et l'obligation d'accomplir explicitement les devoirs que l'Église impose à ses enfants. Après une controverse animée entre Bossuet et Fénelon, le livre des *Maximes des saints*, composé par l'archevêque de Cambrai pour rendre compte au public de sa doctrine sur les matières contestées, ayant été condamné par un bref d'Innocent XII, en 1699, Fénelon prit le parti de se soumettre.

Personne n'ignore que les esprits les plus disposés à la vie mystique, dans les premiers siècles de l'Église, rattachèrent leur doctrine à saint Jean, opposant ces mouvements d'amour exalté à la vie active et militante dont ils voyaient dans saint Pierre le symbole et le premier apôtre. Il n'était donc pas possible qu'un jour ou l'autre, sur tel ou tel point, le quiétisme n'apparût pas dans la société chrétienne avec le cortège de ses sentiments désintéressés et les dangers de ses excès. Si ce fut à la fin du XVIIe siècle qu'il atteignit son plus haut développement, il n'en était pas moins déjà en germe dans les pratiques de quelques hérétiques, et dans les ouvrages de plusieurs écrivains orthodoxes, dans les écrits de Tauler, par exemple.

de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales ; et le livre des *Maximes des saints*, composé par Fénelon dans le but méconnu de réprimer tous les excès, témoigne que lorsque cette doctrine attira sur lui la persécution, elle n'était pas nouvelle.

Un fait digne de remarque, et qui prouve que la doctrine du quiétisme n'est pas uniquement chrétienne, et qu'avant tout elle se rattache à une origine orientale, c'est qu'elle est presque inconnue, du moins avec son caractère exclusif, aux premiers siècles de l'Église, tandis que, dès le troisième, elle s'exprime de la manière la plus précise dans l'école d'Alexandrie : « L'âme, dit Plotin, en arrivant à Dieu, fait comme le visiteur qui, après avoir considéré les ornements d'une maison, ne la regarde plus dès qu'il en aperçoit le maître. Ici le maître n'est pas un homme, mais un dieu ; et ce dieu ne se contente pas d'apparaître au spectateur, il le pénètre et le remplit tout entier. Le bien n'est pas, comme la beauté, comme l'intelligence, un objet de contemplation, mais d'amour. L'âme, tout entière à cet amour, se dépouille de toute forme, même intelligible ; car toute forme est un obstacle qu'il lui faut écarter, si elle veut enfin se trouver en présence du bien, seul à seul avec lui. C'est donc dans ce recueillement absolu qu'elle voit tout à coup *en elle-même* paraître le dieu ; elle le voit face à face, *elle ne fait plus qu'un avec lui*. Telle est l'intimité de cette union, que *l'âme ne se sent plus distincte de l'objet de son amour :* car c'est le propre de l'amour de fondre *en une seule et même nature* celui qui aime et celui qui est aimé. Elle ne sent plus son corps, ni qu'elle est dans un corps ; elle ne s'affirme plus *comme vivante*, comme humaine, comme essence pure ; elle perd jusqu'à la *conscience*. En cet état, l'illusion n'est plus possible, car il n'y a rien de plus vrai que la vérité même. L'âme est tout ce qu'elle dit, elle l'est même avant de le dire ; elle le témoigne, non par la parole, mais par un sentiment muet et infaillible d'ineffable félicité. » (Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 584.)

Ce résumé, composé de phrases extraites de la sixième *Ennéade* de Plotin, exprime le fond même du quiétisme. Nous en trouverions facilement la confirmation dans les autres philosophes de l'école d'Alexandrie, disciples et successeurs de Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus. Nous en pourrions même suivre la trace, jamais aussi claire il est vrai, réelle cependant, à travers les aberrations théologiques de quelques esprits aventureux du moyen âge, et dans quelques-uns des systèmes philosophiques qui se sont succédé jusqu'à nos jours. On peut dire d'une manière générale que le quiétisme se trouve au fond de tout système qui incline fortement au panthéisme.

Les dangers du quiétisme sont-ils aussi réels qu'on l'a dit? Que les conséquences exprimées dans la condamnation de Molinos et dans celle de Mme Guyon soient, en réalité, parmi celles qu'on peut légitimement tirer du quiétisme, c'est ce dont on ne saurait douter ; que ces conséquences favorisent les illusions et les écarts des sens, cela n'est pas moins certain ; mais de ces conséquences, simplement possibles, est-il nécessaire de conclure que les personnes arrivées en effet à ce degré de spiritualité et d'abnégation, ou exaltées jusqu'à s'y croire parvenues, céderont inévitablement à ces appétits grossiers, à ces désirs voluptueux, et ne trouveront pas, dans la situation même de leur esprit et de leur cœur, des motifs d'agir plus élevés que les motifs vulgaires et des raisons de se respecter elles-mêmes? c'est ce qu'il est impossible de soutenir. On voit tous les jours des hommes qui valent mieux que leurs doctrines, et dont les heureux instincts n'ont point de peine à les soustraire à des passions que leur esprit ne désapprouve pas assez. A plus forte raison doit-il en être ainsi lorsqu'une doctrine, élevée et pure en elle-même, suppose dans l'âme qui l'accepte des sentiments incompatibles avec la pratique du mal. Sans doute, l'homme qui ne craint point la justice de Dieu a un motif de moins de résister aux entraînements coupables ; mais si cette crainte n'existe pas, précisément par l'exagération qu'a prise en lui l'amour du bien, cette exagération même écarte plus puissamment de lui les mauvais désirs et les actes coupables. L'extrême délicatesse de ces âmes, qui leur inspire une sorte d'indifférence pour tout ce qui n'est pas de l'ordre le plus élevé, comporte pour le mal une aversion bien plus rassurante que les résolutions les plus courageuses et les terreurs les plus salutaires. Le danger est surtout pour celui qui emprunte à la doctrine du quiétisme ce qui peut favoriser ses passions sans s'être élevé dans la région où l'on supposait qu'elles n'existent plus. Mais alors ce n'est pas le quiétisme qui serait dangereux, c'est le mélange coupable d'une doctrine élevée avec de grossiers instincts.

Disons, en nous résumant, que le quiétisme est moins une doctrine qu'un état de certaines âmes auquel doit se mêler facilement l'erreur, et qui, par cela même qu'il échappe à la raison, est difficile à contenir dans de justes bornes.

Les écrits qui ont paru sur le quiétisme, indépendamment des œuvres de Mme Guyon, des *Instructions*, et des *Maximes des saints* de Fénelon, sont presque innombrables. Nous nous contenterons d'indiquer les ouvrages suivants : Bonnel, *de la Controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, in-8, Mâcon, 1850 ; — Matter, *Fénelon et son temps*, Paris, in-12. On trouvera dans ces deux ouvrages les renseignements les plus abondants et les plus exacts. Voy. l'article MYSTICISME. H. B.

RABAN-MAUR, disciple d'Alcuin à l'école de Tours, fut ensuite écolâtre à l'abbaye de Fulde, puis archevêque de Mayence. Il mourut en 856, âgé de quatre-vingts ans. C'est par lui que l'étude des lettres profanes fut introduite dans la Germanie, et il forma de nombreux élèves. Il existe un recueil de ses œuvres, en 6 volumes in-f°, publié en 1627, à Cologne, par les soins d'Antoine de Hénin, évêque d'Ypres. Nous y trouvons un immense traité ayant pour titre *de Universo*, qui contient des renseignements pleins d'intérêt sur l'état des connaissances au IXe siècle. Cependant, il y a dans ce traité peu de philosophie. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* mentionnent, parmi les ouvrages perdus ou supposés de Raban, un traité *de Naturis rerum*, dont le titre semble annoncer quelque chose d'analogue au traité de Jean Scot Érigène, *de Divisione naturæ ;* mais c'est un indice trompeur : le *de Naturis rerum*, dont la Bibliothèque nationale possède un manuscrit, n'est pas autre chose que le *de Universo*. C'est M. Cousin qui nous a fait connaître les opuscules philosophiques de Raban-Maur : une glose sur l'*Isagoge* de Porphyre, et une autre sur l'*Hermeneia* d'Aristote, qui se trouvent l'une et l'autre à la Bibliothèque nationale, sous le n° 1310 du fonds de Saint-Germain. Aux extraits de ces gloses publiés par M. Cousin dans ses *Fragments de philosophie scolastique*, il faut joindre d'autres extraits par nous donnés : *Hist. de la philos.*

scolast., prem. pér., p. 143 147. Raban-Maur se montre, surtout dans ses gloses, un grammairien savant et subtil. Comme philosophe, il appartient à l'école nominaliste : il argumente énergiquement contre la thèse de l'unité de substance ; et quand il s'agit de déterminer la nature des entités prédicamentales, il les réduit, comme Abélard doit le faire après lui, à des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'exacte observation des choses.

Consultez : Schwartz, *de Rabano Mauro, primo Germaniæ præceptore*, Heidelberg, 1811, in-4.

B. H.

RAISON. Ce grand mot de raison a divers sens, soit dans la langue ordinaire, soit dans la langue philosophique. Dans la langue ordinaire il signifie moins une faculté particulière que l'ensemble et le bon usage de nos facultés intellectuelles ; avoir raison, signifie communément avoir bien observé, bien jugé, bien raisonné. La raison perfectionnée, les progrès de la raison humaine, dont nous entretiennent les historiens et les moralistes, signifient les progrès des sciences et des arts, des idées morales et politiques, des lumières en général, et non les progrès d'une faculté particulière.

Mais en philosophie, du moins parmi cette grande classe de philosophes qu'on comprend sous le nom de philosophes idéalistes, en opposition aux philosophes empiriques qui n'admettent que l'expérience, le fini, le contingent, la raison signifie une faculté spéciale, d'ordre supérieur, qui nous donne les vérités absolues, communes à toutes les intelligences, les premiers principes de la connaissance et de l'être, qui nous révèle l'infini lui-même, qui nous met en rapport avec lui et qui, considérée exclusivement en elle-même, ne varie ni d'homme à homme ni d'un temps à un autre, toujours la même chez tous, la même partout, malgré tous les changements et les progrès des intelligences.

Les définitions qu'on a données de la raison sont diverses, mais toutes, sous la diversité du langage, sous des formes plus ou moins poétiques, ou plus ou moins analytiques, depuis Platon jusqu'à Kant, ont quelque chose de commun et quelque chose de vrai qui peut, croyons-nous, se résumer dans la définition suivante : la raison est la faculté de concevoir ce qui est sans bornes, sans degrés, sans conditions, c'est-à-dire l'infini ou l'absolu. En entendant au sens le plus général, au regard de l'espace, du temps, du nombre, comme aussi de l'être et de la perfection, ces bornes, que le propre de la raison est de supprimer, nous pouvons ramener l'absolu à l'infini et la définir simplement : la faculté de concevoir l'infini.

Avant tout, nous avons à défendre cette idée de l'infini contre les nombreux adversaires qui en ont nié la réalité et l'ont traitée de vision ou de chimère. Ces adversaires sont les philosophes empiriques, anciens et modernes, qui tous ont la prétention de montrer qu'il n'y a point d'idée dans l'intelligence qui ne vienne des sens et de l'expérience, qui tous rejettent comme chimérique l'idée de l'infini ainsi que la faculté de le concevoir. C'est là en effet qu'a été de tout temps, et de nos jours encore, le vrai champ de bataille entre les deux grandes écoles qui, depuis le commencement, ont occupé et occupent encore la scène de l'histoire de la philosophie. Les philosophes empiriques disent que cette prétendue idée d'infini est confuse et obscure, purement négative, de telle sorte qu'on ne peut rien en affirmer, qu'on ne peut rien fonder sur elle. Certes l'obscurité se rencontre au sein de l'idée d'infini, quand on a la prétention d'embrasser d'une façon adéquate tout ce qu'elle contient et de pénétrer dans toutes les profondeurs de son objet. Mais à considérer seulement, comme nous le faisons maintenant, cette idée de l'infini, en tant qu'existant dans l'esprit, en tant que distincte de toutes nos autres idées, mérite-t-elle donc ce dur reproche de Gassendi, que Locke et Stuart Mill, que tous les philosophes empiriques modernes n'ont fait que répéter et amplifier : « Celui qui dit chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il ne comprend pas non plus » ? Il s'agit encore une fois de s'entendre sur cette obscurité ; il faut voir où elle est et où elle n'est pas.

Il n'est sans doute pas donné à notre intelligence finie d'égaler ce qui est infiniment intelligible, ou d'embrasser tout ce que l'infini comprend. Non-seulement elle ne le peut, mais il répugne à la conception même de l'infini qu'il puisse être de la sorte embrassé ou compris. Voilà ce qu'il y a de vrai dans les récriminations empiriques contre la clarté de l'idée d'infini. Mais ne peut-on donc concevoir l'infini sans comprendre tout ce qu'il enferme, de même, suivant l'ingénieuse comparaison de Descartes, qu'on peut toucher une montagne sans l'embrasser ? Ne concevons-nous pas clairement qu'il y a quelque chose, comme par exemple le temps ou l'espace, qui est sans bornes, c'est-à-dire quelque chose qui est infini ? Si nous n'avons pas une notion adéquate de l'infini, nous en avons néanmoins une notion distincte. La preuve en est que, lorsque nous raisonnons sur son essence, nous en excluons, sans nulle hésitation, ce qui ne saurait convenir à sa nature, comme la figure, le nombre, le mouvement, les qualités finies, la borne en général. L'idée de l'infini n'est donc pas une idée confuse, mais au contraire une idée très-distincte. Cependant ne serait-elle pas une idée purement négative, l'antithèse, comme on l'a dit, de la réalité ? Il ne faut pas se laisser ici tromper par la formation grammaticale du mot infini qui, au premier abord, semble en effet signifier simplement une négation, celle du fini. Cette forme négative n'est en effet qu'une pure apparence, si nous allons au fond nous y voyons une négation redoublée, c'est-à-dire la négation de toute négation, comme dans les mots, immense, immuable, formés d'une manière analogue ; donc, bien loin d'être une pure négation, l'idée de l'infini est l'affirmation par excellence, l'affirmation suprême, comme le remarque Fénelon, dans ces pages, justement admirées par le P. Gratry, où il parle d'une manière à la fois si lyrique et si profonde de la nature et des attributs de la raison. De quoi en effet l'infini est-il une négation, sinon de la négation elle-même, puisque le fini n'est rien, sinon une borne, une négation ? L'idée de l'infini n'est donc pas plus négative qu'elle n'est confuse, mais tout au contraire elle est essentiellement positive comme elle est parfaitement distincte. Dans l'impossibilité de nier son existence, les philosophes empiriques ont tenté de la dénaturer pour pouvoir la faire entrer dans l'intelligence par la voie unique des données de l'expérience et de l'analyse opérant sur ces données. Comme les géants qui imaginaient atteindre le ciel en entassant Ossa sur Pélion, ils ont pensé que, par des additions, des amplifications, des généralisations ou bien des soustractions successives, ils réussiraient à former l'idée de l'infini, sans recourir à une faculté spéciale. Par l'expérience aidée de l'imagination, nous pouvons, il est vrai, reculer sans cesse les limites du fini, à tel point qu'il surpasse toute mesure sensible, à tel point que nous n'en apercevions plus la borne ; mais cette borne, que

notre imagination ne peut plus se représenter, notre raison ne cesse pas de la concevoir. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est; je puis, par cette voie de l'expérience et de l'imagination, obtenir l'indéfini, mais jamais l'infini. L'indéfini, c'est ce dont mon imagination ne peut trouver la borne, quoique je conçoive clairement que cette borne existe; l'infini, au contraire, c'est ce que ma raison conçoit comme étant sans bornes d'une manière absolue. J'ai beau épuiser mon imagination à pousser l'indéfini aussi loin qu'il m'est possible, au point où je m'arrête je suis tout aussi éloigné de l'infini qu'au point même d'où je suis parti; même entre l'indéfini et l'infini, il n'y a pas de comparaison possible; la distance demeure toujours la même, c'est-à-dire toujours infinie. En outre, si l'idée de l'infini résultait de l'addition des parties successives, ces parties formeraient une série, une certaine somme, un certain tout; chacune d'elles, en conséquence, serait en un rapport déterminé avec ce tout, c'est-à-dire avec l'infini; elle en serait une fraction quelconque, un centième, un millième, etc., ce qui est contradictoire avec l'idée de l'infini. Il faut donc renoncer à arriver par cette voie impossible jusqu'à l'infini.

Mais, de nos jours, d'autres philosophes se sont imaginé avoir découvert une voie nouvelle, une voie jusqu'à présent inconnue, pour atteindre l'infini, sans faire un pas hors de l'expérience. S'il est impossible d'arriver à l'infini par des degrés et des échelons, par des additions successives, il est, suivant eux, une autre voie qui y conduit, quoique partant de l'expérience, celle de l'analyse ou de la soustraction. Si tout ce que l'expérience nous donne est limité, en faisant successivement la soustraction de toutes les limites on arrive néanmoins à l'infini. La soustraction, et non l'addition, voilà la vraie voie qui, de l'expérience, mène, suivant eux, jusqu'à l'infini. Mais cette prétendue voie nouvelle n'est autre que l'ancienne qui a été reconnue impossible. M. Taine ne fait que répéter, en termes différents, exactement la même chose que Gassendi et Locke. Qu'on opère par la soustraction des quantités négatives, ou par l'addition des quantités positives, le procédé est le même au fond et le résultat est toujours le même, par l'une comme par l'autre méthode, à savoir l'impossibilité d'arriver à une limite, après laquelle il n'y en ait plus d'autre à soustraire, tout comme à une quantité à laquelle une autre quantité ne puisse encore s'ajouter.

Je prends l'exemple d'un champ qu'il s'agit d'agrandir. Que je l'agrandisse en reculant, en soustrayant ses limites, ou bien en ajoutant des champs voisins, c'est exactement une seule et même chose. Dans un cas, pas plus que dans un autre, je n'aboutirai à faire ce champ infini. Le dernier terme auquel je parviendrai, avec quelque opiniâtreté que je poursuive l'opération, sera tout aussi éloigné du but que le premier d'où je suis parti; c'est toujours l'infini qui m'en sépare. Nous pouvons donc bien dire ici encore avec Pascal : « Nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. »

Ainsi l'idée de l'infini ne peut venir de l'expérience, pas plus par une voie que par une autre; elle ne se forme pas plus par une addition sans fin de pièces et de morceaux, que par un retranchement successif de toutes les bornes et de toutes les limites. Or si elle ne peut dériver de l'expérience, elle requiert cette faculté spéciale que nous appelons la raison.

On peut dire que la pensée humaine tout entière se ramène à ces deux grandes idées du fini et de l'infini. Dans celle du fini rentrent toutes les idées relatives, bornées, contingentes qui sont le produit de l'expérience; dans celle de l'infini rentrent toutes les idées qui ont la marque de l'universalité, de la nécessité, de l'infinité. Mais il importe de bien faire ici la part de l'expérience et de la raison. Comme les philosophes empiriques ont le tort d'attribuer à l'expérience ce qui ne relève que de la raison, les philosophes idéalistes ont eu souvent aussi le tort de mettre au compte de la raison ce qui appartient à l'expérience. De là tant de différences et d'incertitudes dans les listes, dans le nombre, dans les caractères des idées de la raison, depuis Platon jusqu'à Descartes, depuis Descartes jusqu'à Cousin. Il n'y a pas autant d'idées différentes de la raison qu'il y a d'idées différentes marquées du caractère de l'infinité, pas plus qu'il n'y a autant de couleurs que d'objets colorés; ce par quoi les idées diffèrent, elles le tiennent de l'expérience; elles ne tiennent de la raison que les caractères, ou plutôt le caractère unique qu'elles ont en commun. Nous pouvons le montrer par une analyse rapide des principales idées qui le plus généralement figurent sur la liste des idées de la raison, et qui passent pour étrangères et pour supérieures à l'expérience. Examinons d'abord les idées d'être et de cause. Est-ce la raison ou l'expérience qui nous les donnent? Il faut distinguer ce qui vient de l'une et ce qui vient de l'autre. Pour savoir que nous existons et que nous sommes une cause, il suffit de l'expérience interne toute seule, qui nous révèle notre être propre et notre propre causalité. Ce n'est pas la raison, c'est la conscience qui nous informe que nous sommes un être et une cause, c'est la conscience qui nous donne les idées d'être et de cause. Mais aussitôt que nous sont ainsi données ces idées de l'être relatif, de la cause relative que nous sommes, la raison intervient, par une loi de notre intelligence, et, à propos de cette cause et de cet être qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, elle nous oblige à concevoir un être et une cause qui existent par eux-mêmes, qui sont la condition de tout ce qui n'est pas être par soi, de tout ce qui n'est pas cause par soi, c'est-à-dire qu'elle nous donne les idées de cause et d'être infinis et absolus. Ce qui vient d'elle, ce ne sont pas les notions d'être et de cause, mais uniquement ce caractère d'infinité auquel elle les élève, et dont elle les marque, par opposition à tout ce qui est relatif et contingent.

Soumettons à la même analyse d'autres idées du même genre et nous arriverons au même résultat.

Prenons les idées de temps et d'espace, sans nous engager dans les difficiles questions relatives à la nature de leur objet, questions pour lesquelles nous renvoyons d'ailleurs aux articles spéciaux sur le temps et l'espace. A rigoureusement parler, la raison ne donne pas plus les idées de temps infini, d'espace infini, que celle d'être infini ou de cause infinie. C'est l'expérience interne qui nous donne l'idée d'une certaine durée, d'une durée limitée qui est la nôtre; c'est l'expérience externe qui nous donne l'idée d'une étendue limitée, d'abord de celle de notre corps, puis celle des autres corps. Ici encore, par une loi de notre intelligence, la raison intervient, non pas pour nous donner ces notions de durée et d'étendue limitées, dont nous venons de rappeler la véritable origine, mais pour y ajouter, comme à l'être et à la cause, la marque de l'infinité et rien de plus.

De même encore, à propos de ces rapports constants, de cet ordre limité et restreint, que l'observation seule suffit à nous faire découvrir

en dehors de nous et aussi au dedans de nous, dans le gouvernement du monde et dans celui de nous-mêmes, la raison nous fait concevoir un ordre absolu et universel. Nous pouvons ignorer, et nous ignorerons sans doute toujours quel est cet ordre, mais la raison nous oblige de croire d'une manière invincible à sa constance absolue, à son universalité absolue. Stuart Mill, il est vrai, n'a pas reculé devant cette conséquence extrême de l'empirisme, à savoir que le principe de causalité pourrait bien n'être vrai que dans certains cantons de l'univers et non pas dans certains autres, qu'il pourrait n'avoir plus d'application hors certaines limites du temps et de l'espace; mais rien aussi n'a mieux mis en relief l'erreur fondamentale de son système que cette conséquence absurde à laquelle un empirisme conséquent vient fatalement aboutir. Quelques-uns ont défini la raison : la faculté qui nous fait découvrir les rapports nécessaires des choses. L'expérience, l'observation, l'induction, la généralisation, le raisonnement, ne nous font-ils pas découvrir des rapports constants entre les choses? Ce n'est donc pas de la raison qu'il faut faire dériver l'idée de rapport, mais seulement l'universalité, la nécessité dont elle revêt certains rapports dans le temps et dans l'espace. De là un vrai absolu. Ainsi en est-il encore de l'idée du juste ou du bien, de l'idée du beau, qui sont, d'après Platon, les premières de toutes les idées et qui, d'après le plus grand nombre de ses successeurs et des philosophes idéalistes, sont les idées fondamentales de la raison. Le bien et le beau se ramènent, croyons-nous, d'après les analyses les plus profondes, à certains rapports de convenance avec nous-mêmes, avec les autres, et aussi entre les choses que nous apercevons en ce monde. Cet ordre, ces rapports, ces convenances, l'expérience suffit à nous les faire sentir et apercevoir; la raison n'intervient que pour leur conférer l'universalité absolue, que pour les marquer, s'il est permis de parler ainsi, de son cachet propre qui est l'infinité.

Telles sont donc les parts respectives de l'expérience et de la raison dans la formation de ces notions fondamentales de notre intelligence. Les éléments divers, les matériaux, pour ainsi dire, de ces notions, sont la part de l'expérience; l'infinité dont elle les marque, voilà la part de la raison. Ainsi la raison se distingue-t-elle profondément de l'expérience, quoiqu'elle en soit inséparable, ainsi l'expérience et la raison s'opposent-elles l'une à l'autre, sans qu'on puisse jamais les confondre, jusqu'au jour, qui est loin encore, où il sera démontré qu'avec le fini on peut faire l'infini.

Après avoir vu comment ces éléments se distinguent, voyons dans quel rapport ils font leur apparition et se succèdent au sein de l'intelligence. Notre intelligence est ainsi faite qu'elle ne peut avoir la notion du fini sans par là même concevoir l'infini, ou celle du relatif sans concevoir l'absolu, tout de même que l'idée de la vallée, suivant une comparaison de Fénelon, ne va pas sans celle de la montagne. Mais si le fini et l'infini s'appellent nécessairement, il y a cependant un certain ordre à distinguer dans leur apparition simultanée et dans leurs relations réciproques au sein de l'intelligence. Selon qu'on se place au point de vue de l'être ou de la connaissance, ces relations changent et cet ordre n'est plus le même.

Dans l'ordre d'acquisition de nos idées, c'est la connaissance du fini qui précède la connaissance de l'infini. Nous débutons par le fini et, à l'occasion du fini, notre raison aperçoit immédiatement l'infini. Ceci est une loi générale qui se démontre en particulier pour chacune des notions de la raison; c'est toujours à propos de quelque chose de contingent et de fini que notre raison découvre l'absolu, l'infini; mais si nous nous plaçons à un autre point de vue, dans l'ordre de l'être, et non dans celui de la connaissance, ce serait au contraire l'infini qui précéderait le fini. On ne peut pas en effet ne pas concevoir l'infini comme le principe et le fondement du fini, c'est-à-dire l'affirmation avant la négation. C'est de lui que le fini, en dehors de la connaissance, tient tout ce qu'il possède de substantialité et de causalité. L'idée du fini est l'antécédent chronologique de l'idée de l'infini; mais l'idée de l'infini est à son tour l'antécédent logique de l'idée du fini. Telle est la formule par laquelle, avec Cousin, nous exprimons le double point de vue sous lequel on peut considérer les rapports de ces deux idées.

Ce n'est donc pas seulement en de rares et solennelles occasions, par une illumination merveilleuse, en vertu d'une sorte d'extase, que l'infini se découvre à notre intelligence; entre ces deux idées du fini et de l'infini il y a une corrélation nécessaire; lorsque la première est donnée, l'autre ne peut pas ne pas suivre. Le fini n'étant rien autre chose qu'une restriction, une diminution de l'être infini, comment notre esprit pourrait-il le connaître sans concevoir en même temps l'infini?

De même, dit Fénelon, qu'on ne conçoit la maladie, qui est la privation de la santé, qu'en se représentant la santé même; de même qu'on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force, et les ténèbres qu'en niant et, par conséquent, en concevant la lumière, de même on ne peut concevoir le fini, qui est la privation de l'infini, sans concevoir l'infini lui-même. Bossuet n'exprime pas moins fortement, à un autre point de vue, celui du parfait et de l'imparfait cette corrélation nécessaire du fini et de l'infini. « On dit le parfait n'est pas, le parfait n'est qu'une idée de notre esprit, qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit devant ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur : insensé qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi dans la pensée, et que l'imparfait en toute façon n'est qu'une dégradation. Dis, mondain, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Entends-tu la privation, sinon par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est pas la perfection dont elle déchoit? » (2e *Élévation*, première semaine.) Aussi, si nous réfléchissons sur ce qui se passe en notre pensée, reconnaîtrons-nous que l'idée de l'infini et de l'absolu, sous une forme ou sous une autre, plus ou moins claire ou obscure, à propos du conditionnel, du nombre, du temps ou de l'espace, comme à propos de l'imperfection, est constamment présente à notre esprit, en opposition à l'idée du fini et du contingent. Permanente en notre esprit, née, comme dit Descartes, avec l'idée de nous-même, elle entre dans tous les moments de notre pensée, elle est, pour ainsi dire, le fond nécessaire sur lequel se dessinent toutes les scènes variées et mobiles du fini et du contingent.

Telle l'idée de l'infini se découvre à nous dans les profondeurs de l'intelligence humaine, avec les caractères de l'universalité et de la nécessité qui ne s'en séparent pas, ou plutôt qui ne sont que l'infini lui-même à un autre point de vue.

De nos jours, un penseur vigoureux et original, Herbert Spencer, bien que, par beaucoup d'autres points, il appartienne à l'école empirique, a reconnu cette impossibilité de séparer la notion du

relatif et du contingent d'une certaine conception de l'absolu et de l'infini. Voici en effet avec quelle restriction il admet la thèse de la relativité de la connaissance soutenue par Hamilton et Mansel. Tant qu'on ne quitte pas, dit-il, le côté purement logique il faut admettre leur conclusion. Mais si on considère un autre côté plus large, le côté psychologique, on voit qu'elle n'exprime qu'imparfaitement la vérité. A côté de la conscience définie il y a une conscience indéfinie qui ne peut être formulée et, à côté des pensées complètes, il y a des pensées incomplètes. Tous les raisonnements en faveur de la relativité supposent distinctement l'existence positive de quelque chose au delà du relatif. Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu. Quand nous nions que nous puissions connaître l'absolu, nous en admettons tacitement l'existence; nous admettons qu'il a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. La démonstration même de l'impossibilité d'une représentation de l'absolue en suppose une certaine représentation. Spencer dit ailleurs encore : Bien qu'on ne puisse connaître l'absolu en aucune façon, si l'on prend ce mot de connaître au sens strict, on voit pourtant que son existence est une donnée nécessaire de la raison (voy. les *Premiers principes*, ch. IV, de la relativité de la connaissance, traduction du docteur Cazelle). La pensée de Spencer n'est-elle pas ici au fond la même, sauf la différence du langage, que celle de Fénelon et de Bossuet, dans les passages que nous venons de citer?

De même que toutes les idées absolues et nécessaires se ramènent à une idée unique, celle de l'infini, de même, croyons-nous, tous les principes absolus et nécessaires résultent d'une abstraction immédiate de la conception de l'infini s'appliquant à tel ou tel ordre de rapports. Tous ils peuvent se ramener à cette formule unique : tout fini est dans l'infini, ou bien tout repose sur l'infini et dépend de l'infini. Telle est, en dernière analyse, la formule qui exprime le mieux la loi fondamentale de l'intelligence en vertu de laquelle, à propos de tout ce qui est conditionné ou limité, d'une façon quelconque, nous concevons ce qui est inconditionné ou absolu.

Si nous n'avons jusqu'à présent considéré l'idée de l'infini que dans notre intelligence elle-même, cela ne veut pas dire que, comme Kant et ses disciples, nous ne lui donnions aucune valeur subjective et que nous ne la tenions que pour une simple forme ou catégorie de notre esprit, ou pour un idéal qui ne correspond à rien hors de la pensée. Dans le système de Kant la raison subit naturellement le sort de la connaissance tout entière; il y a bien un idéal de la raison, mais un idéal sans réalité correspondante. Quant à nous, nous croyons fermement à la réalité objective de l'idée de l'infini, tout comme nous croyons à la réalité objective de celle du fini. De même que nous avons foi à l'existence d'un objet ou plutôt d'objets finis correspondants à l'idée que nous en avons, de même aussi nous croyons à l'existence d'un objet infini. Que l'infini ne soit pas un pur idéal de l'esprit humain qu'il existe réellement, c'est un point sur lequel les panthéistes sont d'accord avec les spiritualistes. La différence est dans les attributs qu'ils donnent, ou qu'ils ne donnent pas, à cet infini; elle est aussi dans les rapports qu'ils imaginent entre l'infini et le fini; les uns en effet, les spiritualistes, laissent au fini une certaine part de réalité, tandis que les autres, les panthéistes, la lui enlèvent tout entière au profit de la réalité suprême. Ici se présentent les grandes et difficiles questions des rapports du fini et de l'infini, des preuves de l'existence de Dieu, de la détermination de ses attributs et du panthéisme. Nous n'osons aborder ici pour notre compte de si grands problèmes; nous renvoyons aux articles spéciaux dont ils sont l'objet dans ce dictionnaire. Non-seulement nous croyons à l'existence de l'infini, mais si nous étions en humeur de chercher chicane à l'empirisme et d'user en quelque sorte de représailles contre lui, en nous jetant dans quelque excès contraire, nous ne serions pas très-embarrassés pour soutenir que cette existence est plus claire et plus distincte que celle du fini, tout comme, selon Descartes, l'existence de l'âme est plus claire et plus distincte que celle du corps lui-même. Comme nous le disions tout à l'heure, notre esprit ne peut voir le fini sans concevoir l'infini. Mais la réciproque est-elle rigoureusement vraie? Si dans l'ordre de l'existence, comme dans celui de la connaissance, nous ne pouvons poser le fini tout seul, sans une contradiction, il n'en est pas de même de l'infini. Dans l'ordre de l'existence, sinon dans celui de la connaissance, non-seulement nous concevons l'infini sans le fini, mais la grande difficulté est précisément de comprendre comment il a pu cesser d'être seul. Le difficile n'est pas tant de trouver l'infini que d'en sortir. De là le grand problème toujours agité, sans être clairement résolu, des rapports de la créature et du créateur, du fini et de l'infini.

Les partisans de l'école expérimentale ont tort de croire qu'il suffit, pour assurer leur triomphe, d'invoquer le témoignage de l'expérience et de s'y tenir résolûment. Le témoignage de l'expérience va-t-il donc réellement contre l'infini? Est-il incompatible avec celui de la raison? La raison ne montre rien, il est vrai, qui ne soit limité, mais nous montre-t-elle quelque part une limite au delà de laquelle il n'y ait plus rien? Nous montre-t-elle quelque part une limite absolue, s'il est permis d'unir ces deux mots? Les limites qu'elle nous donne ne reculent-elles pas, ne fuient-elles pas, sans cesse et partout, devant les investigations de la science, jusqu'à ce qu'elles se perdent dans l'infiniment grand ou dans l'infiniment petit? L'indéfini n'est certainement pas l'infini, mais non moins certainement il n'y contredit pas d'une manière absolue. Ces limites où je ne puis m'arrêter, ces limites où l'expérience ne peut se tenir, m'aident à comprendre plus clairement ce qui est sans limites. Ainsi l'expérience elle-même vient-elle en aide à la raison, bien plutôt qu'elle ne la dément; ainsi Schelling nous semble-t-il n'avoir pas dit sans vérité et sans profondeur : l'expérience elle-même pose l'infini; ou encore : le fini est à l'infini. Telle est donc, suivant nous, la nature de la raison. Sans elle aucune de nos connaissances n'aurait le caractère de l'absolu ou de l'infini; c'est elle seule qui leur imprime ce cachet de l'infinité; le reste vient de l'expérience. Toute la connaissance humaine rentre sous ces deux notions du fini et de l'infini; de même aussi y rentre toute la réalité, tout l'être sous toutes ses formes. Ce ne sont pas seulement des idées de l'esprit, mais des vues des choses, des faces de la réalité, non moins l'idée de l'infini que celle du fini. Toutes deux par elles-mêmes donnent, enveloppent et prouvent, suivant une expression de M. de Rémusat, leur objet. Dieu est dans l'idée de l'infini comme l'idée de l'infini est dans l'âme; c'est là que la théodicée le trouve, c'est de là qu'elle détermine ses attributs. *Ipsa se mens agnoscat*, a dit Cicéron, *conjunctamque cum divina mente sentiat* (Tuscul., V, 25).

Pour revenir en terminant aux définitions de

la raison que nous donnions au commencement de cet article, il y a deux raisons bien différentes qu'il ne faut pas confondre. L'une qui consiste dans l'ensemble de nos idées et dans les opérations de nos facultés, est variable, contingente, personnelle; l'autre, au contraire, qui ne consiste que dans la conception de l'infini, est universelle, invariable, impersonnelle, non pas en ce sens qu'elle réside en dehors de nous, mais parce qu'elle est la même chez tous et n'appartient en propre à personne. F. B.

RAMÉE (Pierre de la), dit Ramus, non moins célèbre par les persécutions dont il fut l'objet que par les réformes qu'il tenta d'introduire dans la philosophie, dans les sciences et dans l'enseignement, naquit en 1515, à Cuth, petit village du Vermandois. Il descendait d'une famille noble, mais ruinée, du pays de Liége. Son grand-père, réfugié en Picardie, n'avait échappé à la misère qu'en se faisant charbonnier; son père, Jacques de la Ramée, était laboureur et avait épousé une femme aussi pauvre que lui, nommée Jeanne Charpentier. A peine au sortir du berceau, Ramus fut éprouvé coup sur coup par deux maladies contagieuses, et peu de temps après il perdit son père. Il n'avait guère que huit ans lorsque, poussé par le désir d'apprendre, il fit seul le voyage de Paris. Il y vint deux fois sans pouvoir y demeurer; deux fois la misère l'en chassa. Enfin, son oncle maternel, Honoré Charpentier, touché d'une si grande persévérance, consentit à le recevoir chez lui, et le mit en état de commencer ses études; mais bientôt cet excellent homme, qui était charpentier de fait aussi bien que de nom, se voyant à bout de ressources, fut obligé de renoncer à une charge trop lourde pour lui. Privé de cet unique appui, Ramus, qui avait à peine douze ans, mais qui était doué d'une constitution très-robuste, entra au collége de Navarre en qualité de domestique, et trouva ainsi moyen de satisfaire son goût pour l'étude. Il faisait deux parts de son temps, servant son maître pendant le jour, et consacrant à ses travaux scolaires la plus grande partie de la nuit. Inscrit comme écolier dès 1527 sur les registres de l'Académie de Paris, il put fréquenter les cours publics de la Faculté des arts, et il résulte de son propre témoignage (*Scholæ dialecticæ*, épil. du livre IV) qu'il suivit pendant trois ans et demi, selon l'usage, les leçons de philosophie de Jean le Hennuyer, régent au collége de Navarre, et plus tard évêque de Lisieux. Ce fut là qu'il puisa, avec une grande estime pour la logique, une profonde aversion pour la manière dont on l'enseignait dans l'école.

Ce qui avait dégoûté Ramus de la logique péripatéticienne, c'était, comme il le raconte, la stérilité de ses résultats pour la science et pour l'usage de la vie. « Quand je vins à Paris, dit-il (*Remonstr. au conseil privé*), je tombai ès subtilitez des sophistes, et m'apprit-on les arts libéraux par questions et disputes, sans m'en monstrer jamais un seul autre ne profit, ne usage. » Bientôt la lecture des *Dialogues* de Platon, en lui révélant une philosophie plus humaine, le confirma dans sa répugnance pour la scolastique. Il a expliqué lui-même (*Scholæ dialecticæ*, lib. IV) dans quelle disposition d'esprit il quitta les bancs, après avoir achevé le cours entier de ses études. « Je cherchai, dit-il, à quoi je pourrais, dans la suite, appliquer les connaissances logiques que j'avais acquises au prix de tant de sueurs et de fatigues. Je m'aperçus que toute cette logique ne m'avait rendu ni plus savant dans l'histoire et la connaissance de l'antiquité, ni plus habile dans l'art de la parole, ni plus apte à la poésie, ni plus sage en quoi que ce fût.... C'est dans Platon que je trouvai le port tant désiré.... Bref, je commençai à me dire à moi-même (je me serais fait un scrupule de le dire à un autre) : Eh bien! qui m'empêche de *socratiser* un peu, et d'examiner, en dehors de l'autorité d'Aristote, si cet enseignement de la dialectique est le plus vrai et le plus convenable?... Que serait-ce si toute cette doctrine était mensongère! »

La première occasion qui fut donnée à Ramus de combattre la scolastique, fut son examen de maître ès arts. C'était en 1536; il n'avait que vingt et un ans. L'usage laissant au candidat le choix du sujet sur lequel devait porter l'argumentation, il prit pour thèse cette proposition paradoxale, que tout ce qu'avait dit Aristote n'était que fausseté : *Quæcumque ad Aristotele dicta sint, commentitia esse.* Un sujet si nouveau plaçait les juges dans le plus grand embarras. Qu'on se représente les docteurs de ce temps, habitués à jurer sur la parole d'Aristote, et à repousser toutes les attaques par sa seule autorité : leur unique rempart était renversé. Ils ne pouvaient plus se retrancher derrière un texte, ils ne pouvaient plus répondre : « Le maître l'a dit, » puisqu'ils avaient affaire à un homme qui s'engageait à soutenir le contre-pied du maître sur tout ce qu'on voudrait lui objecter. En vain tous les péripatéticiens que contenait Paris réunirent leurs efforts pour accabler Ramus. Pendant un jour entier ils combattirent sa thèse sans obtenir un moment l'avantage. Le jeune candidat mettait tant d'esprit et de vivacité dans ses répliques, il se tirait de toutes les objections avec tant de subtilité et d'adresse, que tout Paris en fut dans l'étonnement et l'admiration : son admission au grade de maître ès arts fut un véritable triomphe.

Ramus, ayant ainsi conquis le droit d'enseigner les arts libéraux, donna ses premières leçons à Paris, dans le collége du Mans. Il avait formé une association étroite avec deux régents de l'Université : Omer Talon, grand-oncle du célèbre avocat général de ce nom, habile professeur de rhétorique, et Barthélemy Alexandre, helléniste distingué. Les trois professeurs, liés par une amitié fraternelle, allèrent bientôt s'établir dans le petit collége de l'*Ave-Maria*, où ils firent des cours publics, sous la direction de Ramus, qui avait pris tout d'abord sur ses deux confrères un ascendant marqué.

Cependant le jeune maître ès arts n'avait point renoncé à ses études de logique; il s'y était adonné, au contraire, avec un nouveau zèle, par le conseil d'un savant lecteur royal en langue grecque, Jacques Tousan (Tusanus), de Reims, qui avait remarqué ses rares dispositions, et qui l'avait exhorté à mettre en lumière l'utilité d'une logique bien faite et bien enseignée. Il était animé d'un tel désir de perfectionner cet art, qu'il y rapportait toutes ses lectures et même les leçons d'éloquence qu'il donnait à la jeunesse. Après plusieurs années de méditations et de pratique, Ramus, âgé de vingt-huit ans, fit paraître, au mois de septembre 1543, deux livres, dont Joseph Scaliger lui-même a vanté le latin. L'un avait pour titre : *Dialecticæ partitiones ad Academiam parisiensem*, et l'autre : *Aristotelicæ animadversiones*. Ce dernier ouvrage valut à son auteur les plus incroyables persécutions.

A peine les deux livres de Ramus eurent-ils vu le jour, que l'Université, sous le rectorat de Pierre Galland, sollicita et obtint des magistrats un arrêt pour la suppression immédiate des deux ouvrages. Ramus, cité devant le prévôt de Paris, fut représenté comme un ennemi de la religion et du repos public. On l'accusait de vouloir cor-

rompre les esprits, en semant parmi la jeunesse un dangereux amour des nouveautés. Il semblait qu'on ne pût attaquer Aristote ou ses interprètes sans énerver les arts et la théologie : résister à l'autorité d'Aristote, c'était méconnaître la voix de la nature, de la vérité, de Dieu même. L'affaire fut portée au Parlement, et la querelle s'échauffait chaque jour davantage, lorsque François Ier lui-même entreprit d'y mettre un terme. Il ordonna qu'une dispute aurait lieu entre Ramus et son principal adversaire, Antoine de Govéa, en présence de cinq juges, dont quatre devaient être choisis par les deux parties, et le cinquième par le roi. Ramus eut de la peine à trouver deux hommes qui consentissent à le représenter; enfin, deux de ses amis eurent le courage d'accepter cette tâche, au risque de mécontenter bien du monde : c'était Jean Quentin, docteur en décret, et Jean de Bomont, docteur en médecine; ce dernier montrait d'autant plus d'indépendance, qu'au rapport de Jacques Charpentier, il était lui-même assez partisan d'Aristote. Bien entendu, les trois autres juges étaient de zélés péripatéticiens : c'étaient les lecteurs royaux Pierre Danès et François de Vicomercat, élus par Govéa, et le célèbre théologien Jean de Salignac, désigné par le roi pour présider ce jury. Ramus, bien que condamné d'avance, n'hésita pas à comparaître au jour fixé devant ce tribunal aristotélique; il consentit même à être entendu à huis clos. Mais bientôt la majorité des juges montra une partialité si révoltante, qu'il en appela de leur décision, et que les deux juges de son choix crurent devoir se retirer. Les trois péripatéticiens, demeurés maîtres du champ de bataille, rendirent, le 1er mars 1544, un arrêt par lequel ils condamnaient Ramus comme ayant agi avec témérité, arrogance et impudence (*Ramum temere, arroganter et impudenter fecisse*). « En conséquence, disaient-ils, il nous a paru qu'il importait à la république des lettres que cet ouvrage (les *Aristotelicæ animadversiones*) fût supprimé par tous les moyens possibles, ainsi que l'autre livre intitulé *Dialecticæ institutiones*, qui contient également beaucoup de choses hors de propos ou fausses. »

François Ier ratifia et aggrava encore cette sentence : on lui fit signer, le 10 mai 1543 (1544), une ordonnance, qui put servir plus tard de modèle à Boileau pour rédiger son *Arrêt burlesque* contre la raison. Après avoir rappelé l'avis des juges péripatéticiens qui avaient condamné Ramus comme *téméraire, arrogant et impudent*, le roi prononçait contre lui les peines suivantes : « Avons condamné, supprimé et aboly, condamnons, supprimons et abolissons lesdits deux livres.... et avons fait et faisons inhibitions et défense à tous imprimeurs et libraires de nostre royaume, pays, terres et seigneuries, et à tous nos autres sujets, de quelque estat ou condition qu'ils soient, qu'ils n'ayent plus à imprimer ou faire imprimer lesdits livres, ne publier, vendre, ne débiter en nosdits royaume, pays, terres et seigneuries, sous peine de confiscation desdits livres et de punitions corporelles.... et semblablement audit Ramus de ne plus lire lesdits livres, ne les faire écrire ou copier, publier, ne semer en aucune manière, *ne lire en dialectique ne philosophie, en quelque manière que ce soit, sans nostre expresse permission : aussi de ne plus user de telles médisances et invectives contre Aristote, ne autres anciens autheurs recens et approuvez, ne contre nostre dicte fille l'Université et supposts d'icelle;* sous les peines que dessus, etc. »

Quelque sévère que fût cet arrêt, il ne satisfit pas complétement les plus fanatiques défenseurs de la scolastique : quelques-uns pensaient qu'on aurait dû infliger à leur contradicteur un exil perpétuel (Charpentier, *Animadv. in P. Ramum*, fol. 13 v.); d'autres avaient espéré qu'il serait condamné aux galères (P. Galland, dans la *Vie de Pierre du Chastel*). Cependant les lettres patentes du roi furent accueillies avec des transports de joie par toute l'Université : elles furent imprimées en latin et en français, répandues à profusion dans tous les quartiers de Paris et affichées sur tous les murs. Les principaux firent jouer dans leurs colléges des pièces où Ramus était accablé de toutes sortes de quolibets et d'outrages, aux grands applaudissements des péripatéticiens, qui y assistaient. Ramus dévora en silence les injures de ses adversaires, et en attendant des temps meilleurs, il enseigna avec un grand succès la rhétorique au *collége de l'Ave-Maria*.

En 1545, on eut recours à lui pour relever par son enseignement le collége de Presles, devenu désert à la suite d'une épidémie qui avait chassé de Paris un grand nombre d'étudiants. Ramus, s'étant établi dans ce collége d'abord comme professeur, puis comme principal, y attira bientôt une nombreuse jeunesse.

En 1547, après la mort de François Ier, le roi Henri II, sur la proposition du cardinal de Lorraine, rendit à Ramus la pleine liberté de parler et d'écrire, et quatre ans plus tard, en 1551, ce même prince créa pour lui une nouvelle chaire au Collége de France.

Les années qui suivirent furent les plus belles et les plus tranquilles de la vie de Ramus, grâce à la bienfaisante liberté dont il jouissait comme lecteur royal. Il se faisait la plus haute idée des fonctions qui venaient de lui être confiées; et, dans ses leçons de philosophie ou de littérature, il s'élevait fort au-dessus des vues ordinaires d'un simple professeur : « Ramus, en enseignant la jeunesse, estoit un homme d'Estat, » a dit l'historien Estienne Pasquier. Son éloquence, dont Brantôme et d'autres contemporains font le plus grand éloge, captivait des milliers d'auditeurs.

La protection royale avait assuré à Ramus une position indépendante de l'Université; mais elle ne put le garantir de l'envie et de la haine de tous ceux que choquaient ses essais de réforme dans chacun des arts libéraux, depuis la grammaire jusqu'aux mathématiques. Ici se présente l'histoire fameuse des *quisquis* et des *quanquam*. C'était en 1551 : les lecteurs royaux avaient entrepris de faire disparaître certains abus qui s'étaient introduits dans la prononciation de la langue latine, surtout en ce qui concernait la lettre *q*. Ainsi les théologiens de la Sorbonne prononçaient les mots *quisquis, quanquam, quantus,* comme s'ils eussent commencé par un *k: kiskis, kankam, kantus.* Les lecteurs royaux repoussaient comme de véritables barbarismes ou *gottismes* ces manières de parler et d'autres semblables, telles que *michi* pour *mihi*. Un bénéficier qui avait adopté leur réforme se vit l'objet de poursuites judiciaires : la Faculté de théologie lui fit un procès devant le parlement de Paris, et le malheureux courait grand risque de payer de son bénéfice son hérésie grammaticale, lorsque les professeurs du Collége de France, et parmi eux Ramus, se rendirent en corps au Parlement, et, ayant remontré aux juges que les règles de la grammaire n'étaient point de leur ressort, obtinrent un arrêt qui non-seulement renvoya absous l'ecclésiastique persécuté, mais encore entraîna par le fait l'impunité pour l'avenir en matière de prononciation. On voit, par cet exemple, quel était alors

l'empire des vieilles coutumes, et quel courage il fallait pour entreprendre contre des adversaires si obstinés la réformation des arts et des sciences. Ce n'est cependant pas en grammaire que Ramus rencontra le plus d'obstacles. La lutte fut bien plus vive et plus acharnée en rhétorique; il est vrai qu'alors le débat s'agrandissait, et qu'il ne s'agissait plus d'Alexandre de la Ville-Dieu ou de tel autre grammairien barbare, mais de Cicéron et de Quintilien. On peut voir dans Rabelais (*Pantagruel*, prol. du livre IV) avec quelle ardeur Pierre Galland prit la défense de ces illustres morts, dont il se considérait, sans doute, comme le tuteur. Ce fut ensuite le tour de la logique. Ramus, ayant pris pour texte de son enseignement en 1552 et 1553 son livre autrefois proscrit, des *Dialecticæ institutiones*, vit recommencer de plus belle les disputes et les persécutions. A sa leçon d'ouverture au collége de Cambrai, ses adversaires firent entendre de grands cris, des trépignements et des sifflets; mais il parvint à triompher du tumulte, et termina sa leçon au milieu des applaudissements. Après la logique, vinrent les mathématiques, dont il entreprit aussi de réformer ou plutôt de fonder l'enseignement: car il était un des premiers qui eussent interprété à Paris les grands mathématiciens grecs.

C'est ainsi qu'en 1562, à force de zèle et de patience, et en dépit des vexations dont il était l'objet, Ramus était parvenu à embrasser le cercle presque entier des arts libéraux, suivant le dessein qu'il avait formé en abordant la chaire royale; et, sans doute, il eût entièrement accompli sa tâche s'il n'en eût été empêché par les guerres civiles, par de nouvelles persécutions et par une mort prématurée.

Jusqu'à l'année 1561, Ramus s'était montré fort attaché à la religion catholique romaine; cependant il était déjà depuis quelque temps suspect de luthéranisme, et obligé de se tenir en garde contre les délations de ses ennemis, qui épiaient sa conduite. Il résulte de son propre témoignage que sa conversion au protestantisme date du colloque de Poissy (septembre 1561). Du jour où Ramus désira la réforme de la religion, il s'y employa avec ce zèle qu'il avait toujours mis en toute chose. « Mon ardeur logique, dit-il lui-même (*ardor logicus*), fit invasion dans le domaine de la théologie. » Il prétendait, en effet, appliquer sa dialectique à la théologie comme à toutes les sciences, et il usait, dans cette étude, de sa liberté ordinaire: aussi fut-il conduit à se séparer chaque jour davantage de l'Église catholique; et, lorsque vint l'édit de tolérance de janvier 1561 (1562), il déclara ouvertement son protestantisme. Dès ce moment il fut perdu.

Au mois de juillet 1562, les calvinistes ayant été chassés de Paris *sous peine de la hart*, et l'Université ayant déclaré exclu de toute fonction et de toute charge quiconque ne jurerait pas la profession de foi rédigée par la Faculté de théologie, Ramus quitta la ville muni d'un sauf-conduit du roi Charles IX, qui lui donna asile dans le palais de Fontainebleau. Mais la protection royale était devenue insuffisante pour le défendre: il lui fallut chercher d'autres refuges, errant de lieu en lieu, loin des chemins fréquentés, recevant çà et là dans sa fuite une généreuse hospitalité, et achevant dans ces courts moments de répit l'ouvrage intitulé *Scholæ physicæ*.

Le traité d'Amboise (19 mars 1563) lui ayant enfin permis de rentrer à Paris, il reprit possession de son collége et de sa chaire de professeur royal, mais ce ne fut pas pour longtemps. Au mois d'octobre 1565, Paschal du Hamel, lecteur royal en mathématiques, étant mort, sa succession fut donnée, par faveur, à un étranger nommé Dampestre Cosel, qui était peu versé dans les mathématiques, et qui, de plus, ne savait ni le latin ni le français. Cette nomination parut scandaleuse, et Ramus, qui était alors le plus ancien de la compagnie et le doyen des lecteurs royaux, se crut plus particulièrement appelé à soutenir l'honneur du Collége de France. Il sollicita et obtint du roi une ordonnance qui prescrivait un examen pour quiconque aspirait à devenir professeur royal. Dampestre devait être le premier soumis à cette formalité; il aima mieux quitter la place, et vendit sa chaire à Jacques Charpentier. Celui-ci connaissait encore moins les mathématiques que Dampestre, et, de plus, il ne savait pas le premier mot de la langue grecque; il avait donc ses raisons pour ne pas vouloir d'un examen dont Euclide eût fait tous les frais. Il prétendit que la condition établie par le roi ne le concernait pas, et il refusa de s'y soumettre. Ramus s'étant opposé à cette prétention, l'affaire fut portée au Parlement. Là, Charpentier fut obligé d'avouer sa profonde ignorance en grec et en mathématiques; néanmoins, on lui tint compte de son éloquence et de ses longs services dans l'enseignement de la philosophie; et, comme il offrait de se mettre au courant des mathématiques, on l'autorisa à ouvrir son cours, à la condition expresse d'enseigner les éléments d'Euclide dans trois mois. Charpentier ne remplit point ses engagements, durant toute l'année 1566; mais ce qu'il y avait de plus grave, et ce que les lecteurs du roi virent avec indignation, c'est que le nouveau professeur exigeait un salaire de ses écoliers. Ramus fit valoir ce grief, ajouté à tant d'autres, dans une *Remonstrance*, en français, *au conseil privé du roy*, dans le mois de janvier 1567; mais, cette fois, il échoua, et ses efforts ne réussirent qu'à changer en haine furieuse et mortelle l'envie, déjà si persévérante, de son adversaire.

La colère de Charpentier et de ses amis s'exhala d'abord en libelles et en infâmes calomnies; mais bientôt on eut recours, contre Ramus, à des moyens plus violents; on lui envoya en pleine paix des assassins, qui faillirent plus d'une fois le mettre à mort dans son collége même (voy. Nancel, *Vie de Ramus*, p. 60, 61, 63). Enfin, la seconde guerre civile ayant éclaté, vers la fin de septembre 1567, Ramus aurait été infailliblement massacré, s'il ne s'était réfugié à Saint-Denis, dans le camp du prince de Condé. Il assista, en simple spectateur, à la bataille indécise qui se livra en ce lieu; puis il suivit l'armée du prince en Lorraine, où il eut occasion de rendre aux protestants un assez grand service.

La paix qui survint à la fin de mars 1568, permit à Ramus de retourner à Paris, où il reprit possession de son collége de Presles. Mais à peine de retour, il s'aperçut aisément que la guerre ne tarderait pas à se rallumer. Il partit alors pour l'Allemagne, où il trouva pendant deux ans un asile assuré. Partout, dans ce pays, on lui rendit les plus grands honneurs, comme à un homme dont on admirait le génie et les écrits, et qu'on appelait le Platon français (*gallicus Plato*). Il visita la plupart des villes de l'Allemagne et de la Suisse, mais il séjourna successivement à Bâle, à Heidelberg, à Genève et à Lausanne; il enseigna publiquement sa logique dans ces trois dernières villes.

Cependant, le traité de Saint-Germain-en-Laye (8 août 1570) ayant mis fin à la troisième guerre civile, Ramus, rentré en France, se dis-

posait à remonter dans sa chaire du Collége de France ; on ne le lui permit point. Il fut réintégré dans sa principauté du collége de Presles. Le titre de professeur royal lui fut conservé ; son traitement fut même doublé, en considération de ses longs services, mais il n'obtint pas l'autorisation de reprendre ses cours. Ne pouvant plus enseigner les arts libéraux, il voulut continuer d'en répandre la connaissance en les rédigeant en français. Pendant les années 1571 et 1572, il partagea son temps entre cet utile travail et l'étude de la théologie.

Au mois d'août 1572, Jean de Montluc, évêque de Valence, qui le protégeait, le pressa d'aller avec lui en Pologne, pour soutenir de son éloquence la candidature de Henri d'Anjou au trône de Pologne. Ramus, par un scrupule de religion, sans doute, ne voulut point se mettre au service d'un prince que les protestants regardaient comme un de leurs plus mortels ennemis. Peu de jours après, il périssait dans le massacre de la Saint-Barthélemy. Le bruit public accusa Charpentier de cet assassinat, et les témoignages précis des contemporains ne laissent point de doute à cet égard. « Charpentier, dit Est. Pasquier (*Recherches de la France*, liv. IX, ch. xx), ayant, avecques la résignation de l'Italien (Dampestre), couvé dedans son âme une vengeance italienne six ans entiers, fit, ainsi que l'on dit, assassiner Ramus par des gens de sac et de corde, à ce par lui attitrez. » Voici ce que rapporte l'historien de Thou (*Historia sui temporis*, lib. III, ad ann. 1572) : « Charpentier, son rival, excita une émeute, et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché, lui prirent son argent, le percèrent à coups d'épée et le précipitèrent, par la fenêtre, dans la rue. Là, des écoliers furieux, poussés par leurs maîtres, qu'animait la même rage, lui arrachent les entrailles, traînent son cadavre, le livrent à tous les outrages et le mettent en pièces. »

Quoique Ramus fût possédé d'un trop grand désir d'innovation en tout genre, il a cependant rendu à la philosophie, aux lettres et aux sciences de véritables services, soit en les débarrassant de la forme scolastique, soit en y introduisant des réformes durables. En grammaire, il épura la prononciation, vulgarisa l'emploi des deux consonnes *j* et *v*, qui furent appelées *ramistes*, diminua le nombre des règles et fit reconnaître l'autorité de l'usage. Il contribua aussi à répandre la connaissance de la langue grecque, et s'associa aux efforts des Henri Estienne et des Du Bellay en faveur de la langue française. Il simplifia de même et éleva l'étude de la rhétorique, mettant à la place des préceptes l'imitation des grands écrivains, et unissant étroitement l'art d'écrire avec l'art de penser. Ses travaux en mathématiques servirent beaucoup à l'avancement de ces sciences, jusque-là peu cultivées en France : son *Arithmétique* fut très-estimée jusqu'au temps de Descartes ; mais il montra surtout son zèle pour les mathématiques en fondant au Collége de France une chaire qui fut occupée par plusieurs savants illustres, notamment par le géomètre Roberval et par Gassendi.

C'est à la logique que le nom de Ramus est demeuré spécialement attaché. C'est, en effet, sur la logique que porta son principal effort, et la doctrine qui a reçu le nom de *ramisme* est avant tout un système de dialectique. Pour se faire une idée exacte de ce système, il y faut distinguer, avec Ramus lui-même, deux parties : l'une négative ou réfutative, l'autre positive et apodictique. La première, dirigée uniquement contre Aristote et les scolastiques, se trouve dans les *Scholæ dialecticæ*. Cette polémique était d'une grande importance au XVIe siècle ; elle est aujourd'hui dépourvue d'intérêt, d'abord parce que les attaques de Ramus contre l'*Organon* nous paraissent manquer de justesse et de profondeur, mais surtout parce que nous ne sommes plus, grâce à Dieu, à une époque où la liberté philosophique ait intérêt à détruire la légitime autorité d'un logicien tel qu'Aristote. L'autre partie du ramisme, au contraire, peut être encore utilement étudiée de nos jours. En voici les principaux traits. Ramus définit la dialectique la faculté de raisonner et de discourir, et il lui attribue deux fonctions : l'*invention*, qui consiste à trouver les arguments, et le *jugement*, qui consiste à les employer et à les disposer. Cette double faculté est propre à l'homme ; il y a plus, elle lui est essentielle et innée. L'art vient, plus tard, s'ajouter à la nature et traduire en préceptes les instincts logiques de l'homme. Enfin, l'exercice et la pratique convertissent ces préceptes en habitude. Ainsi la vraie dialectique dérive de trois sources : la nature, l'art et la pratique. Mais, de même que la meilleure pratique est celle qui se règle sur la plus exacte théorie, celle-ci, à son tour, doit être puisée dans l'étude de la nature humaine. Or, comment étudier la nature humaine, où l'observer, sinon dans ses œuvres? Comment connaître le meilleur emploi de ses facultés, sinon dans ses productions les plus parfaites? « Il s'agit donc, dit Ramus, de chercher dans les chefs-d'œuvre de l'esprit humain en tout genre les lois naturelles du raisonnement, et de mettre en préceptes les procédés pratiqués, même à leur insu, par les plus illustres génies de la poésie, de l'éloquence, de la philosophie ou des mathématiques. » Voilà le motif profond pour lequel Ramus voulait toujours unir l'étude de l'éloquence avec celle de la philosophie ; et toute son école, après lui, a été essentiellement une école d'humanistes. Il a entrevu la vraie méthode philosophique ; il a fait plus d'une fois appel au γνῶθι σεαυτόν ; mais, obéissant à l'esprit de son temps, homme de la renaissance, il n'a considéré la nature humaine que dans les œuvres mortes des anciens : méthode incomplète et détournée, où l'observation est remplacée par les conjectures, et qui convient mieux à l'étude de la littérature qu'à celle de la philosophie. Du reste, il a tiré de cette méthode tout ce qu'elle pouvait donner en logique. Réduit aux lieux communs pour tout moyen d'invention, il en a du moins présenté une théorie claire et distincte. Il a disposé les parties de la logique sous ces quatre chefs : idée, jugement, raisonnement, méthode ; et il a été suivi en cela par Gassendi et par les auteurs de la *Logique de Port-Royal*. Ses essais de simplification dans la théorie du syllogisme simple ne sont pas toujours heureux, mais ils ont frayé la route à ses successeurs. Sa théorie du syllogisme composé est la plus ingénieuse que nous ayons, et Gassendi seul mérite d'être comparé à Ramus dans cette partie de la logique. Enfin, si Ramus n'a pas connu la vraie méthode, il a eu la gloire de comprendre et d'enseigner à ses disciples l'importance suprême de cette question, qui, une fois résolue par Descartes, devait renouveler la philosophie tout entière.

Le ramisme a exercé dans toute l'Europe une influence dont on n'a plus l'idée exacte de nos jours. Il rallia le plus grand nombre des adversaires d'Aristote et de la scolastique en France, en Suisse, en Allemagne. Presque toutes les universités protestantes l'adoptèrent, et plusieurs le retinrent jusque dans le XVIIIe siècle, notamment l'Académie de Berne. Ne pouvant faire ici le dénombrement des ramistes, ni même des univer-

sités où ils enseignaient, nous citerons seulement quelques-uns des savants du XVIe et du XVIIe siècle qui adhérèrent à la réforme logique de Ramus. Les plus remarquables sont : en France, Omer Talon, Arnauld d'Ossat, Scévole de Sainte-Marthe, Ant. Loysel, Ant. Foquelin ; en Suisse, Jacques Arminius, l'auteur de la secte des arminiens; en Allemagne, François Fabricius, Théod. Zuinger, J. Sturm, Chytræus, J. Th. Freigius, Beurhusius, Scribonius, Pfaffradius, J. Cramer, Keckermann, etc.; en Danemark, André Kragius; en Hollande, Rod. Snellius. En Angleterre, je ne citerai qu'un nom, mais bien considérable : Milton, qui publia, en 1670, une logique suivant la méthode de Ramus. En Espagne, le ramisme eut pour interprète, à l'université de Salamanque, le savant grammairien Sanctius, dont on peut voir l'éloge dans les préfaces de la *Méthode grecque* et de la *Méthode latine de Port-Royal*.

Ramus a laissé un grand nombre d'écrits, mais qui n'ont jamais été recueillis en un seul corps. On en trouve le catalogue dans l'écrit intitulé : *Ramus* (*P. de la Ramée*), sa vie, ses écrits, ses opinions, par l'auteur de cet article, in-8, Paris, 1855.
CH. W.

RANULFE DE HUMBLIÈRES (*Ranulphus de Humblenoria, de Humbletonia. Ranulphus Normannus*) enseignait à Paris, au XIIIe siècle. Il quitta sa chaire pour devenir curé de Saint-Gervais, chanoine de Notre-Dame, et enfin évêque de Paris. Ce Ranulfe de Humblières nous a laissé, comme monument de sa doctrine, une *Somme de théologie*, qui contient de très-utiles renseignements sur les questions disputées vers l'année 1275. Elle est inédite; mais la Bibliothèque nationale en possède un exemplaire manuscrit.
B. H.

RAOUL LE BRETON (*Radulphus Brito*), philosophe du XIVe siècle, est auteur de diverses gloses encore inédites. L'une a pour objet le *Traité de l'Ame*. La Bibliothèque nationale en conserve deux exemplaires sous le no 889 de Saint-Germain, et sous le no 120 de Saint-Victor. Le même numéro de Saint-Victor contient une autre glose de Raoul le Breton ; celle-ci a pour matière les *Premiers Analytiques*. Enfin, deux numéros du Supplément latin de la Bibliothèque nationale, nos 204 et 251, nous offrent deux exemplaires d'une glose sur les *Topiques*.

Lorsque M. Daunou publiait, dans le tome XVIII de l'*Histoire littéraire de la France*, une courte notice sur Raoul le Breton, il ne connaissait qu'une de ces gloses, et supposait, sans aucune preuve, que Raoul le Breton avait dû mourir vers le milieu du XIIIe siècle. L'*explicit* de la glose sur les *Topiques*, que contient le no 251 du Supplément latin, nous apprend que ce docteur enseignait encore en 1320. Raoul le Breton ne fut pas un des moins dignes adversaires de Duns-Scot. Sa doctrine sur les universaux est celle de saint Thomas : il soutient qu'ils sont, non pas des substances, mais des prédicats substantiels; en d'autres termes, des formes inhérentes aux sujets individuels, formes dont la manière d'être est déterminée par la nature de ces sujets. *Genus non est aliquid unum in re*; tels sont les termes de sa conclusion sur le problème des universaux physiques ou naturels. L'analyse des universaux conceptuels occupe d'ailleurs une place considérable dans son système.

Quelques fragments des gloses de Raoul le Breton ont été publiés par nous, pour la première fois, *de la Philosophie scolastique*, t. II.
B. H.

RAPIN (René), né à Tours en 1621, mort à Paris le 27 octobre 1687, entra dans la Compagnie de Jésus en 1639. Les succès qu'il obtint dans ses études engagèrent ses supérieurs à le destiner à l'enseignement. Il occupa la chaire pendant neuf années, et forma d'excellents élèves; les adversaires les plus ardents de la Société de Jésus ont eux-mêmes loué son humeur tolérante et son savoir. Les connaissances du P. Rapin étaient moins profondes que variées. Nous ne parlerons ici ni de ses poëmes, ni de ses ouvrages de critique littéraire, ni de ses opuscules théologiques; nous ne nous occuperons que du philosophe.

Le premier en date et le principal des ouvrages philosophiques du P. Rapin a pour titre : *la Comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Pères sur leur doctrine*, in-12, Paris, Barbin, 1671 ; imprimé de nouveau chez Muguet, en 1684, dans le tome I du recueil intitulé : *les Comparaisons des grands hommes de l'antiquité*. Le dessein de l'auteur est exposé dans un court avertissement. Une philosophie nouvelle, ne tenant compte que de ses procédés, témoignait un orgueilleux dédain pour la méthode et pour la science traditionnelles. Quel avait été le sentiment de Platon ou celui d'Aristote sur les éternels problèmes de l'intelligence? Elle s'inquiétait peu de le savoir. L'unique objet de son étude étant la physique, elle réduisait toute la philosophie à la connaissance et à l'usage de certaines règles établies par Descartes; et le reste, c'est-à-dire la logique, la métaphysique, la morale, n'était pour elle que le frivole passe-temps des esprits désœuvrés. C'est ainsi que se comportent toutes les réactions : violentes par leur nature, et poussées à l'injustice par la véhémence des passions qui les inspirent, elles considèrent tout examen des choses comme une formalité vaine, et prononcent des arrêts sans les motiver. Le P. Rapin s'élève contre cet abus de la réaction cartésienne. Pour prouver que la recherche de la vérité par les voies naturelles n'est pas circonscrite dans les étroites limites de la physique, il prétend exposer quelle fut la philosophie de Platon, d'Aristote, des Pères, des Arabes, de saint Thomas, des principaux docteurs du XVIe siècle, et montrer que, malgré leur ignorance des lois qui régissent les corps mobiles, ils ont été, les uns et les autres, d'éminents philosophes. Cette démonstration est excellente ; elle a été employée de nos jours avec un grand succès. Pour ébranler le crédit d'une secte qui faisait consister toute l'enquête philosophique dans l'analyse de quelques phénomènes psychologiques, il a suffi de convier la jeunesse à lire les anciens maîtres; excitée par cette lecture, l'intelligence n'a plus voulu se confiner dans les barrières élevées contre l'esprit d'examen par une logique trop circonspecte; et c'est ainsi que la propagande de l'éclectisme a vaincu la coalition du sensualisme philosophique et du scepticisme théologique. Le plan du P. Rapin était donc bien conçu; mais il n'a pas été aussi bien exécuté. La *Comparaison de Platon et d'Aristote* se divise en quatre parties. Dans la première, l'auteur raconte la vie de Platon et d'Aristote, et compare leurs mérites divers. Cette comparaison peut être acceptée comme exacte, mais elle est trop superficielle. La deuxième partie a pour objet l'examen des méthodes : c'était une question bien plus délicate, et cependant le P. Rapin l'a beaucoup mieux traitée. Il ne faut guère s'arrêter à la troisième partie : il s'agit de la doctrine de Platon et de celle d'Aristote, et le P. Rapin n'avait pas même assez d'expérience en ces matières pour mettre à profit les dissertations faites au XVIe siècle sur l'antagonisme constant du platonisme et du péripatétisme. Quant à la quatrième partie, c'est un résumé peu substantiel de l'opuscule composé par le chanoine de Launoy sur les vicissitudes

de la philosophie d'Aristote. En résumé, la *Comparaison de Platon et d'Aristote* appartient aux pièces du procès instruit pour les anciens contre les modernes. Si elle n'a pas les allures et le ton d'un factum, il faut toutefois reconnaître qu'elle a les mérites et les défauts des écrits de ce genre : mérites qui ne fondent pas un succès durable, défauts qu'on a trop vite reconnus et signalés.

Le second volume des *Comparaisons* du P. Rapin se compose de *Réflexions* sur différents sujets. Nous mentionnerons ici celles qui ont pour objet la *philosophie en général*, la *logique*, la *morale*, la *physique* et l'*usage de la philosophie*. Les *Réflexions sur la philosophie en général* sont, pour la plupart, judicieuses ; mais, n'ayant qu'une connaissance imparfaite des systèmes, l'auteur applique mal les règles qu'il prescrit. Si, d'ailleurs, il reproche à bon droit aux cartésiens leurs invectives contre la philosophie d'Aristote, il tombe lui-même dans l'excès contraire lorsqu'il recommande de laisser de côté les philosophes modernes, pour n'étudier que les anciens. Combien il eût mieux fait valoir sa thèse, en prouvant aux fauteurs les plus ardents de la doctrine cartésienne que les plus belles parties de cette doctrine ne contredisent pas, mais développent, en les expliquant, les systèmes anciens ! Les *Réflexions sur la logique* sont une histoire et non pas une théorie de cet art. Le P. Rapin avait déjà déclaré plusieurs fois que la philosophie est la matière d'un enseignement spécial, que cette étude exige un apprentissage laborieux, et que, pour avoir fait quelques expériences dans le laboratoire d'un physicien, on n'est pas autorisé à prendre le titre de philosophe. Ses *Réflexions sur la logique* sont le développement de cette déclaration et l'on doit approuver tout ce qu'il dit à cet égard. Les *Réflexions sur la morale* sont trop courtes, et ne peuvent avoir une conclusion rigoureuse. Admirateur passionné des anciens, et surtout d'Aristote, le P. Rapin ne pouvait cependant placer l'*Éthique* du philosophe grec au-dessus de l'Evangile. On sait d'ailleurs qu'il appartenait à la Société de Jésus, société trop féconde en théologiens moralistes, tous modernes, et tous plus ou moins suspects ou convaincus d'inclination pour la nouveauté. Il n'y a rien à retenir des *Réflexions sur la physique* et *sur la métaphysique*. La dissertation qui a pour objet l'*Usage de la philosophie* tend à prouver que, la raison devant toujours être d'accord avec la foi, l'unique fin de toute science humaine est la confirmation des croyances révélées ou promulguées par les pouvoirs canoniques. C'est une définition depuis longtemps rejetée.

Telles sont les œuvres philosophiques du P. Rapin. Doué d'un esprit délicat, élégant, plein de bon sens et de finesse, il n'avait pas assez étudié les archives de la philosophie pour bien plaider la cause qu'il estimait la meilleure : la cause d'Aristote. Il faut toutefois lui savoir gré d'avoir fait entendre une énergique protestation contre la jactance des physiciens. On sait, d'ailleurs, que le P. Rapin est un écrivain ferme, vif, ingénieux, agréable, qui a du goût et du trait, et s'exprime dans le beau langage avec la plus irréprochable correction. B. H.

RAPPORT ou RELATION (du latin *referre*, reporter une chose sur une autre ; en grec πρός τι, ce qui est tourné ou regarde vers quelque chose ; en allemand, *beziehung* a la même signification). Cette idée est une des plus simples et des plus générales qui appartiennent à notre esprit ; aussi rien n'est plus difficile que de la définir. La plupart des philosophes y ont échoué, et quelques-uns y ont renoncé complétement. La relation, telle qu'Aristote l'entend dans son traité des *Catégories* (ch. VII, édit. Casaubon ; ch. V, édit. Buhle), ne comprend pas toute espèce de rapports, puisqu'il la distingue de la substance, de l'action, de la passion, de la situation ; mais seulement les rapports qui se fondent sur la réciprocité, ou qui existent entre deux termes corrélatifs, comme le double et la moitié, le plus ou le moins, les égaux, les semblables, le père et le fils, le maître et l'esclave, etc. Même dans ces limites, Aristote ne considère pas le rapport lui-même ou la relation abstraite, mais les *relatifs*, c'est-à-dire les choses entre lesquelles la relation existe, et qu'elle associe dans notre esprit. « Les relatifs, dit-il, sont des choses dont l'existence se confond avec leurs rapports à une autre chose. » Kant, en admettant, comme Aristote, l'idée de relation au nombre des catégories, s'abstient de la définir. Il se contente de reconnaître sous cette dénomination trois sortes de rapports : celui de la substance aux phénomènes, celui de la cause à l'effet, celui de la réciprocité ou de deux causes agissant et réagissant l'une sur l'autre. Il est évident que cette énumération est aussi incomplète que la définition d'Aristote : elle ne comprend qu'une seule espèce de rapports, ceux qu'on peut appeler métaphysiques ; il n'y est pas question des autres. Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. III, § 7) prétend les renfermer dans la définition suivante : « La relation consiste dans la comparaison d'une idée avec une autre ; comparaison qui fait que la considération d'une chose enferme en elle-même la considération d'une autre. » Mais rien de plus inexact que cette proposition, qui, du reste, est un simple corollaire du système général de Locke. D'abord, tout rapport n'est pas le résultat d'une comparaison. Dès que je perçois un phénomène, je l'attribue à une substance, je lui suppose une cause, sans avoir besoin de comparer entre eux ces deux termes, et bien avant que j'aie songé à les isoler l'un de l'autre, avant que mon esprit ait pu les concevoir séparément. C'est par un seul acte de mon esprit que je saisis à la fois les deux termes et la relation nécessaire qui les unit. Ensuite, il y a une différence, même dans les jugements comparatifs, entre la comparaison elle-même et le rapport qu'elle met en lumière ; la relation ne consiste pas dans la comparaison, comme le prétend Locke. La première existe non-seulement dans l'esprit, mais dans les choses, à moins de prétendre qu'il n'y a rien de vrai dans la pensée humaine, que la plupart de nos jugements et tous nos raisonnements ne sont que des illusions. La seconde appartient exclusivement à l'esprit ; elle est un acte volontaire de notre attention, toujours la même, lorsque les rapports qu'il éclaire varient à l'infini.

Nous n'essayerons pas de donner, à notre tour, une définition nouvelle de la nature du rapport ; nous indiquerons seulement le moyen de la reconnaître par la manière dont elle se présente à notre esprit, et en quelque sorte par la place qu'elle occupe entre nos idées. Or, il est certain qu'aucune de nos idées n'est absolument isolée et conçue par elle-même ; mais toutes s'appellent les unes les autres, soit pour se lier entre elles, soit pour se repousser. Toutes les fois que deux idées se présentent simultanément à notre pensée, nous en apercevons entre elles une troisième qui les lie ou les sépare : celle-ci est ce que nous désignons sous le nom de rapport. Le rapport de deux idées devient la base d'un jugement ; mais il y a aussi entre nos jugements des rapports sur lesquels se fonde le raisonnement ; et, enfin, entre nos raisonnements commencent de nouveaux rapports qui forment la suite et l'unité de la pensée.

Les rapports tiennent donc une grande place

dans notre intelligence ; mais il ne faudrait pas dire, avec certains philosophes, qu'ils forment toute notre intelligence, ou que nos idées, nos jugements et nos raisonnements n'ont qu'une valeur purement relative, car l'idée même du relatif n'est que l'un des termes d'un rapport dont l'autre terme est l'absolu. Ces deux termes, je ne les conçois pas plus l'un sans l'autre que le jour et la nuit, que l'affirmation et la négation, que la circonférence et le centre d'un cercle. Qu'on prolonge tant qu'on veut la chaîne des relations, qu'on la divise à l'infini, il faudra toujours lui trouver un commencement, il faudra toujours la suspendre à un premier anneau, sans lequel tout disparaît dans la confusion.

Si nombreux et si variés que soient les rapports, on a essayé de les réduire à un certain nombre de classes ou de types généraux. Selon les uns, il n'y a que trois espèces de rapports : des rapports d'*origine*, comme ceux de père et de fils, de cause et d'effet ; des rapports de *négation*, dont la place est entre deux choses qui s'excluent réciproquement, comme le vrai et le faux, le jour et la nuit, etc.; enfin des rapport d'*affirmation* qui établissent entre les objets un lien positif, comme la convenance, la parité, la dépendance, etc. D'autres, avec un peu plus de précision dans leurs idées, font entrer tous les rapports dans ces quatre classes : des rapports d'*origine*, de *convenance*, de *diversité* et d'*ordre*. Locke est encore plus net et plus méthodique, sans avoir, d'ailleurs, la prétention d'être complet. Il reconnaît d'abord les rapports de *temps*, de *lieu* et de *causalité*; puis il distingue parmi les autres les espèces suivantes : 1° les rapports *proportionnels*, qui dépendent de l'égalité ou de l'excès d'une même idée simple, d'une même qualité en plusieurs objets, comme plus, moins, autant, plus doux, plus gros, etc.; 2° les rapports *naturels*, fondés sur l'origine des choses, sur les liens que la nature a établis entre elles, comme ceux qui unissent le père et le fils ou les enfants du même père ; 3° les rapports d'*institution*, qui naissent de la volonté ou de l'accord des hommes entre eux, qui ont leur principe dans les lois civiles et politiques, comme les rapports de roi et de sujet, de concitoyens, de général et de soldat, etc.; 4° les rapports *moraux*, consistant dans l'accord ou le désaccord des actions volontaires de l'homme avec une certaine règle d'après laquelle on les juge.

Nous croyons que la division des rapports doit avoir pour base la division même de nos idées, d'après leur origine et leurs caractères essentiels. En conséquence, nous les comprendrons tous dans ces deux catégories : des rapports contingents et des rapports nécessaires ; des rapports fondés sur l'expérience et d'autres fondés sur la raison. Nous n'essayerons pas de donner une classification des premiers, car ils sont véritablement infinis, comme Locke l'a très-bien remarqué. Il nous suffit de savoir qu'il faut ranger dans ce nombre la plupart des qualités physiques. Sous les noms de grand et de petit, de jeune et de vieux, de chaud, de froid, de pesant, de léger, de doux, d'amer, etc., nous ne désignons, en effet, que les relations que les choses extérieures ont avec nous ou les unes avec les autres. Au contraire, on peut diviser méthodiquement les rapports nécessaires en trois classes : rapports *métaphysiques*, rapports *mathématiques*, rapports *logiques*, rapports *moraux*. Les premiers appartiennent aux êtres en général, et nous représentent tout à la fois les conditions de l'existence et les lois les plus universelles de la raison, comme le rapport de la cause à l'effet, de la substance au phénomène, de la succession au temps, de la matière à l'espace. Les seconds se renferment dans les nombres et dans l'étendue, et sont aussi nécessaires que les premiers ; mais, au lieu d'être l'objet d'une aperception immédiate, ils réclament l'intervention de la réflexion, et plus particulièrement de la comparaison. Aussi sont-ils justement définis le résultat de la comparaison de deux quantités. Les rapports logiques sont ceux qui déterminent, non le fond, mais la forme et l'ordre nécessaire de nos pensées ; ils interviennent entre le sujet et l'attribut, l'affirmation et la négation, le général et le particulier, les prémisses et la conclusion, etc. Enfin, la relation que nous apercevons entre toute action libre et une loi universelle, un ordre immuable commandé par la raison ; celle qui associe à un bien accompli l'idée de récompense, et au mal fait avec intention l'idée d'un châtiment : voilà les fondements sur lesquels reposent tous les rapports moraux.

On conçoit qu'en raison de sa généralité et de sa simplicité, la notion de rapport ait été comptée, par Kant aussi bien que par Aristote, au nombre des catégories. Cependant cette opinion n'est pas fondée, si par catégorie l'on entend une notion universelle et nécessaire de la raison. En effet, comme nous venons de nous en convaincre, il y a une foule de rapports que nous ne connaissons que par expérience, et qui ont toute l'inconstance et la mobilité des autres idées de cet ordre. Quant aux rapports véritablement nécessaires, ils sont déjà comptés parmi les catégories sous d'autres titres, comme ceux de substance, de cause, d'infini, de temps, d'espace ; car aucune de ces idées ne peut se montrer à notre esprit complétement isolée, mais elle est toujours accompagnée du rapport qui la distingue et la caractérise.

RATIONALISME, RATIONALISTES. Le mot *rationalisme* n'est pas le nom d'un système particulier de philosophie, il ne désigne pas même une méthode ; il exprime d'une manière très-générale l'emploi du raisonnement et de la raison dans l'étude des questions religieuses, morales et logiques. Un homme, sans être exclusivement philosophe, peut faire du rationalisme, être, par conséquent, rationaliste dans certains moments, dans certaines recherches. Les plus grands théologiens, sans cesser d'être théologiens, ont eu leurs jours de rationalisme. Saint Thomas, avant lui Pierre Lombard, Pierre d'Ailly et presque tous les philosophes scolastiques du moyen âge, ont emprunté à la raison une partie de leur doctrine et de leurs arguments. Lorsque saint Anselme de Cantorbéry exprimait l'intention qui lui fit composer le *Monologium* et le *Proslogium*, par ces mots de la préface : *Fides quærens intellectum* (la foi cherchant à comprendre), il avait uniquement recours à l'emploi de la raison : en ce point il faisait du *rationalisme* et se montrait *rationaliste*. La théologie s'est empreinte elle-même de ce caractère, puisqu'elle tire de la raison, et de la raison seule, une partie de ses arguments. On ne saurait ouvrir un traité de cette science sans y lire ces mots ou les équivalents : *Argumenta ex ratione sumpta*.

Le philosophe pour lequel l'expérience s'est résumée dans un système sensualiste, comme celui qui a fait sortir de l'observation les principes du spiritualisme le plus exclusif, sont tous deux, malgré ces résultats contraires, rationalistes au même titre, parce qu'ils ont procédé par déduction, par induction, par toutes les formes, enfin, qui appartiennent à la raison. Peut-on renfermer sous une même dénomination Condillac et Reid, Locke et Royer-Collard ?... Et, néanmoins, tous n'ont-ils pas cela de commun,

qu'ils sont partis de l'observation, qui est une des formes de la raison, et qu'ils ont continué par le raisonnement, qui en est une autre? Le rationalisme se trouve ainsi dans tout système de philosophie, mais ne caractérise pas l'un d'eux plus particulièrement que les autres. On ne peut donc attribuer à aucune classe particulière de philosophes le nom de *rationalistes*.

Mais s'il en est ainsi aux yeux de la philosophie, il n'en est pas de même de la part des théologiens contemporains. Ils qualifient de rationalisme tout système qui leur paraît admettre uniquement la raison comme principe de la connaissance, à l'exclusion de la tradition et de la révélation. Nous livrer ici à une discussion sur le degré d'autorité de la raison, sur la vérité de la révélation, sur la légitimité de la foi qui l'accepte, ce serait sortir des bornes imposées à cet article, et du cercle des matières réservées à cet ouvrage. Néanmoins, nous pouvons éclairer la question par quelques observations dont on ne contestera pas l'utilité.

Le rationalisme ainsi entendu, c'est-à-dire exclusivement caractérisé par le refus d'admettre une révélation, n'est pas plus un système qu'il n'en est un, considéré comme nous l'avons fait plus haut, dans sa plus stricte étymologie. Dans le premier cas, il est tout entier dans une question déterminée, question importante, difficile, complexe, mais enfin dans une seule question, le refus d'admettre des vérités révélées; dans l'autre cas, il s'applique, sous quelque point de vue qu'on le traite, à toutes les parties de la philosophie, dont plusieurs, telles que la psychologie, la logique, n'ont rien à demander à la révélation. Même dans la métaphysique, dans la théodicée, dans la morale, que de problèmes qui lui sont étrangers. et à la solution desquels, dans le but qu'elle doit atteindre, la révélation n'apporte aucun élément : la nature du temps et de l'espace, l'existence de Dieu uniquement considéré comme cause première, la loi naturelle, l'essence et les propriétés de la matière et de l'esprit, enfin, il faut le reconnaître, la philosophie à peu près tout entière. Reste donc cette question : L'homme peut-il, sans le secours d'une révélation, atteindre, par la raison seule, jusqu'aux vérités qui intéressent son avenir après la mort? Nous ne préjugeons pas la réponse, nous demanderons seulement : A l'aide de quelle faculté traitera-t-on la question? Sera-t-il possible de la résoudre autrement qu'avec le secours du raisonnement? Qu'on cherche tant que l'on voudra, la faiblesse de la raison ne pourra être constatée que par la raison elle-même; la supériorité, la divinité de la révélation ne sera démontrée que par l'emploi de cette faculté, se jugeant elle-même dans ses rapports avec Dieu.

Ainsi partout, pour les théologiens comme pour les philosophes, excepté dans un certain nombre de dogmes, nombre circonscrit, défini, qui laisse encore à la raison un vaste champ, le rationalisme n'est pas autre chose que l'emploi de la raison, et ne peut être renfermé dans aucun système particulier de philosophie.

Néanmoins, ce mot de *rationalisme,* adressé comme un reproche à la philosophie, a dû prendre de nos jours une extension plus grande. Jusqu'à Bossuet et à Fénelon, et même jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, les théologiens catholiques ont uniformément admis qu'en dehors de la révélation, l'homme, par les lumières naturelles, arrive à la croyance en Dieu (religion naturelle) et à la connaissance des principes généraux de la morale (loi naturelle). De nos jours, quelques écoles théologiques ont cru donner plus d'importance à la révélation, et en démontrer plus efficacement la nécessité, en soutenant que l'homme, livré à lui-même, ne peut connaître Dieu ni le moindre principe moral. Il n'appartient pas, à notre sujet, de faire remarquer ici les confusions singulières auxquelles ont donné lieu ces exagérations systématiques; mais on comprend que, dès lors, l'attaque a été portée, non plus contre certaines parties, certains résultats de la philosophie, mais contre la conscience elle-même, et que le rationalisme est devenu la désignation de la philosophie tout entière.

Comment le mot *rationalisme* a-t-il reçu de l'autorité des théologiens l'acception que nous venons de faire connaître?... Il est d'abord juste d'admettre qu'il se prête naturellement à ce sens, surtout quand on en exagère la portée; mais cette acception a aussi, et principalement, un antécédent historique que nous devons expliquer en peu de mots.

Spinoza a imprimé à l'exégèse biblique, par son ouvrage intitulé *Tractatus theologico-politicus,* une impulsion qui a été continuée par une suite de théologiens allemands, tous appartenant à la réforme, qui ont tenté, à l'aide d'interprétations très-diverses, d'expliquer, par la raison, le supernaturalisme sur lequel se fonde la révélation chrétienne, et dont il est impossible d'altérer le caractère sans ébranler, du même coup, cette révélation elle-même. Telle fut la première intervention notable du raisonnement et de la critique dans les questions religieuses qui naissaient du christianisme; elle se fortifia par l'examen philologique du texte des livres saints, et de la recherche littéraire de leur authenticité. Ce droit, ou même cette nécessité, ne pouvaient être contestés; car plus on avait de respect pour les livres saints, plus on devait éprouver le besoin de les lire dans toute leur intégrité. Érasme s'était livré à cette étude avec la science, et surtout avec la juste mesure qui marqua si heureusement sa conduite à cette époque difficile; mais ceux qui le suivirent dans cette carrière ne se crurent pas obligés à tant de modération. Combien de faits, de la plus grande importance pour la foi, ne peut-on pas soumettre aux décisions de la raison, sous prétexte de critique philologique?... D'un autre côté, et malgré cette tendance, l'union de la philosophie et de la religion se resserra chez les théologiens réformés de l'Allemagne, sous l'empire de la philosophie de Leibniz, coordonnée et propagée par Wolf, et constitua alors une sorte de scolastique protestante. Mais les subtilités auxquelles elle ne tarda pas à descendre ne tinrent pas longtemps contre l'invasion du déisme français et du naturalisme anglais. Sous cette influence, les faits miraculeux sur lesquels se fonde le christianisme, ou furent niés, ou reçurent des interprétations équivalentes à une négation; et telle était alors la disposition des esprits en Allemagne, que des hommes sincères dans leur foi crurent devoir sacrifier une partie des croyances pour sauver l'autre. Ce fut donc dans une intention chrétienne et pour protéger la religion que ruinaient les nouvelles doctrines, que de savants et pieux écrivains crurent devoir chercher, entre la révélation et la raison, un rapport plus étroit, et rendre acceptables à des esprits assez mal disposés, des dogmes et des faits que leur état présent les portait à rejeter : tels furent Ernesti et Semler. On comprend que cet emploi de la raison, hardi déjà dans les plus sages et les premiers, déborda dans leurs successeurs, et ne laissa bientôt plus au christianisme rien qui le distinguât d'un système de philosophie. Ce mouvement, qui a surtout pour objet l'interprétation critique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, a été, en Allemagne, qualifié de *rationalisme,* quoique ici l'emploi de la raison ne

sorte pas du cercle des saintes Écritures. Mais comme il a toujours poussé de plus en plus à nier la révélation, jusqu'à ce qu'il ait abouti à la *Vie de Jésus*, par Strauss, il n'est pas étonnant que ce nom se soit étendu à tous les écrivains, théologiens ou philosophes, dont la doctrine naturalisait la révélation, ou prétendait marcher sans elle.

Telle est la définition, pour ainsi dire historique, du rationalisme. Nous l'acceptons comme un fait, à la désignation duquel il ne faut pas demander une plus grande exactitude étymologique. Mais ici c'est surtout une accusation de théologiens à théologiens. Dans l'ordre philosophique, nous maintenons le sens que nous lui avons assigné au commencement de cet article, c'est-à-dire que nous exprimons par là l'emploi de la raison dans toute question qui se rapporte à la philosophie et à ses parties diverses. H. B.

RAY ou **WRAY** (John), né à Blacknotley, dans le comté d'Essex, en 1628, mort à Kutley en 1705, est un naturaliste anglais qui a appliqué la science de la nature à la démonstration de l'existence de Dieu. Au reste, c'était aussi un théologien dans le sens propre du mot; il avait étudié la théologie à l'université de Cambridge, et remplissait les fonctions de prédicateur, lorsque à l'avénement de Charles II, n'ayant pas voulu accepter le formulaire de l'Église épiscopale, il quitta les fonctions ecclésiastiques pour se consacrer aux sciences naturelles. Les ouvrages par lesquels il mérite une place dans ce recueil ont pour titres : *Trois discours physico-théologiques* (*Three physico-theological discourses*), in-8, Londres, 1721 : — *la Sagesse de Dieu dans les œuvres de la création* (*the Wisdom of God in the works of creation*), in-8, ib., 1714 : ce dernier écrit a été traduit en français : *l'Existence et la sagesse de Dieu*, in-8, Utrecht, 1714. X.

RAYMOND, dit SEBON ou SEBOND, SEBONDE, SABONDE, SABUNDE, et même SEBEYDE, naquit à Barcelone vers la fin du XIVe siècle, professa, de 1430 à 1432, dans l'université de Toulouse, la théologie, la philosophie et la médecine, et mourut dans cette dernière ville en 1432. On suppose qu'il a laissé plusieurs ouvrages ; mais un seul a vu le jour et est connu des savants : c'est la *Théologie naturelle* (*Theologia naturalis, sive liber creaturarum*), écrite originairement en mauvais espagnol, puis traduite en français par Montaigne (in-12, Paris, 1569, 1581, 1611), et en latin, à différentes époques (in-f°, Deventer, 1487 ; Strasbourg, 1496 ; Nuremberg, 1502 ; Paris, 1509 ; Venise, 1581 ; Lyon, 1526, 1540, 1648). Les nombreuses éditions de ce livre nous attestent la vogue qu'il a obtenue jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Nous allons essayer de le faire connaître d'après la traduction de Montaigne, si goûtée des contemporains, qu'elle se trouvait dans toutes les mains, et surtout celles des femmes (*Essais*, liv. II, ch. XII). Nous commençons par la *Préface*, qui en est certainement la partie la plus originale et la plus remarquable. On y sent comme un souffle avant-coureur de la philosophie moderne ; et ce n'est pas sans raison que la censure l'a retranchée des deux dernières éditions, celles de 1581 et de 1648.

L'auteur, en se proposant pour but une démonstration complète de tous les dogmes, non seulement de la religion naturelle, mais de la foi catholique, ne craint pas de mettre la philosophie, ou la nature dont elle est l'interprète, au-dessus de l'Écriture sainte. « Dieu, dit il, nous a donné deux livres, celui de l'universel ordre des choses ou de la nature, et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier, et dès l'origine du monde : car chaque créature n'est que comme une lettre tirée par la main de Dieu ; de façon que, d'une grande multitude de créatures, comme d'un nombre de lettres, ce livre a esté composé, dans lequel l'homme se treuve et en est la lettre capitale.... Le second livre des sainctes Escritures a esté depuis donné à l'homme ; et ce, au défaut du premier, auquel, ainsi aveuglé comme il estoit, il ne voyoit rien. Si est ce que le premier est commun à tout le monde, et non pas le second. En outre, le livre de nature ne se peut ni falsifier, ni effacer, ni faussement interpréter. » Venant de Dieu l'un et l'autre, nécessairement ces deux livres s'accordent entre eux sur tous les points ; et il n'est pas, selon Raymond de Sebonde, un seul mystère de la religion qui ne puisse et ne doive être expliqué par la philosophie.

La philosophie, comme nous venons de le dire, est l'interprétation de la nature ; mais la nature se réfléchit dans l'homme, et ne peut être connue de lui qu'à la condition qu'il se connaisse lui-même. Ce sont les qualités et les attributs qu'il trouve en lui qui seuls peuvent lui donner une idée du reste de l'univers. Or, tous les êtres dont l'univers se compose peuvent se ranger en quatre classes : les uns ne possèdent que l'existence : les autres à l'existence joignent la vie ; les autres à la vie ajoutent la sensibilité ; enfin d'autres, avec les qualités précédentes, ont reçu en partage la raison et la liberté. De la hiérarchie naturelle que forment ces êtres, et de l'harmonie qui existe entre eux, de leurs limites, de leur insuffisance, on s'élève à l'idée d'une cause première, source de toute existence, de toute vie, de toute sensibilité, de toute liberté et de toute intelligence.

Dieu étant considéré comme un être libre, comme un être raisonnable et plein d'amour, le monde ne peut s'expliquer que par la création, c'est-à-dire par un acte de liberté. D'ailleurs, Dieu n'existe pas s'il n'est pas infini, s'il n'est pas parfait ; et l'être parfait se suffit à lui-même. Toute créature doit donc son existence à la bonté divine ; l'univers est une œuvre de son amour. Dieu l'a produit pour lui communiquer une partie de ses perfections et de sa béatitude.

Après avoir démontré l'existence de Dieu et le dogme de la création, Raymond de Sebonde entreprend d'expliquer, par les lumières naturelles de la raison, tous les mystères de la foi chrétienne, la trinité, l'incarnation, le péché originel, la grâce, la résurrection des morts, etc. Nous sommes d'autant moins tentés de le suivre sur ce terrain, qu'il n'a fait que résumer, en les défigurant quelquefois par des subtilités de son invention, les pensées de saint Thomas d'Aquin et de saint Augustin, les théories moitié théologiques et moitié philosophiques développées dans la *Somme* et dans la *Cité de Dieu*. Cependant nous devons signaler un argument qui lui appartient en propre et auquel les illustres docteurs dont il suit les traces n'ont jamais songé. C'est celui-ci : L'homme étant naturellement porté vers son bien, qui est le but même de son existence, et le bien de chaque être étant la plus grande satisfaction qu'il puisse concevoir, nous devons nécessairement attacher notre foi aux dogmes qui nous paraissent les plus avantageux. Ainsi, la supposition que Dieu existe, qu'il s'est uni à nous par l'incarnation, que les méchants seront punis et les bons récompensés, que les uns et les autres ressusciteront au jugement dernier ; cette supposition, disons-nous, offre plus d'avantage que les suppositions contraires ; donc nous devons croire à l'existence de Dieu, à l'incarnation du Verbe, à l'immortalité de l'âme, à

la résurrection des corps, etc. En général, de deux propositions philosophiques ou théologiques dont l'une nous promet plus que l'autre, c'est la première qui doit être préférée, quand même elle serait plus difficile à prouver. C'est à peu près l'argument de Pascal; ce sont les croyances mises à l'enchère.

De la métaphysique et de la théologie, Raymond de Sebonde arrive à la morale, qu'il fonde tout entière sur l'amour. Dieu nous a créés par un acte d'amour; c'est par le même sentiment que nous devons répondre à ses bienfaits. L'amour est donc le principe de tous nos devoirs envers lui; et de nos devoirs envers Dieu découlent ceux que nous avons à remplir envers notre prochain et envers nous-mêmes : car l'homme étant de tous les êtres celui qui approche le plus de la perfection divine et qui en contient en lui la plus fidèle image, nous devons reporter sur lui une partie de l'amour que nous inspire le Créateur. Quant aux autres créatures, nous devons les aimer en raison de leur ressemblance ou de leur affinité avec la nature humaine. L'amour, selon Raymond de Sebonde, est la seule chose qui nous appartienne véritablement, qui soit complétement à nous, et semble se confondre, pour lui, avec la liberté. Mais il y a le bon et le mauvais amour, le premier qui nous attache à Dieu, et le second à nous-mêmes. L'amour de Dieu nous convertit en Dieu, en confondant notre volonté avec la sienne. Par l'amour de lui-même ou l'amour de soi, l'homme est enfermé dans sa propre existence; il ne connaît, il n'adore que lui. Celui-ci engendre tous les vices, toutes les difformités, toutes les misères de l'âme humaine; celui-là, toutes les perfections et toutes les vertus.

Ce n'est pas seulement notre âme qui s'élève et se transforme par l'amour, mais aussi notre corps : car l'âme et le corps sont nécessaires l'un à l'autre; ils ont été créés l'un pour l'autre, et forment deux parties inséparables de notre être. Le corps régénéré par l'amour de Dieu, arrive à une immortalité spirituelle; corrompu par le péché ou le mauvais amour, il conserve une immortalité matérielle; il devient un fardeau et un instrument de souffrance. Ainsi s'expliquent, selon l'auteur de la *Théologie naturelle*, le mystère de la résurrection et l'éternité des peines. C'est par l'éternité des peines qu'il cherche ensuite à démontrer le dogme naturel de l'immortalité de l'âme. Celui qui a offensé Dieu, dit-il, ou l'être infini, mérite une peine infinie, c'est-à-dire éternelle. Or, les peines éternelles supposent nécessairement l'immortalité. »

Le livre, comme on le voit, n'est guère d'accord avec la préface. Après avoir annoncé que la Bible n'est qu'une seconde édition du livre de la nature et la révélation de la raison, l'auteur finit par sacrifier entièrement la seconde à la première, et par désavouer son principe même, en déclarant, malgré ses explications, que les dogmes essentiels du christianisme sont des mystères impénétrables (ch. CCXIII). Dans l'ordre politique, il sacrifie de la même manière le pouvoir temporel au pouvoir spirituel. « Que les princes terriens, dit-il (ch. CCCXIV), se donnent bien garde de contrevenir à la puissance spirituelle; qu'ils se donnent bien garde de lui désobéyr; qu'ils la respectent et la servent : car leur authorité n'a force ne vie qu'autant qu'elle est au service et en l'obéyssance de la puissance spirituelle. » C'est par pure tendresse de traducteur que Montaigne a pu dire, en parlant de cet ouvrage, qu'il ne pense pas qu'il soit possible de mieux faire.

Raymond de Sebonde a donné lui-même un abrégé de la *Théologie naturelle*, publié sous le titre suivant : *De natura hominis dialogus, sive Viola animæ*, in-4, Cologne, 1501; in-16, Lyon, 1568. Cet abrégé a été deux fois traduit en français : Arras, 1600, in-16; in-8, Paris, 1566. Un autre abrégé, intitulé *Oculus fidei*, a été publié par Amos Comenius, in-8, Amst., 1661.

RAYNAL (l'abbé Thomas-Guillaume-François), né à Saint-Geniez, dans le diocèse de Rodez, le 11 mars 1711; mort à Chaillot, près Paris, le 6 mai 1796.

L'histoire de la philosophie n'est pas seulement l'exposition des doctrines, elle est aussi l'histoire des philosophes. C'est sous ce point de vue surtout qu'il y a lieu de s'occuper ici de l'abbé Raynal. Sa vie est mieux faite que ses écrits pour éclairer les profondeurs de l'époque ardente où il vécut, et faire apprécier tout ce qu'il y avait de désordonné et de fiévreux dans cet enthousiasme qui, sur la fin du XVIIIe siècle, entraînait tout le monde vers la révolution. Le personnage est inséparable de ses écrits; seuls, ceux-ci seraient inexplicables. On ne devinerait jamais, à les lire aujourd'hui, le succès fabuleux qu'ils obtinrent.

L'abbé Raynal fit ses études chez les jésuites, et entra ensuite dans cette société, où bientôt il fut ordonné prêtre. Une certaine facilité de parole, jointe à une verve qui ne s'arrêtait pas facilement devant les exagérations, lui obtint d'abord à Pézénas des succès comme professeur et comme prédicateur. L'ambition s'éveilla alors avec toute sa puissance chez le jeune jésuite; et, en 1747, il se sépara de sa compagnie pour venir à Paris, où il se fit attacher, comme desservant, à la paroisse de Saint-Sulpice. Dans cette situation modeste, il n'avait pour vivre que le produit de ses messes. Ne voulant pas subir de privations, il pratiqua, dit-on, la simonie, disant les messes au rabais pour en avoir davantage, et se refusant à enterrer toute personne dont la famille ne lui remettait pas préalablement une certaine somme. En revanche, quoique alors ce fût défendu, il enterrait pour le même prix les protestants dans le cimetière des catholiques. Ces pratiques furent ébruitées, et amenèrent son expulsion de Saint-Sulpice. Mettant alors de côté tout vain ménagement, Raynal abandonna tout à fait le ministère ecclésiastique, et se décida à vivre de ses travaux littéraires et de ses entreprises industrielles. Il avait, au plus haut degré, le goût du trafic; il se lança donc dans des spéculations de librairie, s'associa à des opérations commerciales, sans reculer devant les bénéfices de la traite des nègres, et gagna ainsi beaucoup d'argent.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il publia les *Anecdotes littéraires*, les *Anecdotes historiques, militaires et politiques de l'Europe*, l'*Histoire du stathoudérat*, et d'autres ouvrages aujourd'hui parfaitement oubliés, et très-dignes de l'être.

Mais ces livres, tout médiocres qu'ils étaient, répandaient son nom, et, du moins par leur nombre, le faisaient connaître. Devenu un des rédacteurs du *Mercure*, il eut ses entrées chez les ministres et dans les salons dévoués à ce que l'on appelait le parti philosophique. Il était de toutes les réunions, chez d'Holbach, Helvétius et Mme Geoffrin, et s'y montrait un apôtre enflammé de toutes les idées qu'on y émettait. Il imitait même Helvétius, et, comme le célèbre fermier général, consultait et faisait intervenir directement ses amis dans la fabrication de ses livres.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il conçut

et exécuta le plus fameux de ses ouvrages, l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, qui parut en 1770, à Amsterdam, 4 vol. in-8. Ce livre, amas assez indigeste de données souvent inexactes, mêlées entre elles par des déclamations violentes, eut un succès inouï. Plus de vingt éditions en furent faites en France, et plus de cinquante contrefaçons à l'étranger. Dans les premiers volumes, il parle des Portugais et de leurs colonies en Orient; puis des Anglais et des Français, et, enfin, des Espagnols et des Hollandais. Il raconte ensuite les conquêtes des Européens dans l'Amérique, toutes les atrocités de la traite des nègres sur les côtes de la Guinée, et présente le tableau des colonies anglaises et françaises dans l'Amérique septentrionale. Puis, comme fatigué de cet ordre apparent, il termine l'ouvrage par des dissertations déclamatoires sur la religion, le gouvernement, la politique, la guerre, la marine, le commerce, l'agriculture, etc., et même la philosophie morale et les belles-lettres.

Rendons justice à qui de droit : si l'exécution de ce livre fut détestable, l'idée qui lui servait de base était excellente. C'était assurément une belle et grande pensée que celle de réunir dans un tableau méthodique et bien fait l'histoire de toutes les entreprises des Européens dans l'Inde et dans le nouveau monde. Il y avait là, surtout, la démonstration éclatante d'un fait trop peu apprécié alors en France, la puissance des relations commerciales. Ainsi, au premier aspect, sur le seul titre de l'ouvrage, l'*Histoire philosophique* frappe-t-elle l'esprit et produit-elle un certain effet. Il semble qu'un voile se déchire, et qu'un horizon nouveau se découvre. Les Anglais, plus habitués que les Français à comprendre l'importance du commerce dans le développement d'une nation, appréciaient à ce point de vue, et d'une manière particulière, le livre de Raynal.

Ajoutons que si Raynal déclame avec une violence qui rappelle les allures des tribunes de Rome et des démagogues d'Athènes, d'un autre côté ses invectives, souvent éloquentes, contre la traite des noirs et contre le monopole du commerce dans les deux Indes, servaient utilement les idées de la liberté individuelle et de la liberté commerciale. Ce n'était pas, à proprement parler, un économiste ; mais, par la nature même des questions qu'il soulevait, son livre contribuait à rappeler des idées qu'il est toujours utile d'agiter; et, en définitive, il y régnait comme un souffle de sympathie ardente pour les classes pauvres, pour les faibles, qui ne pouvait que réveiller dans les âmes les idées de la philanthropie et de la fraternité humaine.

Mais Raynal, dont l'esprit d'ailleurs manquait de mesure et de méthode, ne s'était astreint, en composant son livre, à aucune règle sérieuse. Bien plus, il avait accepté sans scrupule la collaboration de diverses personnes qu'il ne daigna même pas nommer, et dont il inséra des morceaux entiers, sans s'occuper de les coudre ensemble. C'est ainsi que pour les idées philosophiques il eut recours à Diderot, Pechméja et d'Holbach ; pour le commerce, à M. Paulze, fermier général, et aux comtes d'Aranda et de Souza, qui lui fournirent des mémoires sur les colonies d'Espagne et de Portugal. Grimm déclare catégoriquement que les plus beaux passages sont textuellement de Diderot, qui est ainsi l'auteur de près d'un tiers de l'ouvrage (voy. Grimm, t. VII, p. 460; t. VIII, p. 364, et t. X, p. 421). Quérard nomme aussi, parmi les collaborateurs les plus abondants de Raynal, un autre ex-jésuite, l'abbé Martin, l'auteur anonyme du discours prononcé par Robespierre le jour de la fête de l'Être suprême.

Ce n'est pas tout encore; le succès fabuleux de son livre enhardit Raynal lui-même, au point que, pour grossir les volumes, il inséra dans les éditions suivantes des pages entières d'ouvrages connus, sans en rien dire à personne. Aussi Voltaire l'appelait-il dédaigneusement « du réchauffé avec de la déclamation ».

Et cependant le livre continuait d'avoir un immense succès. En 1780, Raynal en publia une édition où il donna plus amplement encore carrière à son goût pour la déclamation (Genève, 10 vol. in-8). Il voulait frapper vivement l'attention publique par des traits plus hardis; cette fois, la censure l'atteignit. Le 19 décembre 1779, un arrêt du conseil défendit le livre ; l'édition de 1780 fut saisie et brûlée, le 26 mai 1781, par la main du bourreau, au pied du grand escalier.

Rien, selon les mœurs du moment, ne manquait donc plus à la gloire de Raynal. Il voyagea, et fut fort bien accueilli à l'étranger. A Genève, il essaya, mais sans succès, de jouer le rôle de conciliateur entre les deux partis qui divisaient la république ; mais, du moins, il fit élever à Lucerne un monument à la gloire des trois fondateurs de la liberté helvétique, sans oublier son buste à côté de leur image. A Lausanne, il fonda trois prix pour trois vieillards honnêtes et indigents.

A Berlin, Frédéric, qui n'avait pas lieu d'être personnellement satisfait de l'*Histoire philosophique*, l'accueillit froidement; mais à Londres il fut reçu avec honneur, et admis par la Société royale au nombre de ses membres.

Rappelé en France en 1787, il vit avec effroi les premiers symptômes de la révolution, et s'employa à la combattre avec la même ardeur qu'il avait déployée précédemment pour en propager les idées. En 1791, il adressa, et remit lui-même au président de l'Assemblée constituante, le 31 mai, une lettre qui fut lue en séance publique, et dans laquelle il blâmait absolument les doctrines et les actes de l'Assemblée.

Dès lors il se sépara entièrement du parti du mouvement; il n'émigra point, et fut épargné en 1793; il vécut retiré à Montlhéry. Dans une visite à un ami malade, à Chaillot, il succomba à un catarrhe dont il souffrait depuis assez longtemps, et mourut âgé de 83 ans, au moment où il venait d'être nommé membre de la classe d'histoire de l'Institut, récemment organisée par le Directoire.

Telle fut la vie agitée de cet écrivain, qui nous montre ainsi, par les vicissitudes de son existence personnelle, de quelles passions était alors tourmentée la société française. Personne, aujourd'hui, ne lit plus les ouvrages de Raynal; mais en voyant le succès incroyable qu'ils ont obtenu, on n'en aperçoit que mieux la violence des idées qui régnaient à la fin du XVIIIe siècle, et qui allaient bientôt tout ébranler pour tout renouveler.

R. F.

RÉALISME. A prendre ce mot dans son sens le plus étroit, il désigne simplement une doctrine particulière sur une question en apparence restreinte, et une école de philosophes scolastiques, en opposition avec le nominalisme qu'on a défini ailleurs. Les réalistes ou les réaux soutiennent que les notions universelles ne sont pas seulement des conceptions formées par l'entendement, mais de véritables réalités, et à cette question fameuse de Porphyre, « si les espèces et les genres subsistent par eux-mêmes, ou sont de pures pensées, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles

ou dans ces objets; » ils répondent avec plus ou moins de décision : « Les universaux sont des choses, ils sont de l'ordre intelligible, c'est-à-dire hors de la portée des sens, et quoique n'apparaissant à nous que dans les individus ils forment au-dessus d'eux, soit à part, soit dans l'intelligence divine, la région de la vérité où l'on trouve les types et les raisons d'être de toute chose créée. » Mais on se tromperait si on bornait le réalisme à cette seule affirmation, et si on l'enfermait dans les limites de la scolastique : au fond c'est un des deux grands partis entre lesquels la pensée philosophique se partage, et c'est un système ou plutôt une tendance qui se retrouve dans tous les temps et dans tous les lieux. Il a ses antécédents dans la philosophie grecque, et son plus grand docteur dans la personne de Platon; il continue ses traditions dans le monde moderne, où sous des noms divers il lutte partout contre l'esprit nominaliste. Sans doute, entre ces deux extrémités, il y a beaucoup de situations intermédiaires, et ces deux courants opposés se mêlent souvent; mais pour les distinguer, il faut les prendre au point où ils s'écartent le plus, et alors le nominalisme pur est l'empirisme, et le réalisme absolu l'idéalisme. Le problème posé à propos de l'espèce et du genre, n'est qu'une face d'un problème plus général, à savoir la nature et le nombre des êtres, et par suite l'autorité et la portée de la raison. Pour les uns le vrai monde est celui des choses visibles, des phénomènes et de leurs rapports, et la raison n'a pas d'autre aliment que les perceptions qu'elle élabore et transforme; pour les autres il y a derrière cette scène mouvante des principes et des causes invisibles qui l'animent et qui l'expliquent, et la raison a le privilége d'atteindre par delà les choses extérieures, les vrais principes de l'existence qui sont aussi les fondements de la science. Au dire des nominalistes eux-mêmes, tout philosophe qui professe qu'une idée dont il ne peut montrer l'objet avec le doigt, ni l'exposer aux regards, n'en a pas moins hors de l'esprit un objet, et correspond à un être, mérite d'être appelé réaliste. On voit à combien de noms illustres et à combien d'écoles différentes on peut attribuer ce titre, et quelle erreur on commettrait en se représentant la scolastique comme occupée à « une querelle de moines » et se consumant en efforts pour résoudre un problème que la philosophie moderne néglige ou résout en quelques mots.

Rien de plus modeste en apparence que la thèse primitive du réalisme scolastique; les genres et les espèces ne sont ni de simples mots ni de pures conceptions mentales, et quand même il n'y aurait aucune intelligence humaine, ils ne laisseraient pas de subsister; par exemple l'humanité n'est pas une simple collection d'individus, rapprochés par une opération de notre esprit, mais tout à fait divers et se suffisant à eux-mêmes : il y a là une véritable unité que nous constatons sans la faire, et qu'on ne peut supprimer sans s'interdire de définir l'homme, et de dire ce que sont Socrate et Platon. Il y a donc tout au moins à côté, ou plutôt au-dessus de la nature individuelle, une nature commune. Si le réalisme s'en tenait à cette première affirmation, il resterait inattaquable; mais ce point accordé, la logique le pousse en avant sur une pente dangereuse. De ces deux natures laquelle est la meilleure? Celle qui est l'objet de la science, de la définition, celle qui demeure alors que les individus et les faits s'évanouissent, celle qui se communique à tous sans s'épuiser, celle qui ne se voit pas, l'espèce, la loi, comme on voudra l'appeler, la nature universelle dont l'autre n'est qu'une forme fugitive. Celle-ci s'efface, s'amoindrit, finit par devenir un pur accident, difficile à expliquer, répugnant à la science, et presque contradictoire, comme les sensations au dire de Platon. L'invisible est donc partout, c'est l'être véritable, et on est porté à croire que toute conception de la raison a un objet actuel. Voilà déjà la distinction entre les êtres singulièrement compromise, puisque la différence est presque une illusion ou en tout cas un accident insignifiant; cette première vue de l'unité peut donner le vertige à la réflexion. Après l'unité des espèces apparaîtra celle des genres, qui eux-mêmes se combinent et se confondent; et la pensée ne s'arrêtera dans cette voie que quand elle aura trouvé l'unité suprême, où toute différence expire, et que les uns placeront dans la matière, et les autres dans l'esprit. Mais avant d'arriver à ce terme, on aura multiplié les généralisations et placé une entité à chaque degré. Dans l'ordre naturel, chaque phénomène s'expliquera par une qualité occulte, par une forme substantielle, le feu par l'ignéité, et le mouvement du pouls par une vertu pulsifique universelle; dans l'ordre logique, on généralisera jusqu'à l'idée de l'individu elle-même, puisque après tout l'individualité, tout en se disséminant, reste une chose commune, représentée par une seule pensée et par un même nom; dans l'ordre métaphysique on verra apparaître toute une légion d'abstractions réalisées, les idées et les types personnifiés, les anges, les génies, les intelligences, les formes séparées, tantôt subsistant à part, tantôt réunies en une hiérarchie imaginaire. Par une singulière destinée le réalisme semble condamné à deux excès contradictoires; il prodigue l'existence, et en gratifie les fictions de la pensée, il l'étend aussi loin que peut aller la faculté d'abstraire poussée jusqu'à la plus incroyable subtilité; et d'un autre côté il finit presque toujours par précipiter toute cette création chimérique dans l'unité de la substance absolue. C'est qu'il croit atteindre l'être par une généralisation à outrance; à chaque pas il a beau s'arrêter pour répéter la formule sacramentelle : *Oportet ponere hic aliquod agens* : en vertu d'une loi logique inflexible, les idées ainsi formées sont toujours contenues dans des idées plus générales, jusqu'à ce qu'on ait atteint le genre suprême où elles se confondent toutes avec leurs prétendus objets dans la conception immense et vide de l'être indéterminé. Cette évolution n'est pas fatale; tous les réalistes ne l'ont pas accomplie, et leur principe ne les y contraint pas. C'est une formule idéale, où tout est poussé à l'extrême; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle résume l'esprit général de ces écoles, en l'exagérant, et signale un danger, que souvent elles n'ont évité qu'en se contredisant.

On peut s'en convaincre en résumant dans une esquisse rapide les destinées du réalisme pendant le moyen âge. Mais il faut, pour ne pas fausser l'histoire, se rappeler que ce nom n'est pas celui d'une secte, ni même d'un système, qu'il s'applique à toute une famille très-nombreuse de philosophes où l'on trouverait sans peine des panthéistes, des naturalistes, des platoniciens, des sceptiques et de simples spiritualistes; qu'il a pu être attribué à des écoles aussi opposées que celles des averroïstes, des thomistes et des scotistes; et qu'enfin, malgré le sens fâcheux qu'on s'efforce d'y attacher aujourd'hui, il désigne non-seulement des erreurs célèbres, mais encore des doctrines sages dont l'influence a été salutaire. Tandis que le nomina-

lisme emploie des siècles à se compléter, et à trouver son exposition définitive, depuis Roscelin jusqu'à Guillaume d'Ockam, le réalisme apparaît soudain, armé de toutes pièces, au milieu du IXe siècle. Ce sont les écrits des derniers néo-platoniciens d'Alexandrie qui l'ont transporté en Occident; et il s'est trouvé en ces temps de misère un homme assez savant pour les comprendre, et assez hardi pour les imiter, non sans originalité. Avant même que le célèbre problème de Porphyre ait passionné les écoles, Jean Scot, répétant Plotin tout en croyant interpréter Platon, réduit à la différence numérique toute distinction entre les individus, qui ne sont plus que des accidents, et toutes les substances à une unité universelle, « essence qui contient toute créature, à laquelle participe tout être, et qui, en se divisant, descend à travers les genres et les espèces à cette espèce la plus particulière, que les Grecs appellent l'atome, c'est-à-dire l'individu. » Pour son coup d'essai le réalisme va de suite à ses derniers excès. Mais l'œuvre de Jean Scot est, par sa témérité même, hors de la tradition du moyen âge, et ce n'est plus ce réalisme intempérant qui s'introduit au XIe siècle dans les écoles sous l'autorité de saint Anselme. Tout en combattant la doctrine de Roscelin, le saint évêque soutient que l'espèce est un objet distinct de tous les individus, qui sont comme soutenus et portés par elle; que l'humanité est quelque chose en dehors de l'âme, et même la couleur une chose différente du corps coloré; il retrouve ou devine la tradition platonicienne. Dès lors le réalisme, par des raisons qu'il est facile de comprendre, devient l'arme de l'orthodoxie contre l'hérésie, et se trouve protégé par l'Église, qui plus tard s'effrayera de cette alliance. Odon de Cambrai s'en sert pour réduire l'individu à une abstraction, et expliquer par là l'hérédité de la faute originelle. Hildebert de Lavardin, pour déterminer les rapports de Dieu avec ses créatures, en supprimant à peu près toute l'activité de ces dernières : Guillaume de Champeaux le défend contre Abailard, avec un succès douteux, et lui donne plus de solidité en le présentant sous une forme péripatéticienne, quoique au fond ses opinions soient bien loin de celles d'Aristote, et présentent, suivant le jugement de Bayle, « un spinozisme non développé ». Que de précurseurs, à ce compte, il faudra reconnaître au grand panthéiste! Voilà le moment où le réalisme se vivifie au souffle des grandes doctrines qui lui arrivent d'Espagne et d'Orient. Déjà la *Source de Vie* d'Avicebron a suscité des erreurs que l'Église condamne et punit du bûcher, au commencement du XIIIe siècle. Et bientôt Avicène et Averroès gagnent à la même cause une foule de disciples qui ne l'abandonneront pas avant la renaissance. Le XIIIe siècle, qu'on se figure endormi dans la paix d'une orthodoxie uniforme, est agité par des débats passionnés et par les théories les plus hardies, qui discréditent le réalisme. Saint Bonaventure essaye de résister au courant en se réfugiant dans le mysticisme; Henri de Gand oppose Platon à Averroès, et enfin saint Thomas s'efforce de trouver entre les deux doctrines rivales un terrain solide où il puisse édifier une philosophie chrétienne. Par sa théorie des idées, des substances séparées, et du principe d'individuation, il reste fidèle à l'esprit réaliste, et l'Église ne l'admet au nombre des saints qu'après l'avoir solennellement justifié du reproche de nominalisme. Quelle différence entre ce réalisme discret et celui de Duns-Scot, qui pourtant a le sentiment profond de l'individualité humaine, mais qui se laisse aller à réaliser les abstractions que ses disciples surtout multiplient pendant deux siècles, en discréditant à la fois le réalisme et la scolastique.

Beaucoup de critiques estiment que la question si longtemps débattue entre le nominalisme et le réalisme peut être tranchée en quelques mots, et qu'elle a à jamais disparu de la science. Il y a là deux assertions très-contestables, même si on les restreint au problème des universaux, qui est la face apparente mais superficielle des deux opinions. On a dit à l'appui de la première, qu'il suffisait de distinguer deux sortes d'idées générales, les unes fournies par l'élaboration des données de l'expérience, et les autres saisies par l'intuition directe de la raison; les unes n'ayant aucune existence hors de l'esprit, les autres correspondant à la réalité véritable. Mais c'est substituer à un problème qu'on ne résout pas, une difficulté bien plus générale, qui n'a cessé de diviser les esprits. Pour la trancher, il ne faudrait rien moins qu'un système complet, et on ne peut que s'étonner de la confiance des philosophes qui y consacrent à peine quelques lignes. Il faudrait d'abord avoir prouvé que des idées formées d'éléments empruntés à la simple observation, comme par exemple celle de l'humanité, n'ont aucune réalité objective; il faudrait avoir examiné si, comme le prétend Malebranche, il est impossible de généraliser sans une vue plus ou moins précise de l'infini. Il resterait encore à se demander si les connaissances immédiates de la raison sont justement appelées universelles, et si cette faculté n'a pas au contraire pour fonction d'atteindre une force, parfaitement individuelle, qui est même, quoique infinie, le type et la raison de toute individualité. On voit pourquoi nous nous abstenons de faire la part du vrai et du bien entre ces deux grandes écoles. Il n'est pas moins inexact de dire que ces questions ont disparu. On les retrouve partout, sous leur forme la plus nouvelle ou la plus élevée, dans toutes les sciences. Elles dominent la méthode, sous les noms d'analyse et de synthèse, et se disputent les esprits des savants suivant qu'ils ont le sens des faits et des détails, ou celui de l'universel, et qu'ils sont propres aux patientes recherches, ou aux grandes théories. Les naturalistes ne les ont pas encore résolues, même pour les espèces naturelles, et l'on sait avec quelle passion le débat s'est ranimé dans ces derniers temps; les mathématiciens disputent pour savoir si l'on peut bannir de la mécanique l'idée de force, ou la réduire au moins à un simple mot, et les physiologistes soulèvent le même doute à propos de la vie. En face des rationalistes qui considèrent l'infini comme un être, d'autres écoles s'efforcent « d'exorciser le fantôme de l'absolu », et chez les rationalistes eux-mêmes, l'espace et le temps, le beau, le vrai, le bien, sont pour les uns de simples mots, et pour les autres des choses réelles. Il n'est pas à supposer que ces débats finissent, tant qu'il y aura des esprits attentifs à la face extérieure des choses, et d'autres plus vivement préoccupés d'en trouver la raison invisible. Ils ont même été transportés dans des discussions moins spéculatives que celles de la science pure, et il n'est pas difficile de discerner entre les publicistes et les écrivains politiques, des nominalistes et des réalistes.

Quant au sens que ce dernier terme a pris en esthétique, il est tout à fait opposé à celui qu'il avait reçu de la philosophie : les réalistes dans l'art s'attachent à reproduire, sans y rien changer, la nature individuelle de chaque chose, et ne se soucient pas de l'idée qui par essence est universelle.

On consultera les ouvrages indiqués à l'article NOMINALISME. [illegible]

RÉFLEXION (du latin *reflectere*, replier). On appelle ainsi l'acte par lequel notre esprit revient sur ses propres opérations, et se replie en quelque sorte sur lui-même pour considérer les perceptions, les idées, les jugements et en général les pensées qui y sont déjà. La nature de ce fait est très-bien exprimée par le mot allemand *nachdenken* (penser après), *ueberdenken* (penser par-dessus), c'est-à-dire penser une seconde fois. La vie intellectuelle de l'homme semble, en effet, revêtir successivement deux caractères distincts : un caractère *spontané* et un caractère *réfléchi*. Nous nous abandonnons d'abord sans défiance aux impressions que nous recevons des objets, aux idées confuses qui nous les représentent, et aux jugements naturels de notre raison, accompagnés d'une vague conscience de nous-mêmes : c'est le moment de la spontanéité. Nous cherchons ensuite à voir plus clair dans tout ce qui a pu atteindre nos facultés; nous commençons à nous rendre compte de nos sentiments, de nos actions, de nos pensées; nous essayons de les contrôler et de les comparer les unes aux autres : c'est le moment qui appartient à la réflexion. Ces deux époques ne sont pas moins faciles à reconnaître dans l'histoire générale de l'humanité que dans l'existence de chaque individu. La première se distingue par la poésie et par la foi; la seconde par la science et la philosophie.

La réflexion s'applique à la fois à la conscience, à la perception des sens, à la raison, à la mémoire; car toutes les idées qui dérivent de ces différentes sources sont d'abord vagues, confuses, flottantes, et ne s'élèvent à l'état de connaissances, de jugements arrêtés, d'affirmations décisives, de principes inébranlables, que lorsque, par le travail intérieur de la pensée, par le retour de l'esprit sur lui-même, nous sommes parvenus à les fixer, à nous en rendre maîtres, à les classer et à les distinguer les unes des autres. C'est ce qui nous explique comment, dans l'enfance de l'homme et de la société, il existe à peine une différence entre la réalité et l'imagination, entre le présent et le passé ou les rêves de l'avenir, entre notre propre personne et les objets qui nous entourent. C'est à cette confusion pleine de charmes, poésie des premiers âges, que la réflexion fait succéder la clarté et l'ordre sévère de la science. La réflexion s'étend donc à toutes nos idées; mais elle ne leur ouvre pas une source nouvelle, comme le prétend Locke; on n'en peut citer aucune qui soit véritablement fournie par elle, et dont les matériaux ne soient pas empruntés à nos autres facultés. Elle éclaire, elle distingue, elle dispose, elle prend possession, si l'on peut s'exprimer ainsi; elle ne crée pas.

En effet, la réflexion n'est pas autre chose que notre activité même ou notre liberté appliquée à nos idées, tournée vers nos perceptions et les informations de notre raison, au lieu de se traduire au dehors par des mouvements et des effets visibles. Elle est le même fait que l'attention; mais on entend communément par celle-ci une application de notre esprit à des choses présentes, actuellement soumises à notre conscience ou à nos sens; tandis que la réflexion se dit des choses absentes et des seules idées que ces choses ont laissées dans notre intelligence. L'attention peut s'exercer à l'aide des organes extérieurs; la réflexion, c'est le travail de l'esprit entièrement livré à lui-même. Au reste, la réflexion n'est pas un acte simple et invariable; elle se compose d'une suite d'opérations indispensables à la connaissance véritable ou à la science. Réfléchir, c'est analyser et composer, c'est observer, c'est abstraire et généraliser, c'est induire et déduire. Il n'y a pas d'effort de réflexion qui ne rentre dans l'une de ces opérations ou ne les comprenne toutes ensemble. La réunion de ces opérations, disposées dans un tel ordre que, se continuant l'une l'autre, elles aboutissent à un but commun, reçoit le nom de méthode. La méthode n'est donc pas autre chose que l'art de réfléchir, et la réflexion, que l'intervention de l'activité ou de la personnalité humaine dans le fait de la connaissance.

RÉGIS (Sylvain) a fait encore plus que Rohault pour la propagation de la philosophie de Descartes; il l'a, pour ainsi dire, prêchée, non-seulement à Paris, mais dans une grande partie de la France; il s'est appliqué à lui donner une forme plus systématique et à en combler les lacunes; il l'a défendue contre Huet et Spinoza. Mais il a exagéré les doctrines de Descartes en un sens empirique, comme d'autres l'exagéraient en un sens idéaliste.

Régis est né en 1632, dans le comté d'Agénois. Après avoir fait ses études à Cahors, chez les jésuites, il vint étudier la théologie à Paris. Mais bientôt il abandonna la théologie pour la philosophie de Descartes, à laquelle il se livra avec ardeur. Son maître fut Rohault, dont il suivit les conférences publiques. En 1665, Régis reçut de Rohault et de la société cartésienne de Paris la mission d'enseigner la philosophie nouvelle à Toulouse. Il s'en acquitta avec le plus grand succès, et charma la ville de Toulouse par son éloquence, par la force et la clarté de ses doctrines. On vit des savants, des ecclésiastiques, des magistrats, des dames accourir à ses conférences. Rien ne prouve mieux le succès de Régis que le fait rapporté par Fontenelle : « Messieurs de Toulouse, touchés des instructions et des lumières que M. Régis leur avait apportées, lui firent une pension sur leur hôtel de ville, événement presque incroyable dans nos mœurs, et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce. »

Les conférences de Toulouse étant terminées, il suit le marquis de Vardes dans son gouvernement d'Aigues-Mortes, se lie d'amitié avec lui, et lui enseigne la philosophie de Descartes. Puis il va à Montpellier, où il tient des conférences publiques avec le même succès qu'à Toulouse. Après avoir été comme l'apôtre du cartésianisme dans le midi de la France, il revint à Paris, où il continua les conférences de Rohault.

L'empressement à les suivre fut extraordinaire; on y venait longtemps à l'avance pour s'assurer d'une place. Mais, hélas! l'éclat de ces leçons leur devint bientôt funeste. L'archevêque de Paris en conçut des inquiétudes, et donna à Régis un ordre de les suspendre, déguisé sous forme de conseil et de prière : c'était le temps où la persécution cartésienne était dans toute sa force. Obligé de renoncer à l'enseignement de la philosophie de Descartes, Régis se consacra tout entier à l'achèvement d'un grand ouvrage où il se proposait d'en donner une exposition complète; mais l'impression en fut traversée pendant près de dix ans, et Régis ne put obtenir qu'avec les plus grandes difficultés la permission de l'imprimer. L'ouvrage ne parut qu'en 1690, sous le titre de *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vol. in-8. Dans les deux années suivantes, il fit paraître une réfutation de la censure de Huet et de quelques critiques de Duhamel. En 1704, il publia un dernier ouvrage, suivi d'une réfutation de Spinoza sur le texte si souvent traité par les philosophes cartésiens, de l'accord de la raison et de la foi. En 1699, il avait été admis à l'Académie des sciences. Déjà vieux et souffrant, il ne prit qu'une faible part à ses travaux. Il mourut en 1707, chez le duc de Rohan, qui lui avait donné un appartement dans son hôtel, indépen-

damment de la pension qu'il lui payait de la part de son beau-père, le marquis de Vardes, initié par Régis à la philosophie de Descartes.

Régis a la prétention de tout embrasser, de tout expliquer, sauf la religion, dans son cours entier de philosophie. Il le divise en quatre parties : la logique, la métaphysique, la physique et la morale. En physique, il suit fidèlement Descartes. Pour la logique, il la complète en suivant l'auteur de *l'Art de penser*. En morale, Régis a plus d'indépendance, car Descartes, ne s'en étant pas occupé, avait laissé le champ entièrement libre à ses disciples. La morale de Régis a une tendance évidemment empirique. Il est vrai qu'il lui donne pour fondement ces lois que Dieu a gravées dans l'âme de l'homme, et qui constituent la raison. Mais ces lois, suivant Régis, sont celles de l'amour-propre éclairé, qu'il pose comme l'unique fondement de la morale. En politique, il suit d'assez près les traces de Hobbes. Comme lui, il pense qu'aucun État ne peut subsister sans le pouvoir absolu d'un seul; il affranchit le souverain de tout contrôle, il remet en ses mains le glaive de la justice et de la guerre; il lui accorde même le droit de régler la religion et le culte. Régis montre en métaphysique la même tendance empirique qu'en morale. Tout ce qui présente quelque indécision dans les principes de Descartes, et surtout dans sa théorie des idées, il l'interprète au sens de l'empirisme. Cette tendance est encore plus manifeste dans son dernier ouvrage, *l'Usage de la raison et de la foi*, que dans le *Cours de philosophie*. Sans doute, il faut l'attribuer à une réaction contre l'idéalisme exagéré de Malebranche. Nous nous bornerons à signaler les principaux points par lesquels Régis se distingue ou s'écarte de la philosophie de Descartes. Selon Descartes, le corps se connaît avec une moindre évidence que l'âme, et la connaissance que nous en avons n'est fondée que sur une intervention particulière de la véracité divine. Selon Régis, nous connaissons l'âme et le corps avec la même évidence. De même que nous ne pouvons concevoir un mode spirituel sans concevoir en même temps l'existence de l'âme, de même nous ne pouvons concevoir un mode corporel sans concevoir l'existence du corps. Mais ce mode spirituel nous fait connaître aussi la nature de l'âme, car nous devons prendre pour la nature de l'âme ce sans quoi nous ne pouvons concevoir ce mode spirituel; or, il en est de même de l'existence du corps : elle nous conduit nécessairement à la connaissance de sa nature; car sa nature, c'est ce sans quoi nous ne pouvons apercevoir le monde corporel.

C'est surtout dans la théorie des idées que Régis s'écarte de la philosophie de Descartes. S'il ne nie pas les idées innées, il n'en conserve que le nom. Il supprime leur éternelle et immuable nature; il leur enlève tout rapport avec Dieu pour n'en faire que des produits de l'âme humaine. L'âme, dit-il, n'a point d'idées innées, si par là on entend des idées indépendantes du corps, car l'âme n'a point de telles idées. Toutes les idées de l'âme viennent de son union avec le corps, et, par conséquent, elles ne sont point créées avec l'âme. Mais l'homme a des idées innées en ce sens qu'il y a des idées produites avec lui et inséparables de lui, qu'il aperçoit continuellement. Telles sont les idées de Dieu, de l'âme et du corps : ces trois idées sont constamment en nous, elles sont essentielles à l'homme; il les possède, parce que c'est sa nature de les posséder. En conservant l'idée innée de Dieu ou de l'infini, Régis la dénature, car il en fait une simple modalité de l'âme. On peut objecter que l'idée de Dieu, modalité de l'âme, serait finie, et, par conséquent, ne pourrait représenter Dieu. Régis répond qu'il suffit qu'elle le représente comme l'être le plus parfait que nous pouvons concevoir. Ainsi entendue, Locke lui-même accepterait l'idée de l'infini. Il faut signaler sa doctrine sur l'idée de l'étendue. L'idée de l'étendue, selon Régis, est essentielle, non pas à l'esprit, mais à l'âme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps, parce qu'elle est une suite nécessaire de cette union. Tant que l'âme sera unie au corps, elle aura cette idée, à cause du mouvement du cerveau, qui sera excité par l'impression des corps particuliers sur les organes des sens. D'où il suit que Régis n'admet pas d'autre idée de l'étendue que celle qui vient du corps et des organes. Selon lui, le général n'est qu'une abstraction des choses particulières, et toutes les choses particulières nous sont données par les sens. Il soutient la maxime que les universaux n'ont d'existence que dans l'esprit, et que rien n'est dans l'entendement qui n'ait passé par les sens. Toutes nos idées dépendent des sens. L'idée de Dieu et l'idée du corps ne font pas exception : « Car, selon saint Paul, ce sont les choses sensibles qui font que l'âme rentre en elle-même pour y contempler l'idée de Dieu, c'est-à-dire pour se rendre plus attentive à cette idée. » Quant à l'idée du corps, elle est générale ou individuelle; si elle est générale, elle dépend médiatement de quelque mouvement des organes; si elle est individuelle, elle en dépend immédiatement.

Régis a été et devait être un adversaire de Malebranche; il n'a pas composé une réfutation spéciale de ses doctrines, mais souvent il l'attaque et le réfute, sans le nommer, dans son système général de métaphysique, et surtout dans son ouvrage sur l'accord de la raison et de la foi. En outre, il a publié des lettres à Malebranche sur divers points de physique et de métaphysique. Il combat la théorie de la vision en Dieu, en lui opposant sa propre doctrine; et il insiste sur ce point, que l'idée de Dieu n'est pas Dieu uni à notre âme, mais une simple modalité de l'âme. Ainsi sur la question de l'origine des idées, Régis tend à se rapprocher de Gassendi, et, en plus d'un point, il se rencontre avec quelques propositions de ce fameux placard de Pierre Leroy, renié par Descartes. D'ailleurs, comme Descartes, il n'admet aucune vérité immuable, les faisant toutes dépendre des décrets arbitraires de Dieu, comme de leur vraie et unique cause efficiente. Si 2 et 2 égalent 4, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Ces vérités ne sont éternelles que d'une éternité participée en tant qu'elles sont dans la volonté éternelle de Dieu.

Régis se montre fidèle à l'esprit de la philosophie de Descartes, en ce qui concerne la communication de l'âme et du corps. Il tend à faire Dieu unique cause efficiente, et, comme Cordemoy, quoique avec moins de précision, il lui attribue directement l'action réciproque de l'âme et du corps et la correspondance de leurs phénomènes. Il nie que les causes secondes puissent produire de véritables actions : « Je sais, dit-il, par expérience, que toutes les pensées de l'âme dépendent des mouvements du corps : donc les mouvements du corps produisent les pensées de l'âme; mais ils ne peuvent les produire en qualité de cause première, puisqu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'agir : ils le produisent donc en qualité de causes secondes ; or, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, qui est Dieu, et Dieu n'agit que par sa volonté. Donc les mouvements du corps n'agissent sur l'âme que par la volonté de Dieu, en tant qu'il a résolu de produire certaines pensées dans l'âme toutes les fois que les objet-

extérieurs produisent certains mouvements dans le corps.

Régis ne fait pas, comme de La Forge, une exception en faveur des mouvements et des actes volontaires. Il nie que la volonté soit une cause véritable, et rapporte à Dieu directement tous les actes que nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. Toutefois, s'il n'accorde pas à l'âme le pouvoir de produire le mouvement, il lui accorde le pouvoir de le diriger, et de concourir à l'action en déterminant le mouvement que Dieu produit en nous. Il ne nie donc pas d'une manière absolue l'efficacité des causes secondes, et c'est par là qu'il se distingue à la fois de Cordemoy et de Malebranche.

Quelques points méritent aussi d'être signalés dans la théodicée de Régis. Il n'identifie pas, comme Descartes, la conservation des êtres avec la création continuée. Entre l'une et l'autre, il établit et motive parfaitement cette différence : « La création n'est autre chose que l'action indivisible de Dieu, par laquelle il produit l'être absolu des substances, qui est telle que non-seulement on ne lui donne aucune succession, mais on ne la conçoit pas même comme un commencement indivisible d'une action successive. Quant à la conservation prise au vrai sens, elle n'est autre chose que l'action de Dieu, qui se termine, non pas à l'être de la substance considérée absolument, mais aux modes qui diversifient la substance par le mouvement. » Il n'hésite pas à rejeter, dans sa réfutation de Huet, la création *ex nihilo* : « Les cartésiens croient qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de dire que l'être a été créé du néant, car c'est proprement dire que le néant est l'origine de l'être, ce qui répugne plus que de dire que les ténèbres sont le principe et l'origine de la lumière. » Il interprète hardiment la doctrine de Descartes au sens de l'infini, et même de l'éternité du monde. Non-seulement la matière n'est pas tirée du néant, mais elle n'a pas commencé dans le temps ; d'où il ne résulte pas qu'elle soit éternelle, car cela seul est éternel qui existe en lui-même et par lui-même. Ce monde créé par Dieu est sans limites. Selon Régis, Descartes a pris et dû prendre le mot d'*indéfini* dans le sens que le monde n'a point de bornes, et, partant, qu'il est véritablement infini ; et quand il se sert du mot *indéfini*, c'est qu'il parle seulement de quelque partie de l'univers. Sur la question de la liberté de Dieu et de sa providence, qui était alors si vivement agitée, il semble chercher un milieu entre Malebranche et ses adversaires. Il ne nie pas la liberté d'indifférence en Dieu, mais il fait consister cette indifférence dans la propriété qu'a Dieu d'agir au dehors sans être ni déterminé, ni contraint par aucune cause extérieure. Cependant, s'il n'est déterminé à agir par aucune cause extérieure, il est très-déterminé à agir par lui-même et par sa propre volonté. L'indifférence de la liberté humaine est tout opposée à celle de Dieu, et incompatible avec sa perfection. L'indifférence de Dieu est extrinsèque, l'indifférence de l'homme est intrinsèque. Ainsi entendue, la liberté d'indifférence peut parfaitement se concilier avec les doctrines de Malebranche et de Leibniz.

Régis tente de se placer de la même manière entre les partisans des volontés générales et des volontés particulières. Il les repousse également les unes et les autres comme incompatibles avec la perfection infinie de Dieu. Les volontés générales qu'on lui attribue signifient qu'il ne veut les choses que par rapport au général, comme un roi qui n'a pas le loisir d'aviser aux détails : donc elles supposeraient en lui une certaine impuissance. Si, au contraire, par là on veut dire que les volontés divines sont de soi indéterminées, et que Dieu ne veut aucune chose sans y être déterminé par quelque occasion ou quelque agent particulier, on porte atteinte à la simplicité et à l'actualité divine. Il démontre ensuite beaucoup mieux que les volontés particulières sont indignes de lui, et il en conclut que la seule volonté qui convienne à Dieu, c'est une volonté simple, éternelle, immuable, laquelle embrasse indivisiblement et par un seul acte tout ce qui est et tout ce qui sera, les choses les plus diverses et les plus opposées, la pluie et le beau temps, la santé et la maladie, etc. Au fond, Régis n'exclut évidemment que les volontés particulières, pour leur substituer une volonté générale, simple et immuable, et il ne diffère que par les termes de la doctrine de Malebranche.

Ce que Dieu produit par cette volonté générale et immuable est ce qu'il y a de meilleur. Tout en demeurant bien au-dessous de l'optimisme de Malebranche et de Leibniz, Régis a cependant donné quelques développements à l'optimisme de Descartes. Un chapitre de sa *Métaphysique* est intitulé : Les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes qu'elles puissent être, suivant l'ordre général de la nature. A ne considérer que la puissance de Dieu et la nature de l'homme en elles-mêmes, il est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait qu'il n'est ; mais si l'on veut considérer l'homme non en lui-même et séparément du reste des créatures, mais comme un membre de l'univers et une partie qui est soumise aux lois générales du mouvement, on sera obligé de reconnaître que l'homme est aussi parfait qu'il a pu être. Le mal même qui est dans le monde contribue à la beauté et à la perfection de l'ensemble.

Régis soutient la thèse cartésienne de l'accord de la raison et de la foi. Jamais il ne faut sacrifier la raison à la foi ni la foi à la raison, parce que la raison et la foi ne peuvent avoir rien d'opposé, et que la contradiction qui paraît exister entre elles n'est qu'apparente. Mais cet essai de conciliation ne se recommande ni par la hardiesse de certains Hollandais ni par l'originalité et la profondeur de Malebranche ou de Leibniz.

Telles sont les doctrines qui donnent à Régis un caractère particulier au sein de l'école cartésienne, et qui le rapprochent d'Arnaud en le séparant profondément de Clauberg, de Geulinx et de Malebranche. Non content d'enseigner et d'exposer directement la philosophie de Descartes, il a combattu au nom du sens commun ses deux plus dangereux ennemis, Huet et Spinoza. C'est lui qui a relevé en France le gant jeté par Huet aux cartésiens dans un ouvrage intitulé *Réponse au livre qui a pour titre* CENSURA PHILOSOPHIÆ CARTESIANÆ. Il y traite assez rudement l'évêque d'Avranches, qui se plaignit de la vivacité de sa polémique, mais qui cependant ne voulut pas ou n'osa pas y répondre. Régis le suit pas à pas, et reproduit le texte entier de la censure, qu'il réfute article par article. Il défend et rétablit avec une grande force les principes de Descartes contre toutes les attaques et les fausses interprétations de Huet. Il insiste principalement sur le doute méthodique, le *Cogito, ergo sum*, le criterium de l'évidence. Il montre la confusion grossière faite par Huet entre l'idée de l'infini et celle de l'indéfini. Il relève avec éloquence les reproches de mauvaise foi adressés à Descartes. De toutes les réfuta-

tions de Huet, celle de Régis est la meilleure. Mais l'*Éthique* de Spinoza faisait encore plus pour le discrédit de la philosophie de Descartes que la *Censure* de Huet. Régis est un des nombreux cartésiens qui entreprirent de la réfuter ; mais il se borne à la critique des définitions, des axiomes et des propositions qui se rapportent à l'existence de Dieu, parce que c'est de là que dépend tout le reste du système. Il montre que Spinoza n'a pu légitimement conclure qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance, et que cette substance est Dieu. Il attaque la définition de la substance d'où Spinoza a tiré cette conséquence. Cependant il a le tort de vouloir toujours opposer à Spinoza que Dieu n'est pas une substance, mais un être supérieur à la substance, un être supersubstantiel, suivant son expression.

Voici la liste des ouvrages philosophiques de Régis : *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vol. in-4, Paris, 1690 ; — *Réponse au livre qui a pour titre* CENSURA PHILOSOPHIÆ CARTESIANÆ, in-12, Paris, 1691 ; — *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, in-12, Paris, 1692 ; — *l'Usage de la raison et de la foi, ou l'Accord de la raison et de la foi*, in-4, Paris, 1704. — On pourra consulter l'*Éloge de Régis*, par Fontenelle, et l'*Histoire de la philosophie du dix-septième siècle*, par M. Damiron, t. II, p. 61 et suiv. F. B.

REID (Thomas) est le véritable chef et le plus illustre représentant de l'école écossaise. Il naquit le 26 avril 1710, à Strachan, dans le Kincardineshire, en Écosse. Sa famille, une des plus respectables et des plus anciennes du comté, avait fourni de nombreux ministres à l'Église presbytérienne. Son père fut lui-même, pendant cinquante années, ministre de la paroisse de Strachan. Par sa mère, il appartenait à la famille des Grégory, dont plusieurs membres se sont acquis un juste renom dans les sciences astronomiques, mathématiques et médicales. Le jeune Reid entra d'abord à l'école paroissiale de Kincardine, et s'y fit remarquer, moins par des facultés éminentes que par sa modestie et son application au travail. Son maître prédit qu'il deviendrait « un homme d'un jugement sain et solide ». Au sortir de cette école, il alla faire ses études à l'université d'Aberdeen, au collége Maréchal (Mareschal college), où il eut pour professeur de philosophie George Turnbull, dont l'enseignement dut exercer sur son esprit une véritable influence. George Turnbull, en effet, auteur d'un ouvrage intitulé *Principes de philosophie morale, ou Recherches sur le bon et sage gouvernement du monde moral*, 2 vol. in-8, Londres, 1740 (angl.), était de l'école de Shaftesbury et d'Hutcheson, et ne se proposait rien moins que d'appliquer à l'étude de la philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Newton. Or, Reid suivit pendant trois années consécutives les leçons de cet excellent maître, et y puisa, sans doute, le germe de quelques-unes des idées qu'il devait développer plus tard. Grâce à la place de bibliothécaire, qu'il obtint fort jeune encore, Reid put prolonger son séjour à Aberdeen. Il en profita pour se livrer avec ardeur à l'étude des sciences exactes, de concert avec un de ses amis, J. Stewart, qui fut professeur de mathématiques, et à qui l'on doit un commentaire sur la quadrature des courbes de Newton. En 1736, il fit un voyage en Angleterre, visita Cambridge, Oxford, Londres ; et à son retour, en 1737, il fut nommé pasteur à New-Machar, petite paroisse du comté d'Aberdeen. Marié la même année, il resta pendant quinze ans à New-Machar, de 1737 à 1752, menant la vie la plus modeste et la mieux remplie, entre les affections et les devoirs de la famille, et les soins de son pieux ministère. Il n'en poursuivait pas moins le cours de ses travaux, lorsque la publication du *Traité de la nature humaine*, de Hume, en 1739, décida de sa vocation philosophique. Cet audacieux scepticisme, enté sur l'idéalisme de Berkeley, qui lui-même n'était que la conséquence de certains principes de la philosophie de Locke, devint dès lors la continuelle préoccupation de Reid, dans sa solitude ; et nous verrons bientôt comment il entreprit de le combattre et de le ruiner, en substituant à la théorie des idées représentatives, admise jusque-là sans contestation dans l'école, une théorie nouvelle de la perception extérieure, qui attribue à l'esprit le pouvoir de connaître directement les choses. En 1752, Reid fut appelé par ses amis à la chaire de philosophie de l'un des deux colléges de l'université d'Aberdeen, qu'il occupa pendant onze ans, de 1752 à 1763. Le cours de philosophie comprenait alors, outre la philosophie proprement dite, l'enseignement des mathématiques et de la physique. Reid se fit remarquer, comme toujours, par le zèle et le dévouement qu'il apporta dans l'exercice de ses nouvelles fonctions. Sa doctrine philosophique, de plus en plus nette et précise, commençait à se répandre au sein de l'Université ; et la plupart de ses collègues s'y étaient ralliés déjà, quand parut, à la fin de 1763, l'ouvrage original qui la résume, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*. N'oublions pas de dire, en passant, que Hume, à qui le docteur Blair avait communiqué l'ouvrage en manuscrit, voulut écrire lui-même à l'auteur pour le féliciter, et qu'il le fit dans les termes les plus honorables pour le caractère de l'un et de l'autre. La renommée de Reid s'étendit rapidement, et, en 1764, l'université de Glascow l'appela à remplir la chaire de philosophie morale, laissée vacante par la retraite d'Adam Smith ; il y professa jusqu'en 1786. En 1785, parurent ses *Essais sur les facultés intellectuelles*, et, en 1788, ses *Essais sur les facultés actives*. Il mourut le 7 octobre 1795, à l'âge de 86 ans ; il avait successivement perdu sa femme et tous ses enfants, à l'exception d'une fille qui le soigna dans sa vieillesse. L[illegible] mort, il avait conservé assez de force d'esprit pour écrire un dernier traité, *Recherches physiologiques sur le mouvement musculaire*. Reid était d'une taille un peu au-dessous de la moyenne, mais il avait une constitution athlétique. Son visage, fortement caractérisé, exprimait le recueillement et la puissance de l'attention ; il s'éclaircissait à la vue d'un ami, et ne laissait plus paraître que la bienveillance, dit son biographe. Les traits les plus saillants de son caractère étaient une droiture inflexible et un empire absolu sur lui-même. Toute sa vie, du reste, fut celle d'un sage, consacrée à la recherche de la vérité et à la pratique du bien. Quant à ses mérites comme professeur, Dugald Stewart, qui suivit ses leçons pendant l'hiver de 1772, nous en a laissé l'appréciation suivante : « Le mérite de Reid, comme professeur, tenait principalement à ce fonds inépuisable de vues originales et instructives qu'on trouve dans ses écrits, et à son zèle infatigable pour inculquer les principes qu'il croyait essentiels au bonheur de l'humanité. Son élocution et son mode d'enseignement n'avaient rien de particulièrement remarquable, il se livrait rarement, pour ne pas dire jamais, à la chaleur de l'improvisation, et

sa manière de lire n'était pas faite pour augmenter l'effet de ce qu'il avait confié au papier. Toutefois, tels étaient la clarté et la simplicité de son style, la gravité et l'autorité de son caractère, et l'intérêt que ses jeunes élèves portaient généralement aux doctrines qu'il enseignait, que les nombreux auditeurs auxquels ses leçons furent adressées l'écoutèrent toujours avec le plus grand silence et la plus respectueuse attention. »

Les ouvrages composés par Reid sont : *Recherches sur l'esprit humain, d'après les principes du sens commun*, in-8, Londres, 1763 (angl.) ; — *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, in-4, Édimbourg, 1785 (angl.) ; — *Essais sur les facultés actives de l'homme*, in-4, ib., 1788 (angl.) ; — *Analyse de la logique d'Aristote* (angl.), publié comme appendice au troisième volume des *Sketches*, de lord Kames ; — *Essai sur la quantité*, publié dans les *Transactions philosophiques* de 1748 (angl.).

La philosophie de Reid, telle qu'elle est exposée dans son principal ouvrage, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, est une protestation et une polémique contre le scepticisme de Hume. On sait comment ce scepticisme lui-même procédait de l'idéalisme de Berkeley, lequel, à son tour, n'était que la conséquence de certains principes de la philosophie de Locke. En admettant que nous ne connaissons les objets extérieurs que par les idées que nous en avons, et que l'exactitude de celles-ci dépend de leur conformité avec ceux-là, Locke avait ressuscité l'antique hypothèse des idées représentatives. Rien de plus simple en apparence : les choses du dehors sont les originaux dont nos idées sont les copies, et la conformité des unes avec les autres est en raison de la ressemblance d'un portrait avec son modèle. C'est ainsi que Locke avait maintenu, en l'expliquant, la distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière, empruntée à Descartes. Si la connaissance que nous avons des qualités secondes, telles que la saveur, le son, l'odeur, est incomplète ou défectueuse, cela tient à ce que les idées ne nous les représentent que très-imparfaitement. Qu'est-ce, en effet, que l'image d'une saveur ou d'un son? Nous sommes bien avertis, si l'on veut, par la sensation éprouvée, qu'il y a quelque chose hors de nous qui la provoque; mais ce quelque chose, nous en ignorons la nature. Il n'en est pas de même des qualités premières : l'idée de l'étendue, par exemple, est adéquate à son objet, et le reproduit avec une admirable clarté. La théorie de Locke, si conforme d'ailleurs aux préjugés du vulgaire et aux habitudes de la langue, avait donc été généralement admise, lorsque Berkeley lui fit rendre des conséquences inattendues, et la tourna contre l'existence du monde extérieur. A quel titre, en effet, maintient-on l'autorité des qualités premières? A ce titre seul, qu'elles sont la représentation exacte de la forme et de l'étendue des corps. Mais cette prétention est-elle fondée? Si l'idée des qualités secondes ne représente rien qui, dans la nature des choses, offre avec elles la moindre analogie ; si l'idée de la saveur n'est pas sapide, ni celle du son, sonore, en quoi l'idée de la résistance, de la solidité, de l'étendue, qui en paraît à Locke une si fidèle image, ressemble-t-elle à quoi que ce soit de résistant, de solide et d'étendu situé hors de nous? Donc celles-ci, non plus que celles-là, n'ayant aucune des propriétés qu'on suppose appartenir aux corps, il est impossible d'en rien conclure relativement à l'existence de ces derniers. Tel est le résultat auquel aboutit la théorie des idées représentatives, et Berkeley, mettant à bon droit sur la même ligne les qualités premières et les qualités secondes, montra que rien dans la nature des idées que nous en avons n'implique la croyance à l'extériorité. Il alla plus loin, et nia résolûment la matière, cause inconnue de nos sensations, pour ne laisser subsister que les esprits et Dieu, l'esprit qui perçoit les idées, et Dieu qui nous les donne. Cet idéalisme de Berkeley était une conséquence rigoureuse de la théorie de Locke, et Reid l'avait d'abord adopté, comme il nous l'apprend lui-même : « Si j'ose parler de mes propres sentiments, dit-il, il fut un temps où je croyais si bien à la doctrine des idées, que j'embrassai, pour être conséquent, tout le système de Berkeley. Mais de nouvelles conséquences, tout aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à adopter que la non-existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit, je m'avisai de demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre que les idées sont les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante ans que cette pensée m'est venue, j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi, mais je n'ai rien trouvé que l'autorité des philosophes. » (*Essais sur les facultés intellectuelles*, trad. de Jouffroy, t. III, p. 190.) Ce fut donc, de son propre aveu, le scepticisme de Hume qui lui ouvrit les yeux sur les vices cachés de la doctrine de l'école. Hume, en effet, s'emparant de l'argumentation de Berkeley contre le monde extérieur, s'en était servi à son tour pour battre en brèche la croyance à l'existence des esprits et de Dieu. Est-on en droit de nier, avec Locke, la réalité des qualités secondes, et, avec Berkeley, celle des qualités premières, parce que les idées que nous avons des unes et des autres ne ressemblent en rien aux objets matériels? nie-t-on, enfin, l'existence de ces objets, parce que nous ne les connaissons pas directement, mais seulement par l'intermédiaire des idées? il faudra nier, au même titre, les esprits et Dieu, qui ne nous sont pas en eux-mêmes plus accessibles que les corps : la conséquence est inévitable. S'il n'y a pas de ressemblance entre l'idée de corps et le corps proprement dit, à plus forte raison n'y en a-t-il pas et ne peut-il y en avoir entre l'esprit et l'idée. Quelle représentation possible d'un être spirituel? Donc, ni Dieu, l'auteur prétendu des esprits, ni l'esprit, cause ou substance prétendue des idées, n'existent plus que les corps. L'argument qui porte contre la réalité de ceux-ci, porte également contre la réalité de ceux là. Ainsi, tout s'évanouit au sein de ce scepticisme universel, nos plus chères croyances et les plus simples données du sens commun. Rien ne reste que les idées, c'est-à-dire de purs phénomènes, de vains fantômes, un néant. De telles conséquences étaient la condamnation de la doctrine qui les avait engendrées. Reid le vit bien, et il en démêla l'artifice avec une sagacité supérieure. Quelle hypothèse invoque-t-on au point de départ? La prétendue nécessité de l'idée, comme intermédiaire entre nous et les choses. Or, cette hypothèse, qui paraît si simple au premier abord, n'explique rien, après tout. Voilà l'idée devenue un être distinct, et elle est ou une substance matérielle, ou une substance spirituelle, ou l'une et l'autre à la fois. En fait-on un être matériel? Du moment qu'il y a communication entre elle et l'esprit, on peut admettre aussi bien que l'esprit communique directement avec les corps. En fait-on un être spirituel? Même réponse. Suppose-t-on qu'elle participe à la fois des deux natures? C'est se payer de mots que de répondre qu'elle communique par son être matériel avec le corps, car c'est le problème qu'il s'agit précisément de résoudre. Il y a donc

une autre solution à chercher, et Reid la trouva par une analyse approfondie de la perception extérieure et des circonstances qui l'accompagnent. Nous ne concluons pas de la ressemblance d'une idée avec son objet à la connaissance réelle de cet objet, car la ressemblance est chimérique ; et pour la constater, d'ailleurs, il nous faudrait préalablement connaître l'objet lui-même, ce qui, dans la théorie des idées représentatives, implique un perpétuel cercle vicieux. Mais, outre le fait de sentir, à la suite d'une impression produite sur l'un de nos organes, a lieu le fait de percevoir, non moins certain que le premier, fait en vertu duquel nous jugeons que l'objet de la sensation éprouvée existe réellement. Ainsi, nous croyons à l'existence des objets du dehors aussi invinciblement qu'à la nôtre, sans avoir besoin d'autre preuve que l'attestation même des facultés qui nous la donnent. La perception est, comme la conscience, un fait primitif, *sui generis*, absolument incontestable, et contre lequel ne saurait prévaloir aucune hypothèse ; il est enfin, dans l'ordre des vérités empiriques, ce que sont, dans l'ordre des vérités démonstratives, les axiomes ou premiers principes indémontrables, dont la science accepte sans les discuter l'autorité souveraine et l'infaillible certitude.

La théorie des idées représentatives ainsi ruinée par sa base, c'en était fait de l'idéalisme de Berkeley et du scepticisme de Hume. Reid retrouvait et légitimait avec la même simplicité la croyance à l'existence des objets extérieurs, et la croyance à l'existence des esprits et de Dieu. En vain Hume avait-il prétendu nier la réalité des notions de substance et de cause en les réduisant soit à une collection de qualités, soit à une succession de phénomènes. Nous n'avons pas seulement l'idée d'actes successifs, de modifications diverses, mais nous les attribuons et nous ne pouvons nous empêcher de les attribuer à nous-mêmes, c'est-à-dire à un sujet identique et un. Tous les sophismes viennent échouer contre ce sentiment profond de notre personnalité, le plus essentiel et le plus intime caractère de l'homme. Je veux et j'agis : n'y a-t-il qu'un rapport de succession entre la détermination que je prends et l'acte qui en résulte ? L'une précède et l'autre suit, sans aucun doute ; mais une relation plus étroite les unit encore. L'acte effectué dérive immédiatement, directement de l'acte voulu, ou plutôt c'est le même acte qui provient de mon initiative, et que je parfais en l'accomplissant. Ici, la succession n'est qu'une condition extérieure de l'acte ; ma volonté seule en est la condition réelle, absolue. Maintenant, s'il ne nous est pas donné de savoir quelle est, dans son essence, la réalité de cet être qui s'appelle le *moi*, du moins la croyance au *moi* lui-même est-elle invincible, irrécusable.

Une autre théorie, qui tient de près à la précédente, avait été également consacrée par l'autorité de Locke, à savoir, la théorie du jugement comparatif. Locke admet dans l'esprit deux opérations : la première, par laquelle il acquiert des idées ; la seconde, par laquelle il constate leurs rapports et prononce qu'il y a convenance ou disconvenance entre elles. Ainsi, la connaissance résulte du jugement, et le jugement de la comparaison des termes fournis par la simple appréhension. C'est toujours, on le voit, le même procédé d'analyse artificielle qui néglige le fond pour s'en tenir exclusivement à la forme. Le jugement exprimé dans la proposition grammaticale se prête bien à la décomposition qu'on lui fait subir ; il comporte un certain nombre d'éléments déterminés, le sujet et l'attribut, que le verbe réunit ou sépare, affirme ou nie l'un de l'autre ; et, dans ce sens, il est vrai que la série des opérations intellectuelles a pour principe générateur les termes simples, qui donnent lieu aux propositions, et celles-ci aux formes les plus compliquées du langage. Mais cette génération selon la logique et l'analyse verbale n'est pas la génération selon les faits. Reid se chargea de le montrer. Non, l'esprit ne débute point par des notions abstraites, comme le veut Locke, pour déterminer ensuite la réalité des êtres auxquels on suppose que ces notions correspondent ; car s'il n'atteint pas immédiatement cette réalité, comment pourrait-il l'atteindre ? Il y a là manifestement un cercle vicieux. Loin que les jugements soient le résultat de la comparaison des idées, et celles-ci la matière première sur laquelle opère l'entendement, ce sont les idées qui sont le résultat de l'analyse de nos jugements naturels et primitifs. Avant d'avoir l'idée abstraite d'existence ou de pensée, l'homme s'est connu comme être pensant. Il en est, à cet égard, des opérations de l'esprit, dit Reid, comme des corps, qui sont composés d'éléments simples. La nature ne nous donne pas les éléments simples séparés et, pour ainsi dire, abstraits les uns des autres ; mais, au contraire, mêlés et combinés sous la forme des corps concrets, et c'est sous cette forme que l'analyse chimique cherche à les atteindre. Ainsi les idées sont enveloppées dans les jugements. L'esprit s'y applique et les en dégage au moyen de l'abstraction ; mais ce travail analytique ultérieur suppose évidemment des notions concrètes préalablement fournies par la perception, soit interne, soit externe. Ce n'est pas en vertu d'un raisonnement ni à la suite d'une comparaison que l'esprit juge, affirme ou nie, mais directement en vertu des lois de sa nature, et sous le coup de l'évidence des choses.

Cette réfutation de la théorie du jugement comparatif était le complément de la réfutation de la théorie des idées représentatives. Reid avait fait justice de l'une et de l'autre par une critique aussi solide qu'ingénieuse ; il lui restait encore à ruiner sur un dernier point le dogmatisme de Locke. Suivant Locke et son école, l'esprit est une table rase. Il n'y a que deux sources de nos idées : la sensation et la réflexion ; ou plutôt il n'y en a qu'une seule, puisque le rôle de la réflexion se borne à opérer sur les données de la sensation. Or, la sensation exclut, avec les idées de substance, de cause et d'infini, toutes vérités nécessaires. Substance et cause ne sont que des mots, car ils ne représentent, dans l'hypothèse, aucune réalité perceptible ; et Hume, acceptant ce point de départ, avait eu raison de nier qu'il fût permis de transformer un simple rapport de concomitance ou de succession, dût-il, aux yeux de l'observateur, se reproduire toujours le même, en un rapport invariable et absolu. Ce fut donc la tâche de Reid de faire voir que tout jugement implique, outre l'élément *a posteriori* résultat de l'expérience, un élément *a priori* que l'expérience ne donne pas et qu'elle ne saurait expliquer. Locke s'était mépris pour avoir voulu déterminer de prime abord l'origine même de nos idées ; il en avait altéré ou méconnu la vraie nature dans l'intérêt d'une explication systématique. Reid, invariablement fidèle à la méthode expérimentale, si souvent invoquée et toujours si négligée depuis Bacon, se renferme dans l'étude des faits, et à côté des principes contingents empiriques, issus de l'observation et de la comparaison des faits particuliers, il distingua des principes marqués d'un caractère tout différent. Les uns sont généraux ; les autres, universels. Tandis que l'autorité des premiers croît en raison directe

du nombre des observations et des expériences sur lesquelles ils reposent, l'autorité des seconds ne souffre ni augmentation, ni diminution : elle est aussi entière le premier jour que le dernier. Or, ces principes que la réflexion découvre à la racine de tous nos jugements, et qu'atteste le sens commun, d'où proviennent-ils? De la sensation, de l'expérience? Non, car ils lui sont virtuellement antérieurs; ils la règlent et la dominent. De la réflexion? Mais la réflexion, n'opérant que sur des données empiriques, est impuissante à les atteindre. Ce n'est pas, d'ailleurs, à la suite de longues recherches, ni par de laborieux procédés que l'entendement les saisit. Sans doute, l'analyse peut les dégager et les exprimer par des formules plus ou moins rigoureuses; mais formulées ou non, l'intelligence les applique avec une certitude égale. A la place de la logique artificielle de l'école qui partait de l'idée de l'objet pour aboutir à l'objet lui-même, de la comparaison des idées pour aboutir au jugement, et du jugement pour arriver à la découverte de vérités nécessairement incompatibles avec le point de départ et le procédé qui les donne, Reid, on le voit, restituait la logique naturelle de l'esprit humain, pris, en quelque sorte, sur le fait, dans le développement de ses opérations spontanées. Ainsi, l'homme dit naturellement la vérité, quand ni la passion ni l'intérêt ne lui ont encore appris le mensonge; naturellement, il ajoute foi à la parole de ses semblables; naturellement encore, il se confie à la stabilité des lois de la nature. Que deviendrait-il autrement, s'il lui fallait attendre les leçons de l'expérience et les enseignements de la raison pour se conduire pendant les premières années, sinon pendant tout le cours de la vie? Principe de véracité, principe de crédulité, principe de causes finales, voilà quelques-unes des croyances primitives que Reid oppose à la théorie de la table rase, et que l'école écossaise, à sa suite, a désignées sous les noms de lois fondamentales de l'intelligence, vérités du sens commun, principes de la croyance humaine. C'est toujours à l'aide de la même méthode que Reid traite ensuite la question du langage, et qu'il reconnaît dans l'esprit humain une double faculté interprétative et expressive : celle-ci nous permet de traduire nos pensées au dehors, celle-là de comprendre les signes naturels dont se servent nos semblables. En un mot, à l'origine de chacune de nos connaissances, il retrouve et signale, avec le sens commun, l'intervention décisive de quelque principe, croyance ou faculté qui, loin de provenir de la sensation, la précède virtuellement, et, dans la réalité, l'explique et la constitue.

Telle est, dans tous ses points essentiels, la doctrine du principal ouvrage de Reid, *Recherches sur l'entendement humain*. Nous ferons connaître plus sommairement le contenu des deux autres, à savoir, les *Essais sur les facultés intellectuelles* et les *Essais sur les facultés actives*. Dans les *Essais sur les facultés intellectuelles*, Reid reprend et développe les thèses précédemment exposées sur le rôle et les caractères de la simple appréhension, du jugement et du raisonnement. Il y fait la critique de la théorie de Locke sur les questions de la perception extérieure et de la mémoire, et s'attache surtout, ce qui constitue la partie la plus originale de son livre, à la distinction des vérités contingentes et des vérités nécessaires. On a déjà vu plus haut avec quel soin Reid avait déterminé l'existence et les fonctions de certaines croyances naturelles en dehors desquelles l'esprit ne saurait rien concevoir; ici, nous en trouvons le catalogue détaillé. Voici d'abord la liste des vérités contingentes : 1° Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou par le sens intime existe réellement; 2° les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi; 3° les choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement arrivées; 4° nous sommes certains de notre identité personnelle et de la continuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre; 5° les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons; 6° nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actes et sur les déterminations de notre volonté; 7° les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur ne sont pas illusoires; 8° nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous; 9° certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit; 10° nous avons naturellement quelque égard au témoignage humain en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion; 11° beaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande; 12° dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables.

Quant aux vérités ou principes nécessaires, Reid a essayé de les classer d'après les sciences auxquelles ils se rapportent, et il les distingue : 1° en principes grammaticaux; 2° logiques; 3° mathématiques; 4° esthétiques; 5° moraux; 6° métaphysiques. Il se contente, pour la plupart, de quelques indications sommaires. Trois seulement, à cause du rôle important qu'ils jouent dans l'acquisition des connaissances humaines, sont l'objet d'un examen approfondi : le principe de substance, le principe de causalité et le principe des causes finales. Toujours préoccupé du scepticisme de Hume, Reid insiste avec force sur les deux premiers, et remet en honneur le troisième, qu'avaient semblé proscrire Bacon et Descartes. Cette double liste des vérités contingentes et des vérités nécessaires n'est ni toujours justifiée, ni suffisamment rigoureuse. Il serait facile d'y signaler ou des répétitions ou des lacunes; mais le travail de Reid n'en est pas moins remarquable; et s'il n'a pas résolu le problème, il a mis, du moins, sur la voie pour le résoudre, en faisant la part des éléments *a priori* de toute connaissance possédée par l'esprit humain.

Dans les *Essais sur les facultés actives*, Reid combat encore la théorie de la sensation, qui ruine, avec la liberté, le fondement même de toute morale. Prouver que l'homme est libre, qu'il est tenu de conformer ses actes à une loi du juste et du bien, et que la sanction de cette loi suprême a son complément dans une autre vie, tel est le but qu'il se propose. On sait quels nombreux systèmes de philosophie morale avaient vu le jour en Angleterre et en Écosse au XVIIIe siècle; il suffit de citer les noms de Shaftesbury, de Butler, d'Hutcheson, de Smith. Révoltés des conséquences sauvages de la doctrine de Hobbes, presque tous les philosophes écossais avaient cherché dans la nature de l'homme un principe désintéressé d'action, et ils avaient cru le trouver soit dans les perceptions particulières d'un sens qui serait affecté par la bonté ou la méchanceté des actes, comme les sens physiques le sont par les propriétés des corps, soit dans les sentiments de bienveillance naturels au cœur humain, soit dans les irrésistibles entraînements de la sympathie. L'œuvre était méritoire, sans

doute; mais ils s'étaient mépris sur les vrais caractères de ce principe, et leurs explications les plus ingénieuses ne pouvaient convertir la simple absence d'égoïsme en un désintéressement réel. Il fallait donc creuser plus avant pour découvrir les bases de la morale, et c'est ce que Reid tenta de faire en analysant avec une rare sagacité les différents principes d'action qui sont en nous. Les principes primitifs d'action sont, suivant Reid, au nombre de sept : les instincts, les habitudes, les appétits, les désirs, les affections, les intérêts, le devoir. Il les divise encore en trois classes, et les généralise de la manière suivante : principes d'action mécaniques, principes d'action animaux, principes d'action rationnels. Dans la première classe sont compris les principes d'action qui, pour entrer en jeu, ne supposent ni délibération ni volonté ; la seconde comprend les principes communs à l'homme et à l'animal ; la troisième, les principes qui n'appartiennent qu'à l'homme en tant qu'être raisonnable. Reid distingue d'abord, sous le titre de principes mécaniques d'action, les instincts et les habitudes ; l'instinct, ou impulsion naturelle et aveugle qui nous pousse à certains actes, sans que nous nous proposions aucun but, et, très-souvent, sans que nous ayons aucune idée de ce que nous faisons ; l'habitude, qui n'agit pas avec moins de sûreté que l'instinct lui-même, et qui n'en diffère au point de départ que parce qu'elle est acquise. Viennent ensuite les principes animaux d'action, à savoir : les appétits, les désirs, et les affections. Reid traite, en dernier lieu, des principes rationnels d'action, qui sont l'intérêt bien entendu et le devoir. Toute cette analyse est, on peut le dire, irréprochable, et la théorie de la liberté des agents moraux, qui la couronne, est la réfutation la plus solide des objections dirigées de tout temps par les sceptiques contre ce dogme essentiel. On doit seulement regretter que Reid n'ait pas élevé sur ces fondements un système complet de morale. Sa réserve et son extrême circonspection l'ont ici retenu, comme dans toutes les questions qu'il a traitées. Dans la crainte de l'hypothèse, il se refuse parfois aux plus légitimes inductions. Mais c'était le caractère même de cet excellent esprit de ne se fier qu'à l'évidence immédiate des faits et aux plus irrécusables données du sens commun ; ce qui explique en même temps les mérites et les défauts de son œuvre.

Pour Reid, les sciences philosophiques sont des sciences de fait exactement au même titre que les sciences physiques et naturelles, et la seule méthode qui leur soit applicable est la méthode d'observation et d'induction. Cette méthode, il l'a pratiquée, pour son propre compte, avec une rigueur et une loyauté dont tous ses écrits témoignent hautement. Il a combattu sans relâche l'esprit de conjecture et d'hypothèse, et montré que tous les problèmes philosophiques ont leurs éléments de solution dans la connaissance préalable des phénomènes de la nature humaine et de ses lois. Il a constitué définitivement la psychologie, et noblement réclamé contre le scepticisme métaphysique et moral, au nom du sens commun et de sa conscience indignée. Ce sont là d'incontestables services. Mais Reid a eu trop peur du dogmatisme à son tour. Dans la crainte de compromettre la science par des spéculations aventureuses, il l'a réduite et mutilée. Toute question qui dépasse la portée de l'expérience vulgaire lui fait ombrage. Il veut bien décrire avec un soin minutieux les phénomènes et les facultés du *moi*, et il se résigne à ignorer la nature du *moi* lui-même, comme n'étant pas immédiatement accessible à l'observation. Cette extrême prudence lui fait ajourner, sinon proscrire, les recherches de la métaphysique. Mais la prudence a ses dangers, comme la hardiesse, et Reid est bien près de sacrifier les vérités essentielles qu'il avait voulu d'abord arracher au scepticisme de Hume. La psychologie toute seule, si elle ne doit aboutir à un système sur toutes les grandes questions qui préoccupent si justement l'esprit humain, n'est plus qu'une œuvre stérile : c'est le fondement moins l'édifice ; et l'on peut appliquer à la doctrine du philosophe écossais ce que disait Leibniz de la philosophie de Descartes, qu'elle est l'*antichambre de la vérité*.

Voy. *Œuvres de Reid*, trad. par Jouffroy, avec une *Vie de l'auteur* par Dugald Stewart et une *Introduction* du traducteur, 6 vol. in 8, Paris, 1818-1836 ; — Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne :* école écossaise, 1re partie, t. IV, ib., 1846 ; — Rémusat, *Mélanges*, 2 vol. in-8, ib., 1842 ; — W. Hamilton, *Fragments de philosophie*, trad. par L. Peisse (Préface), in-8, ib., 1840 ; — Adolphe Garnier, *Critique de la philosophie de Th. Reid*, in-8, ib., 1840. A. B.

REIMARUS (Hermann-Samuel) mérite une place distinguée dans l'histoire de la philosophie, comme disciple de Leibniz et comme maître de Kant. Né à Hambourg le 22 décembre 1694, il fit ses études dans différentes universités et les compléta par de savants voyages. Revenu dans sa ville natale en 1727, il y professa la littérature classique et la philosophie pendant plus de quarante ans, et y mourut, après de longues années de souffrances, le 1er mars 1768. Gendre du célèbre helléniste Fabricius, il l'aida puissamment dans ses travaux philologiques. Un goût précoce et constant pour les sciences physiques lui fit consacrer ses loisirs à l'histoire naturelle, et le sentiment religieux qui se développait à travers ces recherches opiniâtres et fécondes le prépara à l'avancement de ce que l'on appelait la *théologie naturelle*. C'est à cette branche d'études que le nom de Reimarus demeure attaché ; car c'est elle qu'enrichit véritablement son principal écrit, son *Traité des vérités capitales de la religion naturelle*, Hambourg, 1754, in-8 (all.), 7e édition, 1798.

Ses autres ouvrages de philosophie sont une *Logique, ou Instruction sur le droit usage de la raison dans la connaissance de la vérité, dérivée des deux principes de l'identité et de la contradiction*, Hambourg et Kiel (in-8, 1756, in-8 (all.); 5e édition, 1790); puis des *Considérations générales sur l'instinct des animaux, particulièrement sur leurs instincts d'industrie et d'art*, 1760, 2 vol. in-12 (all.). Dans ces *Considérations*, pleines de faits bien choisis et d'ingénieuses inductions, Reimarus établit que l'instinct propre à chaque animal tend au bien-être et à la conservation de son espèce ; qu'il est quelque chose d'inné et d'ineffaçable, en même temps qu'il est incapable de perfectionnement. Il passe aussi en revue, pour les réfuter ordinairement, les systèmes successivement imaginés en vue d'expliquer l'organisation des animaux. Les philosophes modernes qui l'occupent spécialement sont Descartes, Cudworth, Leibniz, Malebranche, Buffon et Condillac.

Au reste, ces *Considérations* ne sont que le développement de l'une des parties les plus intéressantes du grand ouvrage de Reimarus. Cet ouvrage, *Sur la religion naturelle*, se compose, en effet, de dix traités, dont voici le sommaire : I. De l'origine des hommes et des animaux. — II. Ni les hommes ni les animaux ne tirent leur origine du monde ou de la nature. — III. Le monde physique est par lui-même inanimé, et, par conséquent, incapable d'une perfection interne, sans indépendance, sans nécessité éternelle ; et,

par conséquent aussi, produit par un autre être et à cause d'un autre être. — IV. De Dieu et de ses desseins dans le monde. — V. Des vues particulières de la Divinité sur le règne animal. — VI. De l'homme en lui-même, et spécialement de son âme. — VII. Comparaison des hommes et des animaux, quant à leur genre de vie et à leur destination. — VIII. De la Providence. — IX. Impuissance des doutes contre la divine Providence. — X. De l'immortalité des âmes et des avantages de la religion.

Le point de vue qui domine chacune de ces dix parties, c'est le principe des causes finales, ce qu'on appelait la *téléologie*. Le point d'où l'auteur part, c'est le fait qu'il existe un monde physique, des animaux et des hommes; que tous les animaux et tous les hommes, ayant existé avant nous, sont morts, mais ont eu tous une fin, un but, et, par conséquent, un commencement; qu'ainsi ils ont leur raison dans un être indépendant dont ils dérivent et relèvent. Or, il est aisé de montrer que cet être indépendant ne saurait être le monde, mais qu'il doit se trouver hors du monde, son ouvrage. On disserte beaucoup, à la vérité, sur cette *génération équivoque*, par laquelle les animaux et les hommes seraient sortis du limon; mais cette hypothèse est insoutenable, puisque la matière inanimée ne contient pas tous les éléments des corps vivants, et que, d'ailleurs, toute chose doit évidemment répondre à une certaine intention et réaliser un dessein arrêté. Dans le monde extérieur et sensible, considéré d'une façon abstraite, il n'y a que du mécanisme: ce monde est une immense machine. Comme tel, tous ses mouvements se rapportent à un but, à un dessein. Si ce but était renfermé dans la machine même, celle-ci serait douée d'une perfection intérieure, c'est-à-dire d'une perfection qu'elle ne manifeste point, puisqu'elle ne manifeste ni véritable sensibilité ni véritable intelligence. Par soi-même, le monde n'est pas plus parfait qu'un chaos sans ordre. Mais comme l'idée de but se confond avec l'idée de raison suffisante, le monde inanimé n'a pas en lui-même une raison suffisante de son existence; et il n'a qu'une perfection extérieure, parce que son but est situé hors de lui, dans les êtres vivants. « La perfection des êtres inanimés consiste uniquement dans l'utilité qu'ils procurent aux êtres vivants.... Ces derniers contiennent donc la raison de toutes les propriétés et déterminations que présente le monde. » Dieu est l'être qui créa le monde inanimé pour le bien des êtres vivants. C'est en contemplant les voies par lesquelles tout ce qui est animé sert à ce qui est vivant, qu'on se convainc le mieux de l'existence de Dieu. Le monde, n'ayant pas en lui-même la raison de son existence et de sa nature, mais l'ayant hors de lui, dans sa fin dernière, est nécessairement l'effet d'une cause effective et infiniment sage.

De même que le principe de la *téléologie*, aux yeux de Reimarus, démontre seul l'existence de Dieu d'une façon invincible, de même seul il nous procure une véritable connaissance de la nature. Il en est des productions de la nature comme des produits de l'industrie : on ne les connaît qu'en sachant à quoi ils servent. On confond souvent la simple utilité avec la destination réelle; toutefois les productions de la nature n'ont leur raison définitive que dans l'usage qu'ils peuvent avoir pour nous. Aussi Reimarus trace-t-il un tableau détaillé des intentions divines réalisées dans le monde animé et animal. La principale différence entre l'homme et l'animal, il la met dans la raison, cette faculté qui permet à l'homme d'abstraire, de dépasser le présent, de goûter des plaisirs spirituels. Le rapport de l'âme et du corps est une influence mutuelle, peut-être inexplicable, mais incontestable cependant : il ne peut y avoir contradiction à penser qu'une substance simple, comme l'âme, entretienne un commerce réciproque avec une constitution composée, telle que le corps.... Si le monde subsiste, c'est qu'il est conservé, c'est-à-dire toujours créé de nouveau. Le soin constant que Dieu prend pour la conservation et le bonheur des êtres s'appelle la providence. Tous les doutes formés contre la providence, fondés sur la présence du mal, se dissipent lorsqu'on fait voir que les maux, pris isolément et spécialement, ont un but salutaire. L'immortalité des âmes est montrée comme possible par la simplicité des âmes; comme réelle, parce qu'il y aurait un être inutile, sans but, si l'âme humaine était mortelle. Si notre désir de science et de félicité n'est pas satisfait, l'animal va plus loin que nous : car il n'a pas de contradiction dans sa destinée. La disproportion entre le mérite et la récompense exige aussi une réparation future. Quant à la religion, elle a pour effet, entre beaucoup d'autres, d'accroître la jouissance des biens terrestres, et non de la troubler ou de l'interdire.

On attribue aussi à Reimarus la composition des fameux *Fragments de Wolfenbuttel*, publiés par Lessing en 1774 et années suivantes.

Reimarus eut pour éditeur de plusieurs de ses ouvrages son fils Jean-Albert-Henri, connu comme naturaliste, et, à quelques égards, continuateur des recherches philosophiques de son père.

Plusieurs éditions du *Traité des vérités de la Religion naturelle* de Samuel Reimarus sont enrichis d'une *Dissertation* d'Albert Reimarus sur l'existence de Dieu et de l'âme humaine. C. Bs.

REINBECK (Jean-Gustave), né en 1682 à Zelle, selon d'autres à Berlin, mort dans cette dernière ville en 1741, est un théologien attaché à la philosophie de Leibniz et de Wolf. Membre de la commission ecclésiastique qui fut instituée à Berlin, par les ordres du roi Frédéric-Guillaume Ier, pour examiner l'accusation d'athéisme portée par Lange contre Wolf, il se prononça hautement en faveur du philosophe. Cependant il ne partageait point toutes les opinions du professeur de Halle. Ainsi, à la doctrine de l'harmonie préétablie, il préférait celle de l'influence physique. Ses *Considérations sur les vérités divines contenues dans la confession d'Augsbourg et celles qui s'y rapportent, etc.*, Leipzig, 1731, in-4, sont précédées d'une préface, qui est une œuvre purement philosophique. L'auteur y expose ses *Pensées sur l'âme*, et défend les droits de la raison dans un *Traité sur l'usage de la raison et de la philosophie en théologie*. X.

REINHARD (François-Volkmar), le plus célèbre prédicateur de l'Allemagne protestante, né en 1753, mort à Dresde en 1812, a mêlé son nom et son utile influence à la philosophie contemporaine par plusieurs ouvrages très-estimés au commencement de notre siècle. Élève de l'école de Leibniz et de Wolf, il se distingua néanmoins par un savant éclectisme et par une inclination heureuse pour la philosophie pratique. Adversaire véhément du scepticisme, il est en même temps théologien doux et tolérant. Ses qualités, solides à la fois et brillantes, paraissent surtout dans son *Système de la morale chrétienne* (in-8, 1788 et 1789; 5e édition, 1815). Là se trouve une des plus belles et des plus judicieuses comparaisons de la morale philosophique avec les préceptes de l'Évangile.

Le principe commun assigné à l'une et à l'autre morale est emprunté à la doctrine de Wolf: c'est le perfectionnement indéfini et harmonieux de toutes les facultés de l'homme. L'analyse que

Reinhard fait de ces facultés et de leurs rapports atteste qu'il avait autant de pénétration en psychologie que d'élévation en morale.

Reinhard est, de tous les orateurs allemands, celui qui popularisa la plus grande somme de saines connaissances sur la nature de l'homme et sur ses rapports avec Dieu.

Un autre écrivain du même nom, également disciple de Leibniz, est l'auteur d'une *Dissertation* qui a remporté un prix proposé par l'Académie royale des sciences de Prusse sur l'*Optimisme*. Berlin. 1755, in-4. C. Bs.

REINHOLD (Charles-Léonard) joua un rôle assez considérable dans l'histoire de la philosophie allemande, surtout comme commentateur et propagateur de la philosophie de Kant. Sa vie, d'ailleurs, n'est pas sans intérêt, et plusieurs de ses écrits méritent encore d'être étudiés.

Né à Vienne en 1758, fils d'un ancien sous-officier de l'armée de Marie-Thérèse, s'étant fait remarquer au gymnase par son talent et sa docilité, il fut reçu en 1772 comme novice au collége des jésuites de Sainte-Anne. Il y était depuis une année à peine, lorsque arriva la nouvelle de la suppression de l'ordre, par suite de laquelle il fut rendu à ses parents. La lettre qu'il écrivit en cette occasion est une pièce très-remarquable, qui peut servir à caractériser l'éducation donnée par les jésuites. En 1774, le jeune Reinhold entra au collége des barnabites, où il passa huit années et où il servit vers la fin comme maître des novices et comme professeur de philosophie. Ayant été admis dans une société de libres penseurs, dite *la Loge de la concorde*, qui se forma vers 1780, et qui combattait surtout l'esprit monastique (son président, Jean de Born, est l'auteur de la fameuse *Histoire naturelle des moines*), il se fit en lui une révolution complète en matière de religion. Alors l'honnêteté de son caractère ne lui permit plus de rester dans son ordre. Il résolut de s'enfuir, et se rendit secrètement à Leipzig en 1783. Bientôt après, Wieland l'associa à la rédaction du *Mercure allemand*, et lui donna sa fille en mariage. Ses *Lettres sur la philosophie de Kant*, insérées dans cette feuille en 1786 et l'année suivante, lui valurent une prompte célébrité et une chaire de philosophie à l'université d'Iéna, où il enseigna avec un grand succès, et qu'il quitta en 1794 pour celle de Kiel. Il mourut en 1823.

En 1785, la philosophie de Kant, si nouvelle pour le [illegible] dans sa nouveauté, ne comptait encore que peu de partisans, et avait pour adversaires les philosophes les plus respectés de la nation. Les *Lettres* de Reinhold concoururent puissamment à la propager, en la faisant mieux comprendre. Elles reparurent revues et augmentées, à Leipzig, de 1790 à 1792, en 2 volumes. Les huit premières sont les plus intéressantes. Ainsi que Reinhold l'a dit ailleurs (*Mémoire sur les progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolf*), une sorte de syncrétisme régnait dans le domaine de la philosophie au moment où parut la première critique de Kant. La métaphysique avait cessé d'être une science; ce n'était plus qu'un agrégat incohérent d'opinions disparates. Un retour à Wolf était impossible. Cet état de choses appelait une réforme, et cette réforme devait commencer par une nouvelle théorie de la raison et de la science. Reinhold se persuada que Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, avait mis à découvert l'organisme le plus secret de l'esprit humain, et parfaitement mesuré le domaine légitime de la connaissance; qu'il avait [illegible] heureusement le problème principal de la philosophie, et concilié en même temps le dogmatisme et le scepticisme, l'empirisme et le rationalisme, la science et la foi. La *Critique* satisfait à la fois sa raison et son cœur; il applaudissait surtout à l'esprit pratique de la nouvelle philosophie, qui, loin de faire dépendre la morale de la spéculation, l'élevait au-dessus de celle-ci, et fondait la religion elle-même sur la foi inviolable dans la loi morale. Cette satisfaction, Reinhold désirait la communiquer aux autres, en exposant dans un langage clair et souvent élégant les principaux résultats de la philosophie de Kant. Ses *Lettres* eurent un grand succès, dû autant au talent de l'écrivain qu'à l'importance du sujet. Dans la première, l'auteur insiste sur l'ébranlement sans exemple qu'avaient subi vers ce temps toutes les doctrines, tous les principes, toutes les idées reçues. Selon lui, la cause en était dans l'état de décadence, d'incohérence et de déconsidération où était tombée la métaphysique. Toutes les autres sciences souffraient de cet état de la philosophie générale en proportion de leurs rapports plus ou moins intimes avec elle. La psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles, la philosophie religieuse ou la science du fondement de nos espérances d'une vie future, y tenant de plus près, devaient en souffrir le plus. L'esthétique, la morale, le droit naturel, s'en ressentaient visiblement, ainsi que la jurisprudence et la théologie positives elles-mêmes. L'histoire et les sciences physiques semblaient seules à l'abri de toute atteinte; car, pensait-on, qu'y a-t-il de plus certain que les faits, de plus immuable que la nature? De là l'empire croissant du sensualisme. Mais qu'est-ce que la nature? quel en est le principe, et qu'est-ce que l'histoire sans philosophie? Une nouvelle philosophie première et fondamentale était donc devenue nécessaire dans l'intérêt de toutes les sciences, surtout dans celui de la religion, de la morale, du droit, de l'esthétique, et elle n'était possible qu'en se fondant sur une bonne théorie de la connaissance. Reinhold expose ensuite les résultats de la *Critique* pour toutes les sciences philosophiques, et montre partout comment la solution vraie de toutes les questions dépend de la théorie de la raison.

Le premier volume des *Lettres* est encore aujourd'hui un des exposés les plus clairs et les plus naïfs, si ce n'est des plus complets, de la *Critique de la raison pure*, et Kant lui-même rendit à l'auteur le témoignage qu'il l'avait parfaitement compris. Le second est consacré à la philosophie pratique, et on le consulterait utilement pour l'histoire de la morale et du droit philosophique.

Cependant, bien que la philosophie de Kant eût encore tout son assentiment, elle lui semblait laisser quelque chose à désirer. La nouvelle théorie de la connaissance avait besoin d'être ramenée à son principe, principe universel, sur lequel repose la critique, que Kant n'a pas énoncé, mais qu'il suppose partout. Reinhold prétendit suppléer à ce défaut dans sa *Nouvelle théorie de la faculté représentative*, Prague et Iéna, 1789 et 1795, in 8, ouvrage auquel se rattachent trois autres écrits : *des Destinées de la philosophie de Kant*, 1789. — *du Fondement de la science philosophique*, 1791. — *Mémoires pour servir à la [illegible] des [illegible] gences entre les philosophes*, 2 vol., 1790-1794.

En remontant à l'origine de nos connaissances, Kant en avait nettement distingué les sources diverses, selon la psychologie reçue; mais il n'avait pas songé à les déduire d'un principe [illegible], à les ramener à un fait unique et primitif. Cependant la vie intellectuelle et morale est une dans son origine comme dans sa

fin; elle est le développement progressif d'un même principe, bien que, dans son cours, ce développement offre des aspects et des produits divers. Or, ce principe, par une réminiscence de Leibniz peut-être, Reinhold le plaça dans la *faculté représentative*. La représentation dans l'esprit en général peut être considérée en soi, indépendamment des catégories, et précède la connaissance, puisque celle-ci en résulte. De la représentation il faut distinguer le sujet où elle a lieu et l'objet qu'elle représente : elle est l'unité ou la synthèse du sujet et de l'objet dans la conscience. Aussi, par la faculté représentative Reinhold entendait la conscience elle-même, non l'aperception ou la conscience de soi pure, mais la conscience que le sujet a de lui-même dans l'intuition d'un objet, par là même qu'il le conçoit comme tel et qu'il s'en distingue. La représentation en soi est ce qui, dans la conscience, est rapporté à l'objet et au sujet, et ce qui se distingue de l'un et de l'autre.

La représentation, ainsi définie, suppose une faculté qui en est la cause et qui la précède dans le sujet ; et, de même que le nom générique de représentation comprend l'intuition sensible, le concept et toute espèce d'idées ; de même la sensibilité, l'entendement et la raison sont compris sous le nom général de faculté représentative, racine commune de toutes les autres facultés. L'idée de cette faculté première ne peut être déduite que du seul fait de la représentation elle-même comme principe de la conscience. Ce principe est aussi le point de départ de la théorie de la connaissance et de toute philosophie. De cette manière, ce qui n'était qu'une hypothèse de la *Critique* de Kant, qui supposait que la connaissance des objets réels dépendait, d'une part, des formes subjectives de l'entendement, et, d'un autre côté, de la matière objective qui vient affecter la sensibilité, se trouve déduit et établi.

Cette *théorie élémentaire*, comme l'appelait son auteur, rencontra de nombreux adversaires, les uns la trouvant inutile, les autres insuffisante. Reinhold lui-même se rangea à ce dernier avis, quand parut Fichte, qui remonta jusqu'au principe suprême de la conscience elle-même. Avec une sincérité qui l'honore, Reinhold se déclara ouvertement pour la nouvelle *théorie de la science*, et il ne lui restait que la gloire d'avoir le premier senti l'insuffisance de la *Critique* de Kant et cherché à la compléter.

Cependant, ayant fait la connaissance personnelle de Jacobi, qui était venu s'établir dans le Holstein, il ne tarda pas à entrer dans ses vues. Si d'abord Fichte lui avait mieux fait comprendre la philosophie de Kant, maintenant il se persuada que Jacobi complétait Fichte. Il essaya de concilier ensemble l'idéalisme de l'un et le réalisme de l'autre. C'est à cette époque qu'il publia ses *Paradoxes de la dernière philosophie* et ses deux *Lettres à Lavater et à Fichte* (1799), sur la foi en Dieu. Il ne considérait pas Fichte comme un athée ; mais il regrettait que Dieu ne pût être logiquement reconnu dans son système. D'un autre côté, la philosophie de Jacobi, la philosophie de la foi et du sentiment, ne put le satisfaire à la longue. Il admettait avec Jacobi que Dieu se révèle dans la conscience humaine, et par là même il renonçait à l'ancien idéalisme qui faisait de toute connaissance un savoir purement subjectif, et il aspirait à une sorte d'idéalisme absolu et objectif, ou plutôt de réalisme rationnel.

La *Logique* de Bardili, qui parut en 1799, le confirma dans ces dispositions. Selon Bardili, la pensée n'est pas une faculté purement subjective ou humaine, mais une activité productive de l'ordre universel, imprimant ses formes et ses lois à la matière ; elle est la pure possibilité dynamique, la force qui crée le monde, le principe de toute réalité. Il s'ensuivait que la logique n'était plus seulement le système des formes de la pensée humaine, mais identique avec l'ontologie, la science des principes éternels et de l'essence des choses. Cette doctrine, qui n'était nouvelle que dans la forme, Reinhold s'empressa de l'adopter, et s'efforça de l'établir à sa manière en la combinant avec les idées de Jacobi. Il soutint que la raison prise en soi, distinguée de l'entendement comme simple faculté logique ainsi que de l'expérience sensible, et considérée comme pensée absolue et universelle, était la manifestation de Dieu, le principe de toute réalité et de tout savoir; que les lois de la raison étaient aussi celles des choses, et que l'ordre *idéal*, ou ce qui, dans notre pensée, s'annonce avec les caractères de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, correspondait parfaitement au monde *réel*, au système éternel de l'être véritable : de là, pour la métaphysique, le problème de rechercher, par l'analyse des idées et des lois de la raison pure, les propriétés et les rapports universels et immuables de la pensée et de la réalité. C'est dans ce sens qu'il publia divers écrits qui furent peu remarqués.

Il considérait avec raison comme une des causes principales du désaccord des opinions la confusion qui régnait dans le langage philosophique, et qui provenait surtout de ce que souvent le même mot est pris dans des acceptions différentes. Il chercha vainement à remédier à cette confusion dans sa *Synonymique à l'usage des sciences philosophiques* (1812). Il termina sa carrière par un écrit intitulé *Qu'est-ce que la vérité* (1820) ? Là, il se résume en quelque sorte, en cherchant à concilier l'autorité de la raison avec la foi positive, la révélation de Dieu dans l'intelligence et le cœur de l'homme avec les révélations historiques.

Les variations philosophiques de Reinhold sont celles mêmes de la pensée allemande jusqu'à Schelling. L'enthousiasme avec lequel il accueillait une philosophie nouvelle et la facilité avec laquelle il y renonçait, non sans en retenir une bonne part, avaient une même source : un ardent amour de la vérité, et l'esprit critique joint à un vif désir de conciliation. Il aurait voulu embrasser toutes les doctrines, concilier tous les systèmes raisonnables.

Reinhold a laissé un fils, qui est professeur à Iéna, et qui a publié en 1825 une *Vie* de son père avec sa *Correspondance*. M. Reinhold fils est lui-même auteur de plusieurs ouvrages très-estimables, entre autres, d'une bonne *Histoire de la philosophie*, dont la 3ᵉ édition a paru à Iéna en 1845, en 2 vol. gr. in-8. J. W.

REMI D'AUXERRE est le plus célèbre régent qu'aient eu les écoles publiques de Paris durant le IXᵉ siècle. On a lieu de croire qu'il enseignait tous les arts libéraux; mais les objets principaux de son cours étaient la musique, la grammaire et la dialectique. Il a laissé deux ouvrages, l'un et l'autre inédits, où l'on rencontre quelques renseignements sur ses opinions philosophiques. L'une est une *Exposition sur la Grammaire* de Donat, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, ancien fonds latin, nº 712 ; l'autre, un *Commentaire sur le Satyricon* de Martianus Capella, commentaire dont on possède de nombreux manuscrits. Remi d'Auxerre doit être compté parmi les réalistes, et même parmi les plus intempérants. On lui doit cette définition de l'humanité : « C'est l'unité substantielle

des individus humains. » Il dit encore de la substance, que « c'est un tout réel, et que les substances (ou, pour mieux parler, les êtres substantiels) sont tous consubstantiels ; » ce qui signifie que la personnalité doit être considérée comme une forme accidentelle, un pur accident, et que le véritable fond de l'être est une nature commune que tous les singuliers possèdent en partage : *Cujus participatione consistit omne quod est*. Cette doctrine est le spinozisme. Disciple de Jean Scot Érigène, Remi d'Auxerre est le maître d'Anselme de Cantorbéry. B. H.

RÉMINISCENCE (de *rursus* et de *meminisse*, se souvenir une seconde fois ; ἀνάμνησις, en grec, et *wiedererrinnerung*, en allemand, sont composés de la même manière). Il y a une différence entre le souvenir et la réminiscence : le premier est seulement la connaissance du passé ou d'un fait antérieurement perçu ; la seconde est l'acte par lequel nous cherchons à ressaisir un souvenir incomplet. Elle n'est donc pas seulement un acte de mémoire ; elle est un effort de notre intelligence pour réunir les fragments de souvenir que nous possédons déjà, et reconstituer le souvenir tout entier. C'est ainsi qu'une seule parole nous rappelle une phrase ou tout un discours que nous avons entendu ; qu'à l'aide de quelques notes nous recomposons dans notre esprit la mélodie qui nous a charmés. C'est ainsi que Platon veut que toutes nos idées soient de simples réminiscences d'une science complète que nous possédions dans une autre vie (voy. PLATON). Aristote explique la réminiscence par une sorte d'habitude qui relierait ensemble dans notre âme nos idées et nos impressions, dans l'ordre même où elles se sont présentées, quand, d'ailleurs, elles ne sont pas liées entre elles par les lois nécessaires de la logique. Aussi, les choses que nous avons le moins de peine à nous rappeler sont celles qui s'enchaînent de cette façon, ou qui composent un ordre nécessaire, comme les mathématiques. Viennent ensuite les choses auxquelles nous pensons le plus souvent, et qui restent unies dans notre pensée par l'habitude, cette seconde nature. La réminiscence mérite ainsi d'être considérée comme une sorte de raisonnement par lequel nous remontons d'une première impression ou d'une première idée à une autre, de celle-ci à une troisième, jusqu'à ce que nous ayons atteint le point de départ et reconstitué le souvenir tout entier. La réminiscence n'est que dans l'esprit, et n'appartient qu'à l'homme ; tandis que la mémoire, susceptible de se modifier par l'âge, et de s'affaiblir ou même de disparaître par la maladie, est, jusqu'à un certain point, une faculté dépendante du corps et que l'homme partage avec les animaux. Voy. Aristote, *de la Mémoire et de la Réminiscence*, ch. II.

RÉMUSAT (Charles-François-Marie, comte de), né à Paris le 14 mars 1797, mort dans la même ville le 6 juin 1875, a pendant un demi-siècle joué un rôle aussi actif que brillant dans la politique, dans les lettres et dans la philosophie. Son origine ne laissait point prévoir qu'il serait un jour un des plus ardents adversaires du gouvernement impérial. Son père était chambellan de Napoléon Ier et a rempli, sous le premier Empire, les fonctions de préfet dans le département de la Haute-Garonne. Sa mère, Jeanne Gravier de Vergennes, une femme d'esprit, à laquelle on doit l'*Essai sur l'éducation des femmes* (in-8, Paris, 1824), était l'amie intime de l'impératrice Joséphine. Après avoir terminé ses études, M. de Rémusat suivit les cours de la Faculté de droit et se fit recevoir avocat. Il commença sa carrière d'écrivain en 1820 par un livre de pure jurisprudence : *De la procédure par jurés en matière criminelle*, in-8, Paris. Mais il ne tarda pas à suivre une autre direction. C'était le moment où l'esprit libéral, en luttant avec énergie contre les vues rétrogrades du gouvernement de la Restauration renouvelait en France la philosophie, les lettres, la critique et l'histoire. M. de Rémusat se consacra tout entier à cette œuvre de régénération et de courageuse résistance. Il concourut activement, de 1820 à 1830, à la rédaction du *Lycée français*, des *Tablettes universelles*, de la *Revue encyclopédique*, du *Globe* et du *Courrier français*. C'est dans le *Globe*, fondé vers la fin de 1824 par Paul Dubois et Pierre Leroux (voy. ce nom), qu'il fit paraître la plupart des articles de philosophie et de critique littéraire qu'il réunit en 1847 sous le titre de *Passé et présent* (2 volumes, in-18).

Après avoir contribué à préparer la révolution de 1830, que l'aveuglement de la cour rendait inévitable, M. de Rémusat ne contribua pas moins à la faire éclater en signant le manifeste des journalistes contre les Ordonnances de juillet. Depuis ce moment jusqu'à sa mort il ne cessa pas d'appartenir à la politique active. Élu député au mois d'octobre par la ville de Toulouse, il vota constamment pendant six ans toutes les lois conservatrices qui, en consacrant les principes du gouvernement parlementaire, opposaient une barrière à la démocratie et aux passions révolutionnaires. En 1836, il est nommé sous-secrétaire d'État au ministère de l'intérieur ; mais peu de temps après, en 1837, on le trouve avec M. Thiers dans les rangs de cette opposition modérée et constitutionnelle qui porta le nom de Centre gauche. En 1840, il entre, comme ministre de l'intérieur, dans le cabinet dont M. Thiers est le président et qui porte le nom de 1er mars. Mais le 29 octobre de la même année, ce cabinet est renversé. M. de Rémusat reprend sa place sur les bancs du Centre gauche, où par ses discours comme par ses votes il se prononce pour des réformes réclamées par le pays et dont le refus obstiné amène la chute de la monarchie de Juillet. A la veille de cette catastrophe, il est appelé par le roi Louis-Philippe à faire partie, avec M. Thiers, d'un nouveau ministère, qui n'a pas le temps de se constituer.

Après la révolution de Février, M. de Rémusat fit partie des deux Assemblées nationales qui exercèrent en France le souverain pouvoir depuis le 4 mai 1848 jusqu'au 2 décembre 1852. Dans l'une et l'autre, il s'associa à toutes les mesures qui avaient pour but de combattre les utopies socialistes et l'anarchie révolutionnaire. Il soutint le général Cavaignac nommé chef du pouvoir exécutif après l'insurrection de Juin. Il soutint le gouvernement de Louis-Napoléon nommé président de la République le 10 décembre 1848, tant que ce gouvernement resta fidèle aux principes de la Constitution et du gouvernement parlementaire. Il le combattit quand il le vit entrer dans les voies d'une politique personnelle et extra-légale. Emprisonné, puis exilé après le coup d'État du 2 décembre, M. de Rémusat resta dans la vie privée jusqu'à la réunion de l'Assemblée nationale du 8 février 1871. M. Thiers ayant été nommé par cette assemblée d'abord chef du pouvoir exécutif, ensuite président de la République, l'appela à prendre part à son gouvernement comme ministre des affaires étrangères, bien qu'il ne fît point partie de l'Assemblée. M. de Rémusat contribua à la libération de la France, et, après avoir échoué à Paris, fut nommé député en 1873 par le département de la Haute-Garonne. Il sortit du pouvoir

avec M. Thiers, le 24 mai de la même année, mais resta député jusqu'à sa mort.

Cette participation continue aux affaires publiques n'a pas empêché M. de Rémusat de produire un grand nombre d'ouvrages, qui tous, soit directement, soit d'une manière indirecte, intéressent la philosophie. Nous en donnerons la liste plus bas. Contentons-nous de dire ici qu'ils valurent à l'auteur l'honneur de faire partie de deux académies de l'Institut de France. M. de Rémusat fut appelé en 1842 à l'Académie des sciences morales et politiques, en remplacement de son ami Jouffroy, et en 1846 à l'Académie française, comme successeur d'un autre de ses amis et d'un de ses maîtres : nous voulons parler de Royer-Collard. Il fut, malgré l'indépendance de ses opinions, un des plus grands admirateurs et un des plus constants amis de M. Cousin.

M. de Rémusat est par-dessus tout un esprit philosophique, mais ce n'est point un esprit didactique. Le ton et la forme du dogmatisme ne se prêtent pas mieux à la grâce aisée et à la familiarité élégante de son style qu'aux libres mouvements de sa pensée. Aussi lui inspirent-ils une invincible répugnance. Dans presque tous ses écrits, dans ses livres comme dans les articles qu'il a donnés aux *Revues* et aux journaux, et même dans le premier volume de ses *Essais de philosophie*, il ne s'attache d'une manière sensible qu'à la critique et à l'histoire, à l'exposition et à la discussion d'opinions plus ou moins célèbres qui ne sont pas les siennes. Est-ce une raison de l'accuser de scepticisme, ainsi qu'on l'a fait souvent, ou de ne lui attribuer que des vues éparses, peu susceptibles d'êtres réunies en un corps de doctrines? Nous sommes loin de le penser; nous croyons, au contraire, être en état de démontrer que, sur toutes les grandes questions qui relèvent directement de la philosophie ou qui la touchent de près, M. de Rémusat a des idées précises, sinon absolument arrêtées, c'est-à-dire revêtues de leur forme définitive, et que ces idées, dérivées elles-mêmes d'un petit nombre de principes acceptés comme incontestables, composent un tout parfaitement homogène dont les diverses parties, faciles à discerner, ne sont pas moins faciles à accorder entre elles. On ne comprendrait pas qu'une aussi noble et aussi pénétrante intelligence qui, dans les luttes de la vie publique, a donné tant de gages d'inébranlables convictions, ait pu examiner les systèmes de Descartes, de Kant, de Reid, de Hegel et de Schelling, de Broussais, de Cabanis, de Jouffroy, de Lamennais, de Bacon, de Newton, de Locke et de Hobbes, sans prendre parti dans un débat où figurent de si grands noms et de si grands problèmes. Mais nous ne sommes pas réduit à procéder par induction, nous affirmons que M. de Rémusat, s'il n'a pas porté un égal intérêt à toutes les parties de la science philosophique, a du moins une philosophie politique, une philosophie métaphysique et une philosophie religieuse.

C'est par la philosophie politique que nous devons commencer, car c'est par la politique, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, que M. de Rémusat a été amené à la philosophie. Au vent de réaction qui soufflait sur la France pendant les années de sa jeunesse et qui menaçait de détruire ce qui subsistait encore de l'œuvre de 1789, lui et ses amis avaient entrepris d'opposer l'esprit libéral. Or, l'esprit libéral pour lui et pour eux, c'était bien, si l'on veut, l'esprit de la Révolution, mais non l'esprit révolutionnaire, encore moins l'esprit de destruction et de raillerie sceptique qui avait animé les philosophes du XVIIIe siècle. Voici en quels termes il prend soin de le définir : « L'esprit dont le principe est la liberté de la raison humaine, principe qui suppose nécessairement qu'aucune tradition n'a une autorité absolue et définitive, et qu'en toute matière un progrès est toujours possible. » (*Passé et Présent*, t. I, p. 19.) Ainsi compris, l'esprit libéral ne se distingue pas de la philosophie; et en effet, dans un autre de ses écrits (*Essais de philosophie*, introduction), M. de Rémusat soutient que la philosophie est « l'esprit même de l'esprit du temps »; qu'elle est appelée à nous donner les convictions qui nous manquent et les règles de conduite dont nous avons besoin; qu'elle n'a pas seulement pour but la recherche indépendante de la vérité dans toutes les sphères accessibles à notre intelligence, mais qu'elle nous découvre dans la raison des principes immuables dont l'application doit s'étendre à la vie entière de l'homme, à ses actions comme à ses pensées, à sa vie publique comme à sa vie privée.

Assurément, ce n'est point là le langage du scepticisme, mais ce n'est pas non plus celui d'une école ou d'une doctrine qui, croyant avoir atteint le dernier terme de l'investigation philosophique, se refuse à toute transformation et à toute révision. M. de Rémusat, sans changer les bases sur lesquelles ses opinions s'appuient, puisqu'elles se confondent pour lui avec les principes mêmes de la raison, laisse toujours la porte ouverte à des recherches nouvelles, à des applications inaperçues, à des perfectionnements ultérieurs. C'est ce qui lui fait dire dans un article qui remonte à sa première jeunesse, mais dont il ne répudie pas la pensée, puisqu'il le publia dans son âge mûr : « Je déclare ici formellement que j'ai souvent changé d'opinion et que j'en changerai encore. » (*Passé et Présent*, t. I, p. 87.)

En dépit de cette déclaration, sa philosophie politique, contenue dans un petit nombre de propositions générales, a peu varié. Ne reconnaissant à la raison d'autres limites que celles que la nature des choses et sa propre nature lui imposent, il la regarde comme souveraine et il réclame pour elle le gouvernement de la société. Le gouvernement de la société par la raison, c'est l'alliance de la philosophie et de la politique, et cette alliance même, c'est la subordination des faits et des institutions qui changent à des principes qui ne changent pas. « La contemplation de quelque vérité immuable est seule capable de nous soutenir et de nous guider au milieu des obstacles de l'action; celui qui ne sait pas qu'une lumière est sur nos têtes, marche dans les ténèbres; il ne comprend plus le réel, faute de l'avoir dépassé.... Oui, la philosophie doit régner. Oui, le génie de l'homme, qu'il étudie la nature ou gouverne la société, doit s'élever plus haut que le sensible et l'utile. » (Discours de réception à l'Académie française.)

Quand la société est réglée de cette façon, elle repose sur la justice et la liberté; car la liberté, dans l'ordre civil et politique, comme dans l'ordre naturel, est la condition de l'homme quand il ne reconnaît pas de loi supérieure à la raison. Mais la liberté est autre chose que l'égalité. « L'égalité ne dédommage de la liberté que la bassesse. » (*L'Angleterre au dix-huitième siècle*, 2e édition, t. I, p. 12.) Il est plein de mépris pour ces hommes d'État hypocrites qui, privant la société de sa part légitime de liberté, s'efforcent de la consoler de cette perte par le bien-être matériel et par la tranquillité publique, placés sous la garantie de la religion. « Ils rebâtiraient, dit-il, le temple de Salomon pour y mettre en sûreté le veau d'or. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 33.)

Pour établir la liberté au sein d'une société

qui en est privée, les réformes lui semblent plus utiles que les révolutions, « ces crises redoutables où tout peut périr à la fois, où l'on sacrifie ce qu'on possédait sans gagner toujours ce qu'on désire. » (*L'Angleterre au dix-huitième siècle*, préface.) Cependant on trouve dans presque tous ses écrits politiques, notamment dans la *Politique libérale* (1 vol. in-8, Paris, 1860 et 1875), la justification de la Révolution française, distinguée des crimes et des violences dont elle a été le prétexte. Il croit que la révolution de 1789 a été la conséquence inévitable de l'ancien régime, et qu'en acceptant ses principes on est conduit par là même à répudier l'esprit révolutionnaire.

Tous les gouvernements qui consacrent et organisent la liberté lui paraissent légitimes ; mais il y en a un qu'il préfère à tous les autres : c'est la monarchie constitutionnelle. « Le gouvernement anglais dans la société française, tel est, disait-il, le rêve de ma vie. » Ce n'est pas que la république lui paraisse moins belle : « mais elle est si difficile qu'elle a tout l'air d'être impossible. » Il s'est convaincu sur la fin de sa vie, étant ministre des affaires étrangères, que, dans certaines circonstances, la monarchie constitutionnelle est plus difficile que la république.

Libres ou esclaves, les nations comme les individus sont, d'après lui, les véritables auteurs de leurs destinées. Il n'admet point le fatalisme historique, il le répudie surtout quand il tend à nous montrer dans les excès les plus criminels et les passions les plus aveugles des moyens nécessaires de conquérir la liberté. « Les nations, dit-il (*Politique libérale*, p. 64), ne sont d'ordinaire que ce qu'elles ont voulu et n'obtiennent que ce qu'elles ont mérité. »

Cette foi inébranlable dans la raison et dans la liberté sur laquelle repose sa philosophie politique, M. de Remusat l'apporte dans la philosophie proprement dite, dans la métaphysique et dans la psychologie. Sans se piquer de traiter avec suite les différentes questions qui rentrent dans cette double sphère de la pensée, il s'applique à montrer qu'il n'appartient à personne de circonscrire dans des limites infranchissables le champ de l'observation philosophique. Il a même écrit un mémoire qui a pour titre : *Des facultés inconnues de l'âme humaine*. Il reproche à son ami Théodore Jouffroy d'être resté en deçà des vérités certaines, d'avoir laissé au doute une part plus grande qu'il ne faut et montré contre la philosophie une défiance excessive. « Nous croyons, dit-il, la science mieux faite et plus avancée qu'il ne dit. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 213.) Tout en combattant les témérités de la philosophie allemande, il demande à la philosophie française de ne pas rester enfermée dans le cercle étroit de la psychologie et de l'histoire de la philosophie. Il veut que, avec une méthode plus sûre et moins arbitraire que celle des philosophes de l'Allemagne, elle aborde le problème de la nature des choses (*De la philosophie allemande*, p. 150). Le problème de la nature des choses est celui de la métaphysique. « Oui, sans métaphysique, dit-il, il y a nécessairement scepticisme, mais dans cet essor suprême de la pensée spéculative une conscience éclairée de la limitation de la connaissance humaine est indispensable. » (*Ubi supra.*)

Joignant l'exemple au précepte, il a essayé de définir la nature de la matière, la nature de l'esprit et la nature de Dieu. La conclusion d'un travail très-étendu qu'il a consacré au premier de ces trois problèmes (*Essais de philosophie*, t. II), c'est que les phénomènes de la matière peuvent tous se ramener au mouvement, que le mouvement lui-même ne peut s'expliquer sans une cause agissante ou sans une force ; que la force est un principe indivisible, et que sans un pareil principe il serait impossible de concevoir la divisibilité de la matière. Enfin, des forces aveugles, mais simples, en supposant qu'elles existassent de toute éternité, pourraient bien nous expliquer le simple mécanisme de l'univers, mais non la variété immuable des êtres. L'existence de la matière et de ses propriétés nous font donc une nécessité de remonter à une force intelligente. On voit que cette théorie diffère peu de celle de Leibniz ; mais M. de Rémusat l'a développée avec une grande puissance d'analyse, éclairée par la lumière de l'histoire.

Nous pouvons déjà, d'après sa façon de comprendre la matière, nous faire une idée des opinions de M. de Remusat sur l'esprit. Non content de réfuter les doctrines de Broussais et de Cabanis, qui font de l'esprit un simple produit du corps, en réduisant tous les phénomènes de la volonté et de l'intelligence à de simples fonctions de l'organisme, M. de Rémusat prouve directement l'existence d'un principe spirituel dans l'homme. C'est la conscience qui lui fournit son principal moyen de démonstration. « L'acte de la sensation, comme l'acte intelligent, dit-il, n'est constaté ou connu que par la conscience. L'un comme l'autre est un fait de conscience, et la conscience en soi n'a point d'organes. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 230.) — « Le mystère de la matière intelligente, écrit-il ailleurs (*Essais de philosophie*, t. II, p. 43), est en contradiction avec tous les phénomènes autant qu'avec la raison. » Il rappelle que Broussais et Cabanis n'ont pu se dispenser d'admettre une cause première et même que le dernier de ces deux philosophes est tombé à la fin de sa vie dans une sorte de panthéisme par lequel il s'est dédommagé d'avoir matérialisé l'esprit en spiritualisant la matière.

Après avoir opposé la conscience aux conclusions du matérialisme physiologique, M. de Rémusat se garde bien de s'y renfermer à l'exemple de Jouffroy et de l'école écossaise. De la conscience il passe hardiment à l'existence, de l'unité psychologique à l'unité substantielle, et du fait de la pensée à un être pensant, à un esprit. « L'esprit est l'unité intelligente. Les actes intellectuels, divers dans le temps, supposent un agent identique, et l'identité de l'agent suppose en lui l'unité substantielle. Penser, n'est que se connaître intelligent, et pour l'être intelligent, c'est se sentir être. » (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2ᵉ édit., art. Esprit.) On reconnaîtra dans ces mots un spiritualisme aussi décidé que celui de Descartes et de Maine de Biran.

Dans un petit volume qui a pour titre : *Philosophie religieuse, de la Théologie naturelle en France et en Angleterre* (in-18, Paris, 1864), M. de Rémusat nous fait connaître ses opinions sur la nature divine ou plutôt sur ce que l'esprit humain est capable, selon lui, d'en savoir et d'en penser. Dans sa conviction, Dieu n'est qu'une idée, et tant que notre conviction ne changera pas, il ne sera qu'une idée ; ce qui revient à dire que la notion de Dieu sera toujours l'œuvre pure de la raison. L'objet d'une notion pure de la raison peut être démontré comme un objet réel ; et, en effet, il y a des preuves de l'existence de Dieu parmi lesquelles il n'y en a pas de plus concluante que l'argument des causes finales, sévèrement contrôlé par l'expérience et renfermé dans le cercle de ses attributions légitimes. Ainsi, comment ne pas croire, par exemple, que les yeux sont faits pour voir et que le

monde est fait, entre autres choses, pour être vu ? Mais si démontré qu'il soit, l'objet d'une notion pure de la raison n'est pas représentable comme les objets de la perception et de la conscience, il ne peut être que conçu. La religion seule a pour effet de nous rendre Dieu représentable en le dépouillant de sa pure idéalité : parce que la religion ne s'appuie pas sur la raison, mais sur la tradition, c'est-à-dire sur des faits qui relèvent de l'autorité de l'histoire C'est donc altérer la notion philosophique de Dieu que de la faire reposer sur des considérations religieuses. On reconnaît ici, sous une forme plus précise, la pensée de M. Cousin que la religion et la philosophie sont essentiellement distinctes, et que c'est les méconnaître toutes deux que de vouloir les confondre ou les substituer l'une à l'autre.

Mais M. de Rémusat, moins timide ou moins circonspect que le fondateur de l'éclectisme, ne refuse pas d'étudier les modifications que la religion a subies sous l'influence des événements et les controverses qui se sont élevées dans son sein. Cela fait partie, selon lui, sinon de l'histoire de la philosophie, du moins de l'histoire de l'esprit humain.

Ramenant la religion des peuples européens au christianisme, il remarque que pour un grand nombre le christianisme n'est rien de plus qu'une politique, un moyen de discipliner la société et de la préserver des révolutions. Pour d'autres, c'est un moyen d'échapper au scepticisme et de se mettre à l'abri des incertitudes inséparables de la philosophie et de la science. Pour d'autres enfin, la religion est la voie par laquelle on arrive à connaître Dieu et à entrer en rapport avec lui ; c'est, comme on l'a dit, « Dieu sensible au cœur. » Voilà donc, sous un même nom et sous les mêmes dehors, avec la profession des mêmes dogmes, trois religions essentiellement différentes (*Channing, sa vie et ses œuvres*, préface).

Une des principales questions qu'agitent toutes les communions chrétiennes, est celle de la grâce et du libre arbitre. Cette croyance à la nécessité de la grâce pour le salut du genre humain. M. de Rémusat l'explique par le fait de l'imperfection morale de l'humanité ; et cette explication philosophique lui montre en même temps où le dogme en question doit s'arrêter pour ne point blesser les règles essentielles de la morale. « Si l'on prétendait, dit-il, convertir la fragilité du cœur humain en une perversité essentielle et dominante qui détruisît la bonté des actions honnêtes et le mérite des vertus, je dirais que la conscience du genre humain se soulève contre cette idée. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 435.)

Voici, par ordre de date, la liste des ouvrages de M. de Rémusat, sans compter son livre de procédure et ses *Lettres* sur le paupérisme et la charité légale : *Essais de philosophie*, 2 vol. in-8, Paris, 1842 ; — *Abélard*, 2 vol. in-8, Paris, 1845 ; — *De la philosophie allemande*, 1 vol. in-8, Paris, 1845 ; — *Passé et Présent*, 2 vol. in-12, Paris, 1847 ; — *Saint Anselme de Cantorbéry*, in-8, Paris, 1854 ; 2e édition, in-18, 1868 ; — *l'Angleterre au dix-huitième siècle*, 2 vol. in 8, 1856 ; 2e édition, 2 vol. in-18, Paris, 1865 ; — *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, 1 vol. in-12, Paris, 1858 ; — *Politique libérale*, 1 vol. in-8, Paris, 1860 ; 2e édition, 1875 ; — *Channing, sa vie et ses œuvres*, in-8, Paris, 1861 ; 2e et 3e éditions, in-8, Paris, 1873 ; — *Philosophie religieuse, de la Théologie naturelle en France et en Angleterre*, in-18, Paris, 1867 ; — *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, 1 vol. in-18, Paris, 1874 ; — *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, 2 vol. in-8, Paris, 1875.

REUCHLIN (Jean), qui, par amour du grec, a traduit son nom allemand par celui de Capnion, est un des savants les plus illustres de la Renaissance, et un des restaurateurs de la philosophie kabbalistique combinée avec les idées de Pythagore. Il naquit à Pforzheim, alors résidence du margrave de Bade, en 1455. Le margrave l'ayant distingué de bonne heure, l'attacha à son fils Frédéric, qui fut dans la suite évêque d'Utrecht, et Reuchlin accompagna ce jeune prince à Paris, en 1473, pour y continuer avec lui ses études. Il y revint ensuite seul, et s'appliqua avec ardeur à la langue grecque, sous la direction d'Hermonyme de Sparte. En 1474, il se rend à Bâle, où il se fait recevoir docteur en philosophie, et commence, avec Jean de Wesel, l'étude de l'hébreu, dont le médecin juif Jacob Jehiel Loanz lui donna plus tard une connaissance plus complète. De la Suisse il retourne en France, et, tout en donnant des leçons de grec pour subsister, il suit les cours de la Faculté de droit, dans les universités d'Orléans et de Poitiers. En 1481, nous le trouvons à Tubingue, d'abord simple étudiant pour le grade de docteur, puis avocat. En 1482, il parcourt l'Italie, attaché à Eberhard, alors comte de Wurtemberg, et depuis duc de Souabe, en qualité de secrétaire. De retour en Allemagne, en 1484, il est nommé accesseur à la cour suprême de Stuttgart, et remplit diverses fonctions diplomatiques, jusqu'à la mort d'Eberhard. Ayant passé quelques années à Heidelberg dans l'étude et dans la retraite, il est envoyé à Rome, en 1498, par Édouard II, auprès du pape Alexandre VI, qu'il charma par sa sagesse et son éloquence. A Rome il continua ses études hébraïques près du rabbin Abdias Sporno, et il étonna par son érudition grecque le célèbre Argyropule. Après cette mission si heureusement remplie, et quelques autres non moins honorables, Reuchlin est nommé juge, pour les villes impériales, au tribunal de la ligue de Souabe, nouvellement institué à Tubingue. Il remplit cette charge, pendant onze ans, à la satisfaction générale ; et c'est au moment où il veut se retirer du monde et des affaires qu'un violent orage éclate contre lui. Un juif baptisé, de Cologne, nommé Pfefferkorn, avait obtenu de l'empereur un édit pour faire brûler tous les livres hébreux qui contiendraient quelque passage contraire au christianisme ; Reuchlin, sommé de concourir à cet acte de vandalisme, s'y refusa, et fit plus encore : par respect pour la propriété, dans l'intérêt des lettres et de la théologie même, il prit la défense des ouvrages condamnés à la destruction. Cette conduite et les écrits par lesquels il la justifiait lui ayant attiré l'animadversion de la Faculté de théologie de Cologne, il reçut l'ordre de se rétracter, sous peine d'être mis en jugement comme hérétique. Au lieu d'une rétractation, Reuchlin publia une défense (*Defensio contra calumniatores suos colonienses*, in-4, Tubingue, 1513 et 1514) qui ne fit qu'irriter les esprits. Sommé par le grand inquisiteur de Mayence, Jacques Hoogstraten, de comparaître devant lui, dans le délai de six jours, Reuchlin en appela au saint-siége, qui, à son tour, renvoya l'affaire devant l'évêque de Spire. Pendant que celui-ci le déclarait absous, les théologiens de Cologne le condamnaient, aux applaudissements des universités de Louvain, d'Erfurt, de Mayence et de Paris. Porté une seconde fois devant le pape, qui avait alors d'autres affaires sur les bras, le procès fut indéfiniment ajourné par un ordre de surseoir. Enfin, après avoir beaucoup souffert dans la guerre qui éclata entre la ligue de

Souabe et le duc Ulrich, Reuchlin allait prendre possession d'une chaire de grec et d'hébreu, que lui offrait l'université de Tubingue, lorsqu'il mourut à Stuttgart, le 30 juin 1522, avec la réputation d'un des plus grands hommes de son siècle.

Des nombreux ouvrages de Reuchlin, deux seulement méritent de nous occuper ici : *de Verbo mirifico*, in-4°, Bâle, 1494; Tubingue, 1514; Lyon, 1552, et ailleurs; — *de Arte cabalistica*, in-f°, Haguenau, 1517 et 1530. Voici un résumé fidèle du premier de ces ouvrages, qui est, sans contredit, le plus original et le plus intéressant. Il a la forme d'un dialogue entre un philosophe épicurien appelé Sidonius, le juif Baruch et Capnion, c'est-à-dire l'auteur lui-même. On y distingue autant de parties que de personnages. La première partie, consacrée à la réfutation de la philosophie épicurienne, ne contient rien qui appelle particulièrement l'attention. La seconde partie a pour but d'établir que toute sagesse et toute vraie philosophie vient des Hébreux : que Platon, Pythagore, Zoroastre ont puisé leurs idées religieuses dans la Bible, dont la langue et les croyances ont laissé des traces dans les livres sacrés de tous les peuples. Puis vient une explication métaphysique des différents noms de Dieu. Le premier et le plus célèbre de ces noms, le *ego sum qui sum*, est traduit, dans la philosophie de Platon, par les mots τὸ ὄντως ὄν. Le second, que nous rendons par *lui*, et qui exprime l'immutabilité de Dieu, son éternelle identité, est également conservé par Platon, dans le *même* (ταὐτόν), opposé au *divers* (θάτερον). Dieu, dans l'Écriture sainte, est aussi appelé *le feu*, et il en prend souvent la forme dans les visions des prophètes. En effet, c'est lui qui éclaire et qui anime tous les êtres; il est la lumière et la vie du monde. Ce feu n'est pas autre chose que l'*éther* des stoïciens et des hymnes d'Orphée. Ces trois noms nous désignent l'essence de Dieu sous trois aspects différents; il y en a d'autres qui expriment ses attributs. Mais lorsque, pénétrant au delà de tout attribut et de tout point de vue déterminé, on veut concevoir la substance divine telle qu'elle est en elle-même, dans son unité absolue, alors on l'appelle par le nom qu'il est défendu de prononcer, par le tétragramme sacré, par le mot *Jéhovah*.

Nul doute, pour Reuchlin, que le *tetractys* de Pythagore ne soit un souvenir du tétragramme hébreu, et que le culte de la *décade* n'ait été imaginé en l'honneur des dix *sephiroth* de la kabbale. On se ferait difficilement une idée de toutes les merveilles qu'il sait découvrir ensuite dans les quatre lettres dont se compose, en hébreu, le mot *Jéhovah* : ce sont les quatre éléments, les quatre qualités essentielles des corps, les quatre principes géométriques, etc.; et chacune de ces lettres, considérée à part, ne nous offre pas une signification moins mystérieuse.

Enfin, dans la troisième partie, on démontre, par des procédés semblables, que les textes de l'Ancien Testament contiennent, sous une forme mystique, tous les dogmes chrétiens. Ainsi, dans le premier verset de la *Genèse* : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, » nous trouvons le mystère de la Trinité; car les trois lettres dont se compose, en hébreu, le mot créer (*bara*), peuvent être considérées comme les initiales des termes qui expriment, dans la même langue, les trois personnes divines. Le nom de Jésus traduit en hébreu, n'est que le nom même de Jehovah, avec une lettre de plus (le *schin*), qui, pour les adeptes de la kabbale, est le symbole du feu ou de la lumière; parce que le Verbe est la lumière spirituelle, Dieu devenu visible par son incarnation dans l'humanité. Sans nous arrêter plus longtemps à ces détails, nous dirons quelle est la conclusion de ce livre. Toute philosophie qui n'est pas une pure négation de Dieu, comme l'épicurisme et le scepticisme, toute science métaphysique prend sa source dans la révélation. Mais la révélation est un fait continu, qui s'étend de l'origine de l'homme à l'avénement du christianisme. Elle se partage en trois époques, pendant chacune desquelles Dieu se montre sous un aspect différent, et reçoit, par conséquent, de l'Écriture sainte, un autre nom. Sous le règne de la nature, il s'appelle le *Tout-Puissant* (*Schadaï*), ou plutôt le fécondateur, le nourricier des hommes : tel est le Dieu des patriarches. Sous le règne de la loi, ou depuis la révélation de Moïse jusqu'à la mission de Jésus-Christ, il s'appelle le *Seigneur* (*Adonaï*), parce qu'alors il est le roi et le maître du peuple élu. Sous le règne de la grâce, il se nomme *Jésus*, ou le Dieu libérateur.

Le *de Arte cabalistica* est plutôt un ouvrage historique que dogmatique; c'est une exposition du système des kabbalistes (voy. Kabbale), sur lequel les *Thèses* de Pic de la Mirandole n'avaient encore jeté que de confuses lueurs; mais cette exposition, n'étant pas puisée aux véritables sources, est nécessairement très-incomplète et dépourvue de critique. L'auteur admet toutes les fables répandues parmi les juifs sur l'origine de la kabbale. Il y mêle ses propres idées, selon lesquelles la philosophie grecque n'est qu'un souvenir ou une imitation des livres saints; mais, de même qu'il a reconnu la doctrine de Platon dans la Bible, il fait dériver le système de Pythagore des traditions kabbalistiques, avec lesquelles il n'a que des ressemblances extérieures et superficielles, et pas la moindre liaison historique. Le livre est dédié au pape Léon X, sans doute par mesure de prudence, et a, comme le *de Verbo*, la forme d'un dialogue entre trois personnages : le pythagoricien Philolaüs, le mahométan Marranus, et Simon, descendant du célèbre Simon ben Jochaï, l'auteur présumé du *Zohar*.

REUSCH (Jean-Pierre), né en 1691, à Almersbach, mort à Iéna, en 1754, avait professé longtemps, dans l'université de cette ville, la philosophie et la théologie. Tout en se rattachant à l'école de Leibniz et de Wolf, il essaya de la modifier et de la perfectionner. Il se déclara principalement contre la doctrine de l'harmonie préétablie, la considérant comme une hypothèse sans fondement, et propre à nous faire douter de l'existence des corps. Voici la liste de ses écrits philosophiques : *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*, in-8, Eisenach, 1728; — *Systema logicum*, in-8, Iéna, 1734, 1760; — *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum*, in-8, ib., 1735. X.

REYNAUD (Jean-Ernest), né à Lyon en 1806, mort à Paris le 28 juin 1863, appartient à l'histoire de la philosophie par un livre resté célèbre, *Terre et Ciel*. Pupille du conventionnel Merlin de Thionville, il fit ses études au collége de Thionville, et entra en 1824 à l'École polytechnique. En 1830, il était ingénieur des mines de deuxième classe, lorsque à la suite de la révolution de Juillet il se crut obligé de donner sa démission; mais l'abandon de sa position officielle ne l'empêcha pas, en 1849, d'ouvrir à l'École des mines un cours gratuit de droit administratif. Son activité ne se renferma pas dans cet enseignement volontaire. Ayant adopté les principes du saint-simonisme avec plusieurs de ses anciens camarades de l'École polytechnique, il participa successivement à la rédaction de plusieurs jour-

naux consacrés à la défense et à la propagation de la religion nouvelle : l'*Organisateur*, le *Globe*, devenu un organe saint-simonien, les *Prédications saint-simoniennes* et les *Missions de province*. Mais un changement radical ne tarda pas à s'accomplir dans la secte dont il était devenu un des plus fervents apôtres. En 1831, Enfantin ayant proclamé le règne de la *femme libre*, Jean Reynaud, avec Bazard et plusieurs autres, protesta contre cette doctrine, qui n'était autre chose que l'abolition du mariage et de la famille. Ayant cessé de faire partie de ce qu'on appelait l'*église saint simonienne*, il se tourna vers d'autres travaux. Il fonde et rédige, avec son ami Pierre Leroux, en 1835, la *Revue encyclopédique*, et en 1836, l'*Encyclopédie nouvelle*. Ce recueil, destiné, dans l'esprit de ses auteurs, à remplacer l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert, est resté inachevé.

Après la révolution de 1848, M. Carnot, devenu ministre de l'instruction publique, institue une commission des hautes études scientifiques et littéraires dont Jean Reynaud est nommé président. En même temps, le nouveau ministre, absorbé par la politique, lui abandonne à peu près l'exercice intégral de ses attributions. M. Carnot étant sorti du pouvoir, Jean Reynaud le suivit dans sa retraite; mais il continua de faire partie de l'Assemblée nationale constituante où il avait été envoyé par le département de la Moselle. Il vota, avec les membres les plus modérés du parti démocratique, contre les clubs, contre l'abolition de la peine de mort, contre l'impôt progressif, contre le droit au travail. Il soutint le gouvernement du général Cavaignac, et appuya l'expédition de Rome, à la condition qu'elle ne dépasserait pas le but restreint qui lui était primitivement assigné. Après l'élection du 10 décembre, il combattit la politique de l'Élysée, et donna sa démission de député le 20 avril 1849. Ayant refusé le serment après le coup d'État du 2 décembre, il fut rayé du tableau des ingénieurs des mines.

C'est en 1854 qu'il publia son œuvre capitale, *Terre et Ciel*, arrivée en 1866 à la sixième édition. Il a fait paraitre, en outre, une *Minéralogie à l'usage des gens du monde*, et un article de l'*Encyclopédie nouvelle*, le Druidisme, qu'il a fait imprimer séparément sous ce titre : *Considérations sur l'esprit de la Gaule* in-8, Paris, 1847, et un *Discours sur la condition physique de la terre* (in-8, Paris, 1840).

Terre et Ciel n'est pas un livre de pure philosophie, quoiqu'il ne reconnaisse d'autre autorité que celle de la raison et de la science, et qu'il repousse l'intervention d'une révélation surnaturelle. Par la nature des problèmes qu'il embrasse et par le ton de la discussion; par sa forme même, qui est celle d'un dialogue entre un théologien et un philosophe, il appartient à la théologie. Dès les premières lignes de l'*Introduction*, l'auteur exprime cette opinion, qu'il n'y a que la théologie renouvelée par la science qui, combattant à la fois le matérialisme et la superstition, soit capable de maintenir l'esprit humain dans la voie du progrès, en l'empêchant de dévier soit vers le paganisme, soit vers le moyen âge. Il ne s'agit point pour lui de se renfermer avec les philosophes dans l'étude des facultés de l'âme, ni de se borner avec les savants à la constatation des lois physiques et mathématiques du monde; le but qu'il se propose est de rechercher ce que l'âme est dans son origine et dans la suite de ses destinées, ce qu'elle a été avant et ce qu'elle sera après cette vie, quels sont ses rapports avec la terre et avec l'univers entier, s'il y a dans les globes qui peuplent l'espace des êtres plus ou moins semblables à nous et avec lesquels nous sommes destinés à entrer en communication. Il est évident que ces questions échappent à la compétence de la saine philosophie, parce qu'elles sortent des limites de la raison et de la certitude; par conséquent, si on les enlève à la juridiction de la théologie traditionnelle, il faut en faire la matière d'une nouvelle théologie, édifiée sur d'autres bases que l'ancienne, et dont les dogmes, sans être démontrés, puissent au moins se concilier avec les découvertes les plus récentes de la science et avec les aspirations les plus généreuses de la société moderne.

D'après Jean Reynaud, la théologie traditionnelle, orthodoxe, catholique, en un mot, n'a été qu'une longue préparation à cette théologie plus philosophique dont il va nous exposer les principes et qu'il nous montre d'avance comme une satisfaction donnée à l'universel besoin des âmes. Ce n'est pas seulement la théologie enseignée par l'Église, c'est l'histoire entière de la religion, où chacune des grandes nations de la terre a joué un rôle, qui a eu la même destination et qui a servi à assurer le même résultat. La Judée a proclamé l'unité de Dieu; la Grèce a révélé au monde le dogme de la Trinité; à Rome nous devons la hiérarchie ecclésiastique, la discipline religieuse et l'organisation du culte extérieur; c'est du sein de la Gaule, où il a existé pendant de longs siècles à l'état de tradition, que sortira le nouveau dogme de l'Immortalité. N'est-ce pas d'ailleurs la Gaule, c'est-à-dire la France, qui exerce depuis tant de siècles une influence prépondérante sur les affaires spirituelles? « Le rayonnement de son génie plus libre et plus ouvert remplace, dès à présent, devant l'élite des esprits, ce vieux génie romain dont la tyrannie et le terre à terre ont fini par fatiguer les nations (p. 13 de la 6ᵉ édition). » Les druides l'ont prédit, et leur prédiction est déjà en partie réalisée, la Gaule est faite pour devenir la tête du monde. On voit que le sentiment patriotique n'est pas étranger aux inspirations religieuses de Jean Reynaud.

Son livre, comme on peut déjà le supposer d'après le titre, se divise en deux grandes parties, l'une consacrée à la terre et l'autre au ciel, c'est-à-dire à la totalité des globes semés dans l'espace et dont se compose l'univers. Dans la première on nous montre quelles sont les conditions de la terre considérée en elle-même et dans ses rapports avec les autres parties de notre système planétaire, et de cet examen on tire des conclusions propres à nous éclairer sur la nature, sur l'origine et les destinées du genre humain. Dans la seconde on essaye de prouver que les destinées du genre humain, ou plutôt des âmes humaines, ne sont pas renfermées dans les limites de la planète qu'elles habitent aujourd'hui; mais qu'au lieu du ciel immatériel où l'on prétend qu'elles doivent être réunies après la mort, c'est le ciel astronomique qu'elles parcourront dans son immensité, toujours revêtues d'un corps et plus ou moins heureuses, plus ou moins favorisées par leurs résidences successives, selon le sort qu'elles auront mérité par leurs vertus. Nous allons suivre l'auteur dans cette double expression de sa pensée.

Après avoir essayé d'établir, par des considérations tirées de notre système planétaire, que la terre est destinée à servir encore pendant un temps indéfini d'habitation au genre humain, il fait ressortir le contraste qui existe entre la constitution générale de notre globe et les convenances particulières de notre espèce, les difficultés et les contrariétés que nous rencontrons dans la loi de gravitation, dans l'inégalité de la température, dans l'inégalité de la surface de la

terre, occupée en grande partie par des mers et des montagnes, dans la rareté des objets nécessaires à notre subsistance. A toutes ces causes de souffrance, à ces résistances innombrables et en quelque sorte calculées que la terre oppose à notre bien-être et à notre repos, viennent se joindre les deux grandes lois de notre nature propre : la loi du travail et celle de la mort. « L'existence du travail est liée à jamais à l'existence du genre humain dans sa forme actuelle (p. 79). » Sans doute, les progrès de la science le rendent à la fois plus supportable et plus bienfaisant. Il accroît nos jouissances et diminue nos privations. On va même jusqu'à nous assurer que l'anéantissement universel de la misère n'est qu'une question de temps et d'intelligence. Mais quelque adoucissement qu'on y apporte et quelques résultats qu'on s'en promette, il ne faut pas se dissimuler que le travail est une peine, une peine sans fin.

Plus dure encore est la loi non moins générale, ni moins indestructible de la mort. La mort ne nous enlève pas seulement la vie, elle nous ôte ce qui en fait le charme et le prix, en nous séparant des objets de nos plus chères affections.

La conclusion qui sort comme d'elle-même des conditions de notre existence ici-bas, c'est que la terre est un lieu d'expiation qui, par conséquent, suppose pour chacun de nous une vie antérieure à celle-ci. Mais n'est-ce qu'un lieu d'expiation qu'il faut voir dans la planète sur laquelle nous sommes condamnés à souffrir et à mourir, et avant de naître à la vie actuelle n'avons-nous vécu qu'une seule fois? Après la mort qui en est le terme ne devons-nous pas attendre un nouveau réveil? Aucune de ces hypothèses n'est admissible dans la doctrine de Jean Reynaud.

Si la terre est un lieu d'expiation, elle est aussi un lieu d'épreuve, un moyen et une occasion de perfectionnement, un théâtre de progrès indéfinis. La loi du progrès n'est pas une loi moins impérieuse et moins générale de l'humanité que la loi du travail, que la loi de la mort. « Le souverain principe de la perfectibilité illumine tous les temps (p. 136). » Il n'admet point d'interruption ni pour l'individu ni pour l'espèce. Dès le sein de sa mère, c'est-à-dire dans l'état embryonnaire, l'homme traverse toutes les espèces animales; et une fois entré en possession de la vie complète, ou tout au moins de tous les organes de la vie, il continue de se développer selon les lois et d'après les conditions de sa propre espèce. Qu'on ne dise pas que la vieillesse est un âge de décadence, c'est un temps de recueillement et de pieuse contemplation. L'humanité, prise en masse, nous offre le même spectacle dans l'ordre intellectuel et moral. Les époques, les générations, les sociétés se succèdent en se dépassant les unes les autres ; et il n'y a que notre race qui suive à travers les siècles cette marche constamment ascendante; les espèces animales, une fois produites, demeurent immuables tout en offrant dans leur ensemble des degrés inégaux de la vie dont elles sont capables, de la vie instinctive et organique.

Or, s'il en est ainsi, comment se refuser à croire que la mort puisse être un nouveau pas vers la perfection, et que notre vie actuelle, précédée de plusieurs autres vies, soit, pour ainsi dire, une évolution plus complète des facultés que nous y avons déployées? Mais ce n'est là qu'un des côtés de notre nature. L'homme est perfectible, mais en même temps il est libre. Le progrès, comme on vient de le dire, est la loi suprême de notre espèce ; mais en raison de notre liberté, nous pouvons nous en écarter plus ou moins et pendant plus ou moins de temps. Ces déviations temporaires de la fin qui nous est proposée doivent être rachetées ou plutôt corrigées par des peines également temporaires, qui en sont la suite naturelle. Une vie meilleure a donc pu précéder celle que nous avons maintenant, et une autre, encore moins heureuse, peut lui succéder. Le principe de la perfectibilité ne supprime pas celui de l'expiation. De l'un et de l'autre il résulte que la terre n'est, pour les âmes humaines, qu'un lieu de passage. Elles ont existé avant la vie qu'elles y mènent, elles existeront encore après l'avoir quittée. Elles ont commencé on ne sait où et ne finiront jamais. « Substance anonyme que le vent promène à travers l'immensité, je me suis fixé tout à l'heure sur cette planète où je cherche à me développer en me rendant utile, et j'aspire à y ouvrir mes ailes pour reprendre mon voyage vers des astres meilleurs (p. 181). »

En effet, comme nous le disions tout à l'heure, le principe de la perfectibilité ou du progrès finit toujours par l'emporter sur celui de l'expiation. Après un certain nombre d'épreuves dont la durée et la rigueur sont proportionnées à ses fautes, l'âme, sortant des bas-fonds et des régions moyennes de l'univers, en gagne « les plus sublimes hauteurs », c'est-à-dire les astres les plus favorisés, où elle reçoit la récompense qu'elle a enfin méritée. C'est probablement dans ce triomphe plus ou moins tardif, mais infaillible de l'attraction du bien sur celle du mal, que Jean Reynaud fait consister la grâce de Dieu; car il n'admet pas que l'âme atteigne par elle seule le dernier terme de son développement, il appelle la *grâce* au secours de sa faiblesse (p. 180). »

On remarquera aussi que si l'âme est immortelle dans la doctrine de Jean Reynaud, elle n'est pas éternelle; sa préexistence, ou le nombre plus ou moins considérable de vies qui ont précédé sa vie actuelle, n'empêche pas qu'elle ait commencé, qu'elle ait été créée dans le sens théologique du mot, c'est-à-dire tirée du néant. Voici un passage qui ne laisse subsister aucun doute à cet égard et qui justifie Jean Reynaud de l'accusation de panthéisme qu'on lui a quelquefois adressée : « Continuellement, par l'opération incessante du Créateur, des âmes nouvelles sortent du néant et prennent leur essor, chacune à sa manière, à travers l'immensité des mondes (p. 180). »

Si le spectacle de la terre et du rôle que l'homme est appelé à y jouer suffit pour nous donner ces idées sur notre origine et sur la loi de notre existence, qu'est-ce donc quand nous élevons nos regards vers l'immensité du ciel? Il est impossible de supposer que ces astres semés dans l'espace, qui, malgré leur prodigieuse diversité et leur nombre infini, obéissent à une même pensée, répondent à un même dessein et forment en réalité un tout indivisible, ne soient point peuplés, comme notre planète, par des âmes immortelles, récompensées ou punies pour leurs œuvres antérieures, et poussées ainsi que nous vers le but suprême de nos communes destinées. Ce ciel, cet univers qui, dans sa magnificence et son étendue sans bornes, répond si complétement à l'activité divine, ne doit-il pas répondre aussi à l'activité des âmes, créées à l'image de leur auteur? Ce ciel, que remplit, à une profondeur insondable, une poussière de soleils, c'est le théâtre sur lequel les âmes, infinies en nombre, parcourent les degrés également infinis de la perfectibilité. « Il en est de la circulation des âmes dans l'univers comme de la circulation du sang dans le corps des animaux (p. 243). »

Mais qu'est-ce que la vie, dans quelque partie

de l'univers qu'elle se manifeste, sinon l'union d'une âme et d'un corps? Comment, sans un corps, l'âme pourrait-elle habiter l'une ou l'autre de ces sphères dont se compose le ciel astronomique, le seul qui existe, puisqu'il embrasse l'infini? Une âme pure, un pur esprit, est donc un être imaginaire, aussi bien que le ciel spirituel de l'ancienne théologie. Mais le corps, dont aucune âme ne peut se passer, n'est pas toujours le même. Les âmes changent de corps en changeant de vie et en changeant de sphère. La doctrine de la métempsychose est le complément et la conséquence nécessaire des idées que nous venons d'exposer. Seulement la métempsychose de Jean Reynaud se distingue essentiellement de celle de Pythagore, de Platon et des anciens en général. Sans jamais tomber au-dessous, l'âme peut s'élever au-dessus de l'organisation humaine. Elle choisit, elle se construit elle-même celle qui répond le mieux au degré de perfection morale et intellectuelle où elle est parvenue. Elle est, selon les expressions mêmes de Jean Reynaud, toujours douée des forces plastiques nécessaires pour se former les organes dont elle a besoin (p. 180). « De même, dit-il un peu plus loin, que Dieu préexiste à sa création et la produit par une mystérieuse expansion de son essence, de même nous préexistons à notre organisme et le déterminons par une des plus mystérieuses puissances de notre âme (p. 281). » C'est, à proprement parler, la transmigration expliquée, ou pour mieux dire, compliquée par l'animisme de Stahl.

S'il ne fallait, pour faire valoir un système de théologie ou de philosophie, que l'éloquence et la chaleur du langage, que l'élévation constante de la pensée, que la générosité des sentiments, qu'un ardent amour de l'humanité, qu'une vive imagination unie à une connaissance approfondie des sciences et à une érudition peu commune, le système de Jean Reynaud aurait beaucoup de prise sur les esprits, et il en a eu en effet pendant assez longtemps. Mais ce n'est pas assez de dire que les preuves lui manquent absolument; il échappe aux procédés et aux méthodes de démonstration, et à cause de cela même il est difficile de le réfuter. Comment trouver dans l'observation, dans l'induction philosophique ou dans le raisonnement pur des arguments pour ou contre la préexistence des âmes, pour ou contre le pèlerinage sans fin et le progrès sans limite qui les attendent dans les astres? Comment établir ou comment nier par des raisons solides que notre âme, avant de revêtir, dans le sein maternel, une enveloppe embryonnaire, a fait choix de l'organisme qui lui convient et en a préparé tous les éléments? Autant de propositions, autant d'hypothèses.

Cependant il y a une difficulté qui les enveloppe toutes à la fois et à laquelle il semble impossible de répondre. La préexistence des âmes, leurs transmigrations successives, leur passage à travers les astres sans nombre qui peuplent l'étendue, ont été imaginés dans le but de justifier, par les fautes d'une vie antérieure, les souffrances imméritées que nous supportons dans celle-ci, et de nous ouvrir la carrière d'un perfectionnement indéfini. Mais il n'y a d'expiation juste et efficace que pour les fautes qu'on se souvient d'avoir commises; il n'y a de progrès, de progrès moral, de progrès spirituel, que pour celui qui sait qu'il s'élève d'un degré inférieur à un degré supérieur, par conséquent qui se rappelle avoir passé par le premier de ces états et qui a conscience d'être arrivé au second. Ce n'est donc pas assez, pour donner satisfaction au double principe qui domine tout le système, que l'âme soit immortelle ou reste substantiellement la même; il faut aussi que son identité personnelle lui soit attestée par la mémoire. Or, nous sommes dans une ignorance absolue de ce qui a précédé notre naissance en ce monde; notre conscience se refuse à nous attribuer d'autres vices et d'autres vertus que ceux qui se sont développés en nous pendant notre existence présente.

L'objection a été prévue par l'auteur de *Ciel et Terre*, et il fait pour la résoudre d'inutiles efforts. « Ne savons-nous pas, dit-il (p. 313), par l'expérience même de cette vie, que des souvenirs qui nous semblent absolument éteints se ravivent parfois et nous rendent tout à coup un passé que nous avions cru englouti à jamais dans les abîmes de l'oubli? Rien ne nous défend de croire qu'il y ait en nous de ces obscurs souvenirs de nos vies antérieures. » Les deux choses que Jean Reynaud cherche ici à assimiler n'ont entre elles aucun rapport. Il nous est impossible de ne pas admettre des souvenirs latents qui reparaissent dans notre mémoire : ce sont des faits. Mais des souvenirs latents dont il ne reste pas le moindre vestige sont une pure chimère. Jean Reynaud invoque encore un autre moyen de défense. Il suppose que la puissance de notre mémoire, dans la succession de nos différentes vies, s'accroîtra avec nos autres facultés, et que nous ressaisirons un jour tout notre passé (p. 313 et 314). C'est là un rêve qu'aucune expérience n'autorise ni n'encourage. Nous n'accorderons pas plus d'importance à cette ingénieuse comparaison : « Essayez de me réduire en m'interrogeant sur notre passé, je vous répondrai, comme la fusée, que nous marchons, mais que la lumière ne colore notre trace que dans notre voisinage, et que le reste de notre chemin demeure perdu dans la nuit. » Si nous n'apercevons que notre voisinage, c'est-à-dire la vie présente, et si les autres restent perdues dans la nuit, qui oserait affirmer qu'elles aient existé? D'ailleurs, une métaphore ne vaut pas un fait ni même un argument. L'objection subsiste donc tout entière, et elle est telle qu'elle suffit pour compromettre toute cette théologie astronomique.

Le livre de *Ciel et Terre* n'en est pas moins un des plus curieux, des plus originaux et des plus intéressants qui aient été écrits depuis longtemps dans notre langue.

On peut consulter sur ce livre : Th. H. Martin, *la Vie future suivant la foi et la raison*, in-12 Paris, 1855; — Caro, *l'Idée de Dieu*, in-8, Paris, 1864.

RHŒDUS (Thomas), né en Écosse, professeur de philosophie à Rostock, eut, de son temps, quelque renom. Il nous a laissé deux thèses et un recueil de dissertations métaphysiques. Nous ne connaissons que la seconde édition de ce recueil; elle parut après la mort de l'auteur, sous ce titre : *Thoma Rhœdi, Britanni, philosophi acutissimi, pervigilia metaphysica, desideratissima*, Rostock, in-4, 1616. Les principaux fragments dont se compose cet ouvrage ont pour objet la définition de l'être en tant qu'être. Thomas Rhœdus établit d'abord que l'être considéré comme un tout intégral, composé d'une matière et d'une forme, est l'être dont s'occupe le physicien, et il se demande ensuite si l'être métaphysique serait, à l'opposé, l'être de raison du Docteur Subtil et de ses disciples : c'est ce qu'il conteste, en prouvant que l'être de raison est, à proprement parler, la chimère ou le non-être. Pour conclure, il déclare que la métaphysique s'occupe de l'être réel, mais de l'être réel pris en général, réservant aux autres parties de la science l'étude des étants, mobiles ou immobiles, qui, sous ces différents aspects, appar-

tiennent au genre de la substance. Les opinions de Rhœdus sur la nature de l'être métaphysique furent attaquées par Henningus Arnisæus, célèbre professeur de Francfort. La réponse de Rhœdus se trouve dans la thèse suivante : *de Objecto metaphysicæ et societate elementorum*, Rostock, in-4, 1610. On lui doit encore : *de Accidente proprio theoremata philosophica*, ib., in-4, 1609. Thomas Rhœdus se donnait pour un des adversaires de la méthode scolastique ; en d'autres termes, pour un novateur. Il le fut moins qu'il prétendit l'être. Nous ne pouvons que le compter au nombre des thomistes éclairés. B H.

RICCI (*Paulus Riccius*), philosophe de l'école kabbalistique fondée par Reuchlin et Pic de la Mirandole. Il appartient à la fin du XV[e] et au commencement du XVI[e] siècle. Juif de naissance, il se convertit au christianisme, devint médecin de l'empereur Maximilien I[er], et enseigna pendant quelque temps la philosophie et la médecine à l'université de Pavie. Il a laissé deux écrits publiés tous deux dans le recueil de Pistorius : *Artis cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum*, t. I, in-f°, Bâle, 1597. L'un de ses écrits, *Isagoge in cabbalistarum eruditionem et introductoria theoremata cabbalistica*, est une simple introduction à la science kabbalistique, où l'auteur se borne à résumer, sous une forme très-rapide, les opinions de ses devanciers. L'autre, intitulé *de Celestis agricultura*, contient le développement de sa propre pensée, et nous offre tout à la fois une défense de la kabbale et une demonstration du christianisme contre les philosophes et les incrédules.— Voy. *la Kabbale*, par M. Franck, préface, p. 18. X.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. On ne connaît point la date précise de sa naissance ; on sait seulement qu'il reçut le jour en Écosse dans les dernières années du XI[e] siècle, ou plutôt dans les premières du XII[e] ; il mourut, selon toute apparence, le 10 mars 1173. Il était entré de bonne heure au monastère de Saint-Victor ; il y fit profession sous l'abbé Gilduin, et fut un des disciples du célèbre Hugues. On le trouve sous-prieur en 1162. Il ne tarda pas à en être prieur, et lutta en cette qualité, tout le reste de sa vie, contre la mauvaise administration et la conduite peu édifiante de l'abbé Ervisius. Ses écrits exercèrent de son temps une grande influence, et furent fort recherchés de ses contemporains. Il compta parmi ses amis saint Bernard, qui le consultait fréquemment.

Richard ne se montra point infidèle aux traditions de la vie contemplative, qui firent l'honneur du monastère de Saint-Victor. C'est le caractère dominant et à peu près unique de ses écrits.

De philosophie proprement dite, on n'en trouve guère que dans les deux premiers livres de son *Traité de la Trinité*. Là, avant d'entrer dans l'exposition théologique du dogme, il expose quelques prolégomènes dont une partie rentre dans la généralité des questions de méthode ; l'autre concerne Dieu et ses attributs. Nous en présenterons une rapide analyse.

Il y a, selon Richard, trois sources de la connaissance : l'expérience, le raisonnement, la foi. L'expérience a pour objet les choses temporelles ; le raisonnement et la foi, les choses divines : le premier nous fait connaître celles qui sont selon la raison ; la seconde, celles qui, dues à une révélation divine, sont au-dessus de l'intelligence. Parmi les choses que nous devons croire, il en est quelques-unes qui, non-seulement sont au-dessus, mais contre la raison, et que nous ne pouvons savoir que par l'étude la plus profonde et la plus subtile, ou, plutôt, par une communication de Dieu lui-même. Ainsi, d'après Richard de Saint-Victor, la foi commence, le raisonnement suit et en approfondit l'objet. La raison nous enseigne un Dieu un, éternel, increé, immense, tout-puissant, etc. A cette idée, la révélation ajoute la trinité de personnes. Arrêtons-nous à ce qui concerne Dieu considéré dans son unité, tel que le donne la philosophie.

Et, d'abord, la substance suprême est d'elle-même, et, par cela, de toute éternité. Il dit la substance suprême et non supérieure, et distingue ces deux propriétés avec le même soin et par les mêmes arguments que saint Anselme ; elle est d'elle-même, car elle n'a rien reçu qu'elle ne se soit directement donné ; elle est d'elle-même, et c'est par cela que toutes choses ne peuvent être que d'elle et par elle. Il emprunte encore à l'archevêque de Cantorbéry cette idée, que Dieu n'est pas sage, qu'il est la sagesse ; qu'il n'est pas puissant, qu'il est la puissance, etc. ; mais il n'entre pas, sur ce sujet, dans des développements aussi profonds et aussi précis. Enfin, on le retrouve encore sur les traces de saint Anselme, dans ces conclusions : la substance suprême ne saurait avoir d'égal ou de supérieur ; il ne saurait y avoir un autre être participant à sa nature ; elle est la même que Dieu, qui est substantiellement un.

On trouve encore un vestige de l'argument ontologique dans cette idée, que Dieu ne saurait concevoir un être plus parfait que lui-même, et qu'à plus forte raison la pensée de l'homme n'y parviendrait pas. A l'occasion de la perfection de Dieu, Richard développe en quelques lignes une observation qui n'est pas sans portée ; il fait remarquer que, savants ou ignorants, tous attribuent, sans hésiter, à Dieu ce qu'ils jugent le meilleur, et que c'est de là que partent les sages pour établir, sur un terrain solide, le principe d'où ils font rigoureusement découler les attributs divins.

Après avoir insisté, dans le premier livre, sur l'éternité divine, il recherche, dans le second, quels sont les attributs de Dieu. Cette partie de sa théodicée est solide, quoique subtile, surtout dans la forme ; et pour l'apprécier avec justice, il ne faut pas oublier que les arguments dont elle fait usage, répandus dans les écoles depuis des siècles, étaient moins connus à cette époque.

Quoique Richard de Saint-Victor ne manque ni de sagacité métaphysique, ni de clarté dans l'exposition, il est facile de voir que ce ne sont là ni les caractères les plus saillants de son esprit, ni le genre de considérations auxquelles il aime à se livrer. C'est, avant tout, un esprit contemplatif, fidèle aux traditions de l'école de Saint-Victor. Cette école de mysticisme, quoique exclusivement chrétienne, n'en intéresse pas moins, au plus haut degré, l'observation psychologique de l'histoire de la philosophie.

En effet, le moyen âge est une de ces curieuses époques où toutes les habitudes de l'esprit, dérivant d'un même besoin, celui d'une alliance étroite entre la science et la foi, semblent donner lieu à une psychologie particulière. Il n'est point de notre sujet d'en développer ici le caractère ; nous ferons seulement remarquer que, dans ce grand ensemble, l'école de Saint-Victor, tout en participant au caractère général, eut cependant sa nuance propre, nettement déterminée. Richard, disciple de Hugues, est, comme lui, contemplatif chrétien, et nous ajouterons biblique. L'état de l'âme dans les divers degrés de son élévation vers Dieu, est le sujet sur lequel il revient sans cesse, et qu'il sait retrouver sous toutes les expressions, sous toutes les images de l'Écriture. Nul n'a porté plus loin l'art de transformer les expressions et les faits en métaphores inattendues, sous lesquelles se cache, comme un sens profond, une situation

de l'âme. « Que nous représente, dit-il, Nabuchodonosor, qui, après avoir été favorisé d'une vision mystique, la perdit, pour la recevoir plus tard avec plus de développement, si ce n'est que la grâce de la contemplation nous est donnée d'en haut, nous est ensuite retirée pendant quelque temps, et rendue avec plus d'abondance. » (*De Eruditione hominis interioris, occasione accepta ex somnio Nabuchodonosor*, c. I.) Et ailleurs : « Par le tabernacle de l'Alliance, il faut comprendre l'état de perfection. Où est la perfection de l'âme, là est l'habitation de Dieu. Plus l'âme s'approche de la perfection, plus elle s'allie étroitement à Dieu. Mais autour du tabernacle doit régner un portique; il faut donc entendre par le portique, la discipline du corps; par le tabernacle, la discipline de l'âme, etc. » (*Nonnullæ allegoriæ tabernaculi fœderis, etc., in initio*.) Le principal ouvrage de Richard de Saint-Victor, sur la contemplation, a pour titre *Benjamin major, de gratia contemplationis, occasione accepta ab arca Moysis*. Il est partagé en cinq livres.

Cette prédilection pour l'allégorie ne fut sans doute pas étrangère aux liens d'amitié qui unirent Richard de Saint-Victor à saint Bernard; elle caractérise cette époque, et sous ce rapport mérite d'être étudiée comme une des formes de croyance et de piété qui domina longtemps les esprits. Elle intéresse le philosophe, qui juge avec raison dignes d'étude tous les aspects sous lesquels le sentiment religieux, la croyance en Dieu et l'aspiration vers lui se produisent dans l'humanité.

Les traités sortis de la plume de Richard de Saint-Victor sont nombreux. Ils ont été réunis en un volume in-f°, et imprimés ainsi plusieurs fois. La meilleure édition est celle de Rouen, Jean Berthelin, 1650; elle est due aux soins de Jean de Toulouse, chanoine régulier de Saint-Victor, naturellement admirateur d'un des écrivains les plus distingués de son ordre. On trouvera la liste des manuscrits inédits dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 486. Ellies Dupin a eu tort de reprocher à Richard de Saint-Victor le défaut d'élévation; ses écrits prouvent, au contraire, qu'il eut une âme élevée et des sentiments généreux; et si l'expression en est un peu subtile, cette subtilité tient plus à l'époque qu'à l'écrivain. H. B.

RICHTER (Jean-Paul-Frédéric), plus connu sous le nom de Jean-Paul, n'est pas seulement considéré en Allemagne comme un écrivain, comme un romancier du premier ordre, mais aussi comme un penseur et un philosophe original. Il naquit, en 1763, à Wiensiedel; étudia, en 1780, la philosophie et la théologie à l'université de Leipzig; puis, voyageant de ville en ville, passant de Leipzig à Weimar, de Weimar à Berlin, de Berlin à Cobourg, il vécut pendant plusieurs années dans la pauvreté, en donnant des leçons particulières. Enfin, à partir de 1817, pourvu d'une pension du prince Dalberg et, plus tard, du roi de Bavière, il se fixa à Baireuth, où il mourut en 1825.

Jean-Paul est un philosophe à la manière de Jacobi et de J. J. Rousseau, sans qu'on puisse cependant le ranger dans aucune école. Son esprit et ses idées philosophiques se montrent surtout dans les ouvrages suivants : *la Vallée de Campan, ou de l'Immortalité de l'âme*, in-8, Erfurt, 1797; — *l'Anéantissement*, vision, dans ses *Œuvres complètes*, et le tome II des *Récréations* de Becker, in-8, 1796; — *le Songe et la Vérité*, in-8, Baireuth, 1797; — *Palingénésies*, 2 vol. in-8, Leipzig et Gera, 1798; — *Introduction à l'Esthétique*, en 3 part., in-8, Hambourg, 1804, et Tubingue, 1813; — *Levana, ou Théorie de l'éducation*, 2 vol. in-8, Brunswick, 1807; Stuttgart, 1813; — *Selina, ou de l'Immortalité*, in-8, Stuttgart, 1827.

« Une triple foi, dit Jean-Paul (*Introduction à l'Esthétique*), réunit presque tous les peuples : la foi en Dieu, dans la loi morale et dans l'immortalité de l'âme. Cette foi a revêtu différentes formes, mais elle est restée la même au fond, et c'est toujours par elle que les peuples dans leur jeunesse sont guidés vers la civilisation. C'est plus tard que la réflexion, séparant l'idée de la réalité, et ne respectant pas même le monde présent, a pu mettre en doute la vie future. »

« Outre certains philosophes, le dogme de l'immortalité a pour ennemis les hommes d'action, comme César, dont l'existence se confond avec celle de l'État, et les hommes sensuels qui ont perdu leur âme et étouffé leur cœur dans de grossiers plaisirs. Néanmoins, il y a peu d'hommes qui osent nier résolûment l'immortalité de l'âme. Il y en a peu aussi qui y croient d'une manière décidée, effrayés qu'ils sont de la grandeur d'une telle destinée, comparée avec notre existence terrestre. La plupart balancent incertains entre l'affirmation et la négation. Il y a cependant, dans notre âme, un monde spirituel qui reluit comme un soleil du sein des nuages du monde matériel : c'est le monde de la vertu, de la beauté et de la vérité. Cette triade harmonique nous élève nécessairement au-dessus de cette terre, avec laquelle elle n'a rien de commun; car elle ne sert ni à notre conservation, ni à notre félicité actuelle. Nous avons une faim divine, le goût d'un Dieu, et la terre ne nous offre que la nourriture des bêtes. De cet amour infini, nous sommes forcés de conclure à une existence sans terme. »

Ces idées sont particulièrement développées, avec une grande puissance d'imagination, dans *la Vallée de Campan*. Le roman de *Selina* est destiné à faire ressortir, par les ressources réunies de la poésie et de la logique, les conséquences de la doctrine qui ne laisse à l'homme aucune espérance après la mort. Admettez résolûment que tout en nous périt avec le corps, alors l'existence des peuples et des siècles est sans but, le passé est perdu pour le présent, et le présent pour l'avenir; le monde n'est qu'un cimetière qui va s'élargissant toujours; un Dieu solitaire règne sur des mourants et des morts. L'amour même devient impossible entre les hommes; car, sans l'immortalité, nul ne peut dire *j'aimais*, il dira seulement *je voulais aimer*. L'amour suppose la vie; et, sans l'immortalité, la vie n'est qu'une apparence vaine.

Tout le monde connaît la *Vision* de Jean-Paul, traduite par Mme de Staël, dans le livre *de l'Allemagne;* c'est toujours la même pensée, l'horreur et la désolation que présente l'athéisme.

On trouve également des idées élevées et très-saines dans *Levana, ou la Théorie de l'éducation*. L'éducation est une puissance multiple et variée, car elle n'est pas seulement donnée par l'école, mais aussi par la famille, par la nature à laquelle on appartient, et, enfin, par le temps où l'on vit. Le but de l'éducation est, comme l'a dit Kant, de réaliser l'homme idéal que chacun porte en soi. Par conséquent, il faut développer également toutes les facultés de l'enfant, mais en respectant son caractère individuel, car l'idéal infini de l'humanité ne se réalise pas tout entier dans un homme; les facultés sont inégalement et diversement réparties entre les individus. Il faut s'occuper du caractère encore plus que de l'intelligence. Il faut faire reposer l'éducation sur la morale et la morale sur l'idée de Dieu. Jean-Paul ne partage pas l'opinion de Rousseau, que l'enseignement religieux doit être différé jusqu'à l'âge de raison, mais il demande que l'enfant

n'entende prononcer le nom de Dieu que rarement, et dans des moments solennels, afin qu'il se présente toujours à son esprit avec le caractère du sublime. Surtout, il faut lui donner l'exemple de la piété, et lui apprendre à respecter tous les cultes, comme autant de langues qui expriment les mêmes sentiments. L'*Esthétique* de Jean Paul, ou *Théorie du beau, et des moyens de l'exprimer*, est digne de sa morale et de sa métaphysique, mais sa manière de l'exposer est trop liée à son génie littéraire pour qu'il soit possible d'en donner une rapide analyse.

M. Philarète Chasles a publié une traduction française des *Œuvres choisies de J.-P. Richter*, Paris, 1834-38, 4 vol. in-8. Voy. *de l'Allemagne*, par Mme de Staël. X.

RIDIGER ou **RUDIGER** (André), né à Rochlitz en 1673, étudia d'abord la philosophie et la théologie à l'université de Halle, sous la direction de Thomasius, en qui il avait trouvé tout à la fois un maître et un protecteur. Le séjour de Halle étant contraire à sa santé, il se rendit, dans l'intention d'y continuer ses études théologiques, à l'université d'Iéna; mais les leçons particulières, sur lesquelles il avait compté pour vivre, lui ayant fait défaut, il quitta cette dernière ville pour aller à Leipzig. Là, de nouveaux obstacles l'attendaient. Les théologiens de Halle étaient en très-mauvaise odeur auprès de ceux de Leipzig, et Ridiger, en se vouant à l'état ecclésiastique, n'aurait jamais pu espérer, en Saxe, le plus chétif emploi. Il quitta donc la théologie pour la jurisprudence, qu'il ne tarda pas à abandonner pour la médecine. Il s'arrêta enfin à cette dernière Faculté, mais sans abandonner la philosophie, qu'il enseigna avec succès dans des cours particuliers, et à laquelle il consacra de nombreux ouvrages, en même temps qu'il pratiquait l'art de guérir. Il mourut à Leipzig en 1731.

Ni la science ni le talent ne manquèrent à Ridiger. C'était un esprit pénétrant, mais essentiellement critique. Il apercevait bien les vices de la philosophie régnante; mais, après avoir changé plusieurs fois d'opinion, il ne put jamais réussir à enfanter lui-même un système définitif. Ses études se portèrent principalement sur la logique, qu'il eut cependant le tort de ne pas distinguer assez de la métaphysique; et, dans cette science, ce qui le préoccupa le plus, c'est la distinction, fort négligée jusqu'alors, de la vérité et de la vraisemblance. Il essaye également de définir avec précision la différence qui existe entre les mathématiques et la philosophie. Celle-ci, selon lui, ne peut s'appuyer que sur une démonstration sensible ou sur l'expérience, et celles-là sur une démonstration intelligible. C'est convenir, en d'autres termes, que tout ce que nous savons de l'existence et de la nature des choses, que toute connaissance philosophique a son fondement dans le témoignage des sens. En effet, Ridiger appartient à l'école sensualiste. Il attribue l'étendue à la substance de l'âme, ainsi qu'à toutes les choses créées, et considère l'élasticité comme la propriété essentielle des corps. Dans ses *Vues générales sur la nature*, ou ce que l'on appelait alors la physique, il essaye d'unir le principe vital avec le principe mécanique, et reconnaît comme premiers principes de la nature l'âme ou la vie, l'éther ou la lumière, l'air et la terre. Il soutint cette doctrine contre le mathématicien Richter, en même temps qu'il défendait contre Wolf l'étendue de l'âme, et combattait, au nom du libre arbitre, l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Les principaux écrits de Ridiger sont : *Disputatio de eo quod omnes ideæ oriantur a sensione*, in-4, Leipzig, 1704; — *de Sensu veri et falsi, libri quatuor*, in-8, Halle, 1709, et in-4, Leipzig, 1722; — *Philosophia synthetica*, in-8, Halle, 1707, et Leipzig, 1711 et 1717; cette seconde édition a pour titre : *Institutiones eruditionis; — Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum media ad utriusque hominis felicitatem naturalem atque moralem tendens*, in-4, Francfort-sur-le-Mein, 1716; — *Philosophia pragmatica*, in-8, Leipzig, 1723; — *Instruction pour l'apaisement de l'âme*, in-8, ib., 1721 (all.); — *Opinion de Wolf sur l'existence et la nature de l'âme et d'un principe spirituel en général, et objections de Ridiger*, in-8, ib., 1727 (all.).

RIEBOV ou **RIBBOV** (*Riebovius*), né à Lüchow en 1703, mort à Hanovre en 1774, après avoir occupé pendant longtemps la chaire de théologie de l'université de Gœttingue, est un partisan de Wolf. Il défendit le professeur de Halle contre les accusations de Lange, en montrant que sa philosophie était parfaitement d'accord avec les dogmes du christianisme. Il a laissé deux ouvrages : *Développement des idées rationnelles de M. Wolf sur Dieu*, etc., in-8, Francfort et Leipzig, 1726 (all.); — *Dissertatio de anima brutorum*, jointe à deux éditions de *Rorarius*, in-8, Helmstædt, 1829.

RIXNER (Thaddei-Anselme), né à Tegernsée, près de Munich, entre 1780 et 1785, mort à Munich en 1838, après avoir été successivement moine bénédictin au couvent de Metten, dans la basse Bavière, professeur de philosophie au lycée d'Amberg, et enfin membre libre (membre *extraordinaire*) de l'Académie des sciences de Munich, se montra d'abord un disciple ardent de Schelling; mais, sur la fin de sa carrière, il se rapprocha de l'école de Hegel. C'est dans l'esprit de ces deux philosophes qu'il composa les ouvrages suivants, tous en allemand : *Aphorismes pour servir de guide dans l'étude de la philosophie*, in-8, Landshut, 1809; — le même ouvrage refondu avec ce titre : *Aphorismes pour toutes les parties de la philosophie*, 2 petits vol. in-8, Sulzbach, 1818; — *Manuel de l'histoire de la philosophie*, 3 vol. in-8, 1822-23, 2e édition, 1828-29; — *Maximes et saillies recueillies dans les écrits de Hamann et de Kant, et disposées par ordre alphabétique*, in-8, Amberg, 1828; — *la Vie et les opinions des célèbres physiciens de la fin du XVIe et du commencement du XVIIe siècle*, publié avec la collaboration de Thaddei Siber, in-8, Sulzbach, 1819; — *Histoire de la philosophie dans la vieille Bavière, la Souabe bavaroise et la Franconie*, in-8, Munich, 1835.

ROBERT, évêque de Lincoln, que l'on appelle encore Robert Grosthed, Grosthead, Grostead, Gratheard, et, en français, Robert Grosse-Tête, né à Stradbrook dans les premières années du XIIIe siècle, fit ses premières études au collége d'Oxford, et vint les achever, suivant l'usage, à Paris. Étant évêque de Lincoln, il fut un des adversaires les plus résolus et les plus éloquents de l'omnipotence romaine, et mourut, dit-on, excommunié. La liste de ses écrits philosophiques se trouve assez exacte dans l'*Historia litteria* de Guill. Cave et dans l'*Anglia sacra* de Wharton le détail des ouvrages inédits de Robert de Lincoln. Les catalogues de la Bibliothèque nationale ne nous font connaître qu'un seul manuscrit de Robert qui ait la philosophie pour objet : c'est une glose sur le livre de la *Consolation* de Boëce que contient le n° 200 du fonds de Saint-Victor. De ses ouvrages imprimés, ceux qui nous intéressent sont : 1° *Roberti Lincolniensis in octo libros Physicorum breve compendium*, in-f°, Venise, 1498 et 1500; in-8, Paris,

1538 ; — 2° *In Analytica Posteriora*, in-f°, Padoue, 1497, ouvrage souvent réimprimé à Venise, au XVe et au XVIe siècle, comme nous l'atteste le *Repertorium bibliographicum* de Hain. Robert de Lincoln, appartenant à la secte réaliste, et, comme il fut un des premiers interprètes d'Aristote dans l'université de Paris, on doit supposer qu'il exerça quelque influence sur la direction des esprits. A ce titre, ses écrits méritent d'être étudiés avec soin. Il croyait à la permanence objective des universaux, non-seulement au sein des choses, mais au delà des choses, dans les corps célestes, et il considérait les vertus de ces corps comme les *raisons causales* des universaux naturels. Son système sur l'origine et les conditions de l'être est, on le voit, celui qu'Aristote met au compte de Platon dans le septième livre de sa *Métaphysique*. Robert de Lincoln l'avait retrouvé dans le *Livre des causes*, commenté par le juif David. Roger Bacon était un admirateur passionné de Robert de Lincoln. Il y a beaucoup d'analogie entre les opinions et le caractère de ces deux maîtres. B. H.

ROBINET (Jean-Baptiste-René), naquit à Rennes le 23 juin 1735. Après avoir fait ses études avec un certain succès, il entra chez les jésuites ; mais il ne put y rester. L'esprit de son siècle l'avait déjà atteint, et il passa presque sans transition de l'institut de Loyola dans le camp des philosophes. Après quelques années consacrées à des travaux très-divers, il se rendit en Hollande, et y fit paraître son livre *de la Nature* (4 vol. in-8, Amst., 1761-68), que l'autorité n'aurait pas permis de publier en France. Telle fut l'impression que fit d'abord cet ouvrage, que, publié d'abord sans nom d'auteur, il fut attribué aux écrivains les plus célèbres de l'époque, à Diderot, à Helvétius, à Voltaire lui-même. Soit loyauté, soit amour-propre, Robinet ne voulut pas laisser aux autres la responsabilité de son œuvre, et il la revendiqua en très-bons termes, où la fermeté s'unit à la modestie. Sa fortune grandit moins vite que son nom. Obligé, pour vivre, de se mettre aux gages des libraires, il publia des romans traduits de l'anglais. Il s'adressa même à des ressources moins honorables. S'étant procuré, on ne sait par quel moyen, un certain nombre de lettres de Voltaire, il les vendit à un libraire au prix de vingt-cinq louis, et les fit paraître sous le titre de *Lettres secrètes de Voltaire* (in-8, Genève, c'est-à-dire Amst., 1765). Il quitta la Hollande un peu plus tard, s'arrêta quelque temps à Bouillon, où il travailla avec Castilhon à différentes entreprises littéraires, et revint à Paris en 1778. Quoique vivement attaqué, peu d'années auparavant, par l'abbé Barruel et le P. Richard (*la Nature en contraste avec la religion et la raison*, in-8, Paris, 1773), le livre *de la Nature* avait laissé si peu de traces, que Robinet fut nommé censeur royal, et put garder ces fonctions jusqu'à l'époque où elles furent supprimées. Durant les orages de la Révolution, il se retira à Rennes, où il mourut le 24 janvier 1820, après avoir rétracté, si l'on en croit ses biographes, les opinions de toute sa vie, et signé la déclaration « qu'il voulait vivre et mourir dans le sein de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, en communion avec le souverain pontife et les évêques légitimement institués par lui. »

L'ouvrage de Robinet étant peu lu aujourd'hui, et, à l'exception de Buhle, qui en parle d'une manière très-confuse, aucun historien de la philosophie n'ayant jugé à propos de s'y arrêter, nous croyons utile d'en donner ici une rapide analyse.

Le partage du bien et du mal sur la terre ; la génération et la reproduction des êtres ; le fondement de l'ordre moral, ou le principe de la société, des lois et des mœurs ; la nature des êtres intelligents, ou, pour nous servir des expressions mêmes de Robinet, la *physique des esprits ;* enfin la nature et les attributs de Dieu, tel est le sujet complexe du livre *de la Nature*. Il se compose, comme on le voit, des problèmes les plus élevés de la morale, de la philosophie naturelle, de la psychologie et de la métaphysique. Voici maintenant, dans le même ordre, les solutions proposées.

Les biens et les maux répandus dans la nature prennent entre eux un équilibre parfait. Le plaisir et la douleur, le vice et la vertu sont comme des espèces qui ont un cours réglé, et qui haussent et baissent toujours en même proportion. Les êtres les plus parfaits après Dieu, ceux qui ont reçu les facultés les plus puissantes et les plus riches sont aussi les plus susceptibles de se corrompre, de devenir méchants et, par conséquent, les plus malheureux ; en sorte qu'il y a compensation entre les facultés de chaque être et le bien ou le repos dont il jouit. Mais la croyance à l'équilibre des biens et des maux se fonde sur cette hypothèse métaphysique : il n'y a d'immuable que l'infini et ce qui n'est pas, Dieu et le néant ; l'être fini change à chaque instant, et, dans un instant donné, il ne possède que la plus petite part possible d'existence ; en sorte qu'il perd, d'un moment à un autre, autant d'existence qu'il en reçoit ; et comme exister c'est le bien, ne pas exister le mal, voilà l'équilibre de l'un et de l'autre établi par le fait même de la création. Il se démontre aussi par tous les grands phénomènes de la nature : par la nutrition, qui ne peut restaurer sans détruire ; par l'activité, qui détruit autant qu'elle produit ; par la sensibilité, qui ne donne point de plaisir sans peine. Il se démontre enfin par l'ordre social, où chaque état a ses joies et ses misères ; par les développements de l'intelligence, les progrès des sciences, des lettres et des arts, auxquels est attaché un égal nombre d'inconvénients et d'avantages. C'est cette théorie qu'un homme d'esprit s'est efforcé de restaurer, au commencement de ce siècle, sous le nom de *Système des compensations*.

Non-seulement tous les êtres ont la même condition, c'est-à-dire la même part de biens et de maux ; ils ont aussi la même origine ; ils naissent et se reproduisent de la même manière. En effet, comme les animaux et les plantes, les minéraux et même les astres sont soumis, d'après Robinet, aux lois de la génération. « Pourquoi, dit-il, ce qui est vrai des corps que contiennent les astres, ne le serait-il pas des astres eux-mêmes ? Oui, tout est vivant dans la création, et tout reçoit et communique la vie d'une manière au fond uniforme. » Avec la génération et la vie, on rencontre partout les organes nécessaires à la production de ces deux phénomènes ; tous les êtres sont donc organisés ; les corps bruts n'existent pas ; et une grande partie de l'ouvrage que nous analysons est consacrée à démontrer physiquement cette organisation universelle.

En un mot, tous les êtres ne sont que des variétés du type animal ; par conséquent, les lois qui les gouvernent, les principes auxquels ils obéissent sont essentiellement les mêmes, quoique mis en rapport avec les facultés de chacun d'eux. Or, la loi universelle de la nature animale, quelle est-elle ? C'est l'instinct. Donc, la loi sur laquelle se fondent la société et les mœurs, la loi de l'espèce humaine, la loi morale enfin, n'est qu'un instinct plus parfait que celui des autres

animaux, ou un sens d'un autre ordre ; « sens intérieur qu'on ne peut mieux comparer qu'au goût du doux et de l'amer, et qui nous détermine à juger du juste et de l'injuste, comme nous jugeons des saveurs, avant toute réflexion. » Il agit aussi à la manière de la vue, lorsqu'il nous rend sensibles à la beauté et à la difformité des actions, comme nous le sommes à la beauté et à la laideur des choses visibles. Il agit à la manière de l'ouïe, en nous faisant concevoir les bonnes et les mauvaises actions comme des accords et des discords ; à la manière de l'odorat, en nous représentant la vertu comme un parfum ; enfin, à la manière du tact. Le sens moral est donc un véritable sens comme un autre, et il a aussi son organe, mais caché dans les profondeurs de notre organisation.

De la théorie de l'instinct moral, nous sommes naturellement conduits à celle de l'âme en général, ou ce que Robinet appelle la *physique des esprits*. Partant de ce principe, emprunté à Leibniz, que l'univers est un certain développement de semences préexistantes, notre philosophe suppose que tous les esprits, dès l'instant de la création, ont existé en germe ou en raccourci, unis à des germes d'organisation. Ainsi, point d'âme sans corps, ni de corps sans âme. Ces deux natures ne dérivent pas l'une de l'autre ; mais elles ne peuvent ni exister, ni se concevoir l'une sans l'autre. A chacune des fonctions de l'esprit, aux sensations, aux idées, aux volontés, correspondent certains organes intérieurs, certaines fibres du cerveau ; en sorte que le corps n'est animé que par l'esprit, et que l'esprit ne pense que par le corps. Si ce n'est pas là le matérialisme, c'est du moins une doctrine qui lui est très-favorable.

Quant à la nature et aux attributs de Dieu, Robinet pense que l'idée qu'on s'en fait ordinairement n'est que l'idée même de l'homme, élevée à des proportions chimériques. Par conséquent, il se propose de purifier la notion du premier être de tout alliage d'anthropomorphisme ; et, dans ce but, il s'applique à démontrer qu'aucun des attributs de la nature humaine ne convient à Dieu, puisque l'homme est un être fini, divers, successif ; tandis que Dieu est infini, un, indivisible. Cependant, comme il nous est impossible de donner à Dieu des attributs inférieurs à ceux que nous apercevons en nous, et que les qualités des créatures sont le seul moyen que nous ayons de nous représenter le Créateur, il faut nous résigner à cette conclusion, que la nature divine nous est absolument incompréhensible. Nous savons que Dieu existe ; nous le connaissons comme créateur ; car l'effet nous atteste la cause, et le fini l'infini ; mais entre ces deux ordres d'existence, et, par conséquent, entre Dieu et l'homme, il n'y a aucune analogie possible : ils diffèrent à la fois de degré et de nature. La cause première habite une gloire inaccessible, et tout ce que nous pouvons faire, c'est de la distinguer de ce qui n'est pas elle. Après avoir parlé du Créateur, Robinet, dans une dernière partie de son livre, qui a pour titre *de l'Origine de l'antiquité et des bornes de la nature*, s'explique sur la création. Il veut que la création soit éternelle, mais non le monde, non les objets créés. Il croit que Dieu, de toute éternité, donne à la nature une existence temporaire, la seule qui lui convienne ; et, par cette proposition, il pense échapper à la fois à deux opinions extrêmes : celle qui considère le monde comme éternel, et celle qui suppose qu'il a été créé après une éternité. Cette même hypothèse le sauve du spinozisme, qui confond le monde avec Dieu ; car l'existence du monde ne complète pas celle de Dieu, et la nature créée n'ajoute rien à la nature incréée.

Telle est la doctrine philosophique, nous ne dirons pas le système de Robinet, plus ambitieuse de nouveauté que de vérité, plus variée que conséquente, plus aventureuse qu'originale. Elle n'appartient, à proprement parler, à aucune école ; mais elle emprunte à plusieurs leurs principes les plus importants, sans trop s'occuper de leurs rapports : à Locke la théorie de la connaissance par les sens ; à Leibniz, la loi de continuité, l'idée d'une vie répandue dans toute la nature et d'un certain équilibre du bien et du mal ; à Hutcheson l'hypothèse de l'instinct moral.

Au livre *de la Nature* se rattachent les *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou Essais de la nature qui apprend à former l'homme*, in-8, Amst., 1768. Ce volume ne renferme guère que des extraits de divers naturalistes, qui devaient servir de matériaux à un autre ouvrage, que Robinet n'a pas composé. — M. Damiron a consacré à Robinet un mémoire étendu, dont des fragments ont été publiés dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. VI et VII, 2e série.

ROEL ou **ROELL** (Herman-Alexandre), théologien hollandais, mort à Utrecht, en 1718, grand partisan de la philosophie cartésienne, il la défendait contre les adversaires qu'elle avait en Hollande, et essayait de l'appliquer à la théologie. On a de lui deux écrits : *Roelii Dissertatio de religione naturali*, in-f°, Franecker, 1686. — *Disputatio es philosophicæ de theologia naturali duæ, de ideis innatis una, de Vries attributæ opposita*, in-8, ib., 1700 et Utrecht, 1713.

X.

ROHAULT fut un des premiers et des plus zélés propagateurs du cartésianisme en France. Voyant en lui un des plus fermes appuis de la philosophie nouvelle, Clerselier lui donna sa fille en mariage, sans tenir compte de l'infériorité de sa naissance et de sa fortune. Rohault ne trompa pas les espérances de son beau-père.

En reprochant, non sans quelque injustice, aux disciples de Descartes leur stérilité et leur servile attachement à la doctrine du maître, Leibniz fait une exception honorable en faveur de Rohault. Il s'attacha, surtout, à la physique, où son goût naturel le portait : « La nature, par un avantage tout singulier, lui avait donné un esprit tout à fait mécanique fort propre à inventer et à imaginer toutes sortes d'arts et de machines, et avec cela, des mains artistes et adroites pour exécuter tout ce que son imagination pouvait lui représenter. » Il inventait et il faisait une foule d'expériences par où bientôt il s'acquit une grande réputation. Les jeunes gens de première qualité venaient lui demander des leçons. Des professeurs eux-mêmes, dit Clerselier, n'ont point eu honte d'abandonner leurs chaires pour devenir ses disciples. Bien plus, sa réputation s'étant étendue en pays étranger, il lui en venait de toute part, et en si grand nombre qu'il ne pouvait plus suffire à tous. Toutefois il a tiré sa plus grande gloire des conférences publiques qu'il faisait à Paris tous les mercredis. On y voyait accourir des personnes de toute sorte de qualités et conditions, des prélats, des abbés, des courtisans, des médecins, des philosophes, des écoliers et des régents, des provinciaux, des étrangers, et des dames qui étaient placées au premier rang. Clerselier nous apprend aussi la méthode qu'il suivait dans ses conférences. Il expliquait, l'une après l'autre, toutes les questions de physique, en commençant par l'établis-

sement de ses principes, et descendant ensuite à la preuve des effets les plus particuliers et les plus rares. Il publia, en 1771, un *Traité de physique*, dont le succès fut immense, non-seulement en France, mais à l'étranger. « Nos libraires, dit Clerselier, tâchent partout de le contrefaire ; dans les pays étrangers il s'imprime publiquement, et déjà on l'a traduit dans plusieurs langues. » Il fut annoté par Antoine Legrand, et traduit en latin par Samuel Clarke. Jusqu'à Newton le *Traité de physique* de Rohault fut un ouvrage classique en France et en Angleterre. Il se recommande surtout par la méthode et la clarté.

Rohault est aussi l'auteur d'un petit ouvrage de métaphysique intitulé *Entretiens de philosophie*. Il s'y applique surtout à repousser toutes les accusations qui pouvaient attirer la censure sur ses principes et sur ceux de son maître Descartes. Dans la première partie, pour calmer les partisans fanatiques d'Aristote, il cherche à établir la similitude de leurs principes avec la physique de Descartes, à quoi il ne parvient qu'en altérant singulièrement le vrai sens du péripatétisme. Dans la seconde partie il traite de l'automatisme des bêtes, et il tâche de répondre aux objections que provoquait de toute part l'hypothèse de Descartes. De même que Descartes, Clerselier et beaucoup d'autres cartésiens, et non moins malheureusement, il a voulu aussi démontrer l'accord de la philosophie cartésienne avec les principes du concile de Trente, relativement au dogme de l'eucharistie. Suivant cette philosophie, les accidents du pain et du vin, au lieu d'être dans les objets eux-mêmes, sont dans des impressions de nos sens ; ils ne sont pas réellement dans les choses, mais en nous ; ils sont donc non-seulement séparables, mais séparés des objets. Or, avons-nous quelque difficulté à concevoir que Dieu puisse faire par lui-même, dans nos sens, les mêmes impressions que le pain et le vin y feraient s'ils n'avaient pas été changés ? C'est ainsi que, selon Rohault, le cartésianisme facilite l'explication de l'eucharistie. Malgré tous ces efforts pour concilier le cartésianisme avec la foi, et les principes de la physique avec les décisions du concile de Trente sur la transsubstantiation, Rohault n'en demeura pas moins suspect sous le rapport de la foi, et même quelques persécutions troublèrent la fin de sa vie. En voici le dernier trait, rapporté par Clerselier : « Son curé, qui d'ailleurs était assuré de sa foi pour s'être plusieurs fois entretenu avec lui sur ce mystère, se crut obligé, lorsqu'il lui porta le saint viatique, pour avoir des témoins qui pussent, comme lui, répondre de sa foi, de l'interroger en présence de toute la compagnie qui assistait à cette triste cérémonie, sur les principaux articles de notre croyance. » Il mourut en 1672, et fut enterré à Sainte-Geneviève, à côté de son maître Descartes.

Voir, sur Rohault, la préface de Clerselier, au second volume des *Lettres de Descartes*, et aux *Œuvres posthumes* de Rohault, in-4, Paris. 1682. Consultez l'*Histoire de la philosophie du dix-septième siècle* par M. Damiron ; — l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, de F. Bouillier.

F. B.

ROMAGNOSI (Gian-Domenico), philosophe et jurisconsulte italien, naquit à Salso-Maggiore, près de Plaisance, en 1761. Après avoir fait ses premières études au collége Alberoni, à Plaisance, il suivit, à Parme, les cours de l'Université, et prit le grade de bachelier en droit civil et en droit canon. Il fut successivement préteur de la ville de Trente, en 1793, secrétaire général du ministère de la justice, sous la domination française ; professeur de droit public à l'université de Parme, ensuite de Milan, et plus tard de Pavie. Destitué de ses fonctions au retour de l'ancien gouvernement, en 1817, il chercha d'abord des ressources dans les cours particuliers qu'il fit, tantôt à Milan, tantôt à Venise ; puis ayant accepté, en 1824, sur l'invitation de lord Guilford, une chaire à l'université de Corfou, il conserva cette position jusqu'à sa mort, arrivée en 1835. Romagnosi a laissé les ouvrages suivants, tous consacrés à la philosophie proprement dite, ou à la philosophie du droit : *la Genèse du droit pénal* (*Genesi del diritto penale*), 3 vol. in-8, 1791 et 1823 ; Florence, 1832 ; — *Introduction à l'étude du droit public* (*Introduzione allo studio del diritto publico*), 2 vol. in-8, Parme, 1805 ; — *la Philosophie morale des anciens* (*l'Antica morale filosofia*), in-12, Milan, 1832 ; — *de l'Enseignement primitif des mathématiques* (*dell' Insegnamento primitivo delle matematiche*), 2 vol in-8, ib., 1832 ; — *Qu'est-ce que le bon sens* (*Che cosa e la mente sana*) ? in-8, ib., 1827 ; — *de la Suprême économie du savoir humain* (*della Suprema economia dell' umano sapere*), in-8, ib., 1828. — On lui attribue encore d'autres petits écrits, et une grande part dans la traduction italienne du *Manuel de l'Histoire de la philosophie*, de Tennemann (in-8, Milan, 1832), et les notes qui y sont ajoutées.

X.

ROMAINS (Philosophie chez les). Le génie politique et militaire des Romains, et leur respect pour la tradition, pour la sagesse des ancêtres, *sapientia majorum*, les rendaient peu propres aux pures spéculations de la pensée : aussi n'ont-ils produit aucun philosophe de premier ordre, aucun système ; et quant à la philosophie grecque, elle ne pénétra chez eux qu'assez tard, c'est-à-dire vers le milieu du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Leur orgueil national, justifié par le succès de leurs armes et la puissance de leurs institutions, ne pouvait pas les disposer à accueillir facilement des idées étrangères ; mais telle est l'attraction qu'exercent sur l'esprit humain ces grandes questions qui s'agitent dans les écoles depuis Thalès et Pythagore jusqu'à notre temps, qu'elles finissent toujours par triompher des préjugés et des passions de chaque âge, de chaque peuple. Aussi, lorsque Athènes envoya en ambassade près du sénat trois de ses philosophes les plus célèbres, Diogène le stoïcien, le péripatéticien Archélaüs, et Carnéade, le chef de la nouvelle Académie, la jeunesse romaine accourut en foule à leurs leçons. Elle écouta avec une curiosité ardente ces discussions, tantôt graves, tantôt subtiles, qui dévoilaient à ses yeux un monde tout nouveau. Carnéade, surtout, réussit à la captiver par la souplesse de sa parole et la finesse de sa dialectique. En vain Caton le Censeur fit-il partir au plus vite ces hôtes dangereux, le mal était fait ; la philosophie grecque, par l'éducation de la jeunesse, avait conquis l'élite de la nation : *Græcia capta ferum victorem cepit*. Déjà, comme nous l'apprenons de Cicéron et de Plutarque, Tiberius Gracchus avait eu pour maîtres Diophane de Mitylène et Blossius de Cumes, élevé dans la philosophie stoïcienne par Antipater de Tarse. Un autre stoïcien beaucoup plus célèbre, Panætius, réunit à ses leçons Scipion l'Africain, le jurisconsulte Rutilius Rufus, l'augure Mucius Scævola, Sextus Pompée, Lælius, qui avait également entendu Diogène le Babylonien, et beaucoup d'autres jeunes gens des familles les plus distinguées, et devenus plus tard des hommes illustres. Caton lui-même, si nous en croyons Cicéron, le sévère Caton, cédant au torrent, se

mit à étudier, à la fin de ses jours, la langue et la philosophie grecques.

Mais, même en devenant les disciples de la Grèce, les Romains restèrent fidèles à leur caractère. Les doctrines métaphysiques de Platon et d'Aristote ne rencontrèrent parmi eux que de rares et obscurs partisans. Le scepticisme absolu de Pyrrhon et d'Ænésidème les trouva encore plus rebelles; car on ne voit pas qu'ils lui aient fourni un seul disciple. Ils montrèrent plus de penchant pour le scepticisme mitigé, ou le probabilisme de la nouvelle Académie; mais à cette opinion ils joignaient toujours les enseignements plus élevés et plus mâles du Portique. C'est aux systèmes qui donnent le plus de place à la morale, qui poursuivent le plus directement le but pratique de la vie, et ne considèrent les autres questions que dans leur rapport avec ce but; en un mot, c'est au stoïcisme et à l'épicurisme qu'ils s'attachèrent de préférence. A la première de ces écoles se rattachent, outre les disciples de Panætius que nous venons de nommer, tout ce que Rome, dans les derniers siècles de son histoire, renfermait encore de cœurs généreux et de véritables citoyens: le second Brutus, le savant Varron, Caton le jeune, celui qui mourut à Utique, pour ne pas survivre à la liberté de son pays, et les derniers soutiens du nom romain sous la tyrannie des empereurs, ceux qu'on peut appeler les martyrs de la philosophie stoïcienne: Canius, Julius, Thraséas Pætus et Helvidius Priscus. Le stoïcisme n'agit pas seulement sur les idées et les sentiments des Romains, il pénétra aussi dans leur législation, il régénéra leur jurisprudence. L'influence de cette doctrine philosophique sur le droit romain, quelques efforts qu'on ait faits dans ces derniers temps pour la révoquer en doute, demeure un fait incontestable. Tous les principes généraux des jurisconsultes romains, et l'on en peut citer un grand nombre, sont des maximes stoïciennes fondées sur l'idée que les stoïciens se faisaient de la raison et de l'universalité de ses lois. C'est pour cela même que le droit romain a été défini *la raison écrite*, *ratio scripta*. Dès le premier contact de l'esprit romain avec la philosophie grecque, nous voyons Mucius Scævola, l'élève de Panætius, fonder une école de jeunes jurisconsultes auxquels il enseigne les principes du stoïcisme, et qui comprend dans son sein Aquilius Gallus et Lucilius Balbus, tous deux contemporains de Cicéron. N'est-ce point cette école, continuée par un autre stoïcien, Servius Sulpicius, le disciple de Posidonius, qui se prolonge jusqu'à Gaïus, à Ulpien et à Paul?

La philosophie épicurienne semble avoir exercé sur la société romaine une action plus étendue, plus générale, mais beaucoup moins profonde. Son influence attaquait plus les mœurs que les opinions et les institutions. Aussi ne cite-t-on qu'un petit nombre de ses partisans avoués et réfléchis, ou qui aient fait publiquement profession de ses doctrines: Titus Albucius, que Cicéron appelle un demi-Grec, contemporain du poëte Lucilius et une des victimes de sa verve satirique; Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron; Cassius, un des meurtriers de César; César lui-même, comme nous en pouvons juger par le discours qu'il prononça à l'occasion de la conjuration de Catilina; Lucius Torquatus, le descendant du grand citoyen de ce nom, et Caïus Velleius, que Cicéron, dans son traité *de la Nature des dieux*, choisit pour interprète de la doctrine d'Épicure.

Tous les noms que nous avons cités jusqu'à présent appartiennent à des jurisconsultes, à des guerriers, à des hommes d'État; mais Rome a aussi produit des auteurs plus ou moins célèbres, qui ont défendu dans leurs écrits les opinions philosophiques dont leur esprit s'était imbu. La philosophie épicurienne a eu d'abord pour organes Amafanius ou Amafinius, Rabirius et Catius, dont le seul mérite, si nous en croyons Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, ch. III), est de n'avoir pas eu de devanciers. Les deux premiers se sont attachés surtout à la morale d'Épicure et le dernier à sa physique. Il avait écrit, sur la nature des choses, quatre livres dans un style assez agréable, à ce que Quintilien nous assure, mais dont il n'est resté aucune trace. *La Nature des choses* (*de Natura rerum*), tel est aussi le titre sous lequel Lucrèce a enseigné, dans son immortel poëme, le culte désolant de la matière et du plaisir. Il ne faut pas croire, cependant, que Lucrèce n'ait ajouté aux idées de son maître que les richesses de son imagination et l'éloquence de son langage; il a conservé quelque chose de romain, c'est-à-dire de mâle et d'austère, même en exposant le système d'Épicure. C'est ainsi qu'au lieu de livrer le monde au hasard, il le soumet à des lois invariables, à une marche régulière qui résulte de la nature même et s'étend à la totalité des phénomènes de l'univers. Il reconnaît dans l'homme la puissance qu'il exerce sur ses propres actions, et fait dépendre sa destinée de l'usage qu'il fait de sa volonté. Enfin, au nom de la volupté, il prêche la justice, la frugalité, la modestie, la haine du mal, avec autant d'ardeur et de conviction qu'un stoïcien.

Cicéron se donne lui-même pour un disciple de la nouvelle Académie, et, en effet, c'est vers ce côté qu'il penche par l'indécision de son caractère et de son esprit; mais, lorsqu'on ne tient compte que des opinions qu'il exprime formellement dans ses ouvrages, on est forcé de reconnaître en lui un philosophe éclectique, dans les limites où l'éclectisme pouvait exister alors et chez un Romain. Il accueille toutes les doctrines qui s'accordent, dans sa pensée, avec l'intérêt de la société et le but pratique de la vie, laissant de côté, et condamnant même chez les autres, les recherches ardues et difficiles qui ne sont pas d'une utilité immédiate dans les relations humaines, *res obscuras atque difficiles easdemque non necessarias* (*de Offic.*, lib. I, c. VI). Ainsi, il accepte de Platon la foi dans la divine Providence et le dogme de l'immortalité de l'âme, parce que ces deux croyances lui semblent nécessaires pour fortifier les hommes dans le bien et les détourner du mal. Il emprunte aux stoïciens le principe de la justice et du devoir, l'idée d'une loi universelle, immuable, éternelle, conforme à la nature et à la raison, ou plutôt la raison même, qui domine toutes les autres lois et ne peut être abrogée par aucune. *Est quidem lex vera, recta ratio, naturæ congruens, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, etc.* Pour tout le reste, pour les questions de physique, de métaphysique ou de logique, il se renferme dans la méthode de la nouvelle Académie, c'est-à-dire dans un scepticisme prudent et timide, parce qu'il estime qu'il n'est pas nécessaire de savoir ces choses pour vivre en honnête homme et en bon citoyen. Cependant nous serions injustes de ne pas ajouter que, dans le cercle de la morale, où s'exercent principalement ses méditations philosophiques, Cicéron s'est élevé à une plus grande hauteur que les stoïciens et que Platon lui-même. Non-seulement il a compris dans toute sa pureté l'idée du devoir et du droit, l'idée de la justice, sur laquelle il fonde la société universelle du genre humain et celle de l'homme avec Dieu, *ut jam univer*

sus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda (*de Legibus*, lib. I, c. VII) ; mais il a aperçu un autre principe qu'il appelle de son véritable nom, la charité ou l'amour, *caritas*. Lorsque l'âme, dit-il (*ubi supra*, liv. I, ch. XIV-XXIII), après avoir compris et pratiqué toutes les vertus, se sera dégagée de la servitude du corps, et aura regardé comme des membres de sa famille tous les êtres semblables à elle, elle formera avec eux une société de charité, *societatem caritatis coiret cum suis*. Nous sommes naturellement portés à aimer nos semblables, et ce sentiment, aussi bien que la raison, est le fondement du droit : *natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est*. Nous devons nous regarder non comme les habitants d'une enceinte fermée par des murailles, mais comme les citoyens du monde, considéré lui-même comme une seule ville.

A Cicéron nous voyons succéder Quintus Sextius, qui vivait à Rome, simple citoyen, au temps de Jules César et d'Auguste, et qui, ayant écrit tous ses ouvrages en grec, a été défini par Sénèque en ces termes : « Grec par la langue, Romain par les mœurs : *Græcis verbis, romanis moribus philosophatur*. » En effet, obéissant au génie de sa nation, il ne cherche, dans la philosophie, qu'un moyen de régénérer les mœurs et de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, appelée, de son nom, les sextiens (*sextiorum nova et romani roboris secta*), et à laquelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un des maîtres de Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du stoïcisme avec l'ascétisme de Pythagore. Il regardait la vertu comme le but de la vie, et l'abstinence comme le moyen d'y atteindre, en rendant l'âme tout à fait maîtresse du corps. Cette école, après avoir commencé avec un certain éclat, disparut sans laisser aucune trace ; et des œuvres de Sextius il n'est resté que quelques maximes d'une authenticité plus que douteuse.

De même que la morale pythagoricienne, celle des cyniques est unie au stoïcisme par trop de rapports pour n'avoir pas cherché à se relever avec lui et à la faveur du respect qu'il inspirait. La morale cynique a été professée à Rome par Démétrius, l'ami de Thraséas Pætus et de Sénèque, et qui vivait, entouré d'une grande considération, au temps de Néron et de Vespasien. On considère comme un de ses disciples Musonius Rufus (voy. ce nom), dont il nous est resté quelques fragments. Mais, les cyniques, à cette époque, et surtout ceux qu'on a cru rencontrer chez les Romains, diffèrent trop peu des stoïciens pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter. Nous arrivons donc au stoïcisme proprement dit, enseigné par Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle.

Sénèque, sauf la différence des deux hommes et des deux époques, est à l'école stoïcienne ce que Cicéron est à la nouvelle Académie ou à la philosophie grecque en général. Il nous représente l'avénement du stoïcisme dans la langue, dans la littérature des Romains, bien plus que dans leur esprit et dans leurs mœurs. En effet, Sénèque est avant tout un écrivain ; et c'est comme écrivain, non comme philosophe, qu'il a excité, dans un temps de décadence, l'admiration de ses compatriotes. Son style, à la fois subtil et boursouflé, sentencieux, contraint, chargé d'antithèses, s'accommode merveilleusement aux contrastes, aux exagérations et aux sophismes de l'école dont il est l'interprète. Nulle part les vices du stoïcisme ne sont aussi visibles que dans Sénèque ; parce que, à défaut de la raison, le goût nous aide à les reconnaître. Comme Cicéron, il écarte de la philosophie les recherches purement spéculatives, les questions relatives à l'origine et à la nature des choses, regardant la dialectique comme une science superflue, et la physique comme un auxiliaire de la morale. « C'est une intempérance, dit-il (lettre LXXXVIII), de vouloir savoir plus qu'il n'est nécessaire : *Plus scire velle quam sit satis est, intemperantiæ genus est*. » Sans doute, cela ne l'a pas empêché d'écrire sept livres sur la physique, et de soutenir, dans un autre moment, quand la déclamation l'entraîne dans un courant opposé, que la vertu même n'est qu'une préparation à la science ; mais c'est à la morale que le ramènent toutes ses pensées et que se rapportent toutes les qualités de son esprit.

Avec Épictète et Marc-Aurèle le stoïcisme arrive à sa dernière perfection. Ce n'est plus seulement par des paroles et des raisonnements qu'ils l'enseignent tous deux, mais par les actions de toute leur vie, l'un dans l'esclavage et l'autre sur le trône. Si nous comptons Épictète parmi les stoïciens romains, c'est que c'est à Rome que s'est passée la plus grande partie de sa vie, à Rome que s'est exercée son influence, à Rome qu'il a été initié à la philosophie par Musonius, et qu'il a trouvé dans Marc-Aurèle son principal disciple. Marc-Aurèle considère comme un des plus grands bienfaits qu'il ait reçus dans sa vie d'avoir connu, par son maître Rusticus, la doctrine d'Épictète. En effet, il y a peu de différence entre les principes qu'ils professent. Chez tous deux, même éloignement de la spéculation et des discussions stériles de l'école ; même conviction que la philosophie doit être moins une science qu'une école de sagesse et de pratique de toutes les vertus ; mêmes efforts pour associer à la morale l'idée religieuse, pour transformer l'apathie stoïque en résignation à la volonté divine, et pour adoucir l'anathème prononcé contre les passions, en joignant à la raison l'influence de l'amour ou du sentiment.

Nous nous contenterons de mentionner ici le platonicien Atticus, dont quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe, ainsi que Favorinus, d'abord platonicien, puis partisan de Carnéade, et nous terminerons en disant qu'il y a eu des philosophes romains, mais non une philosophie romaine. Rome, comme le remarque très-bien Cicéron, a laissé à la Grèce la puissance de la parole et de la pensée ; elle a gardé pour elle des institutions et des lois. *Illi verbis et artibus multum valuerunt, nos institutis et legibus*.

On peut consulter, sur l'histoire de la philosophie chez les Romains, outre les histoires générales de la philosophie, les écrits suivants : Levezow, *de Carneade, Diogene et Critolao, et de causis neglecti studii philosophiæ apud antiquiores Romanos*, in-8, Stettin, 1775 ; — Paganinus Gaudentius, *de Philosophiæ apud Romanos ortu et progressu*, in-4, Pise, 1643 ; — Blessig, *de Origine philosophiæ apud Romanos*, in-4, Strasbourg, 1770 ; — Ad. Stahr, *Aristote chez les Romains*, in-8, Leipzig, 1834 (all.).

RORARIO (Girolamo), en latin Rorarius, n'est guère connu que par un petit traité sur l'intelligence des animaux. On croit qu'il a vécu de 1485 à 1556 ; on sait par son livre qu'il étudia le droit à Padoue, qu'il fut légat des papes Clément VII et Paul III, après avoir été marié, et avoir eu des enfants, et qu'il écrivait à Pordenone, dans le Frioul, en 1544. Son opuscule longtemps oublié, fut publié un siècle après (Paris, 1645), par Gabriel Naudé, qui raconte l'avoir trouvé manuscrit en Italie : *Hieronymi Rorarii, ex legati Pontificii, quod animalia bruta*

ratione utantur melius homine. L'éditeur assure que c'est une œuvre remarquable par le style « à la fois correct et brillant » et par « la noblesse des pensées; » il considère l'auteur « comme un personnage très-noble et très-sage. » Mais il ne nous apprend rien de sa vie, ni de ses travaux, et ne fournit aucune preuve de l'authenticité du livre. Un écrivain qui manie la langue latine avec cette facilité avait sans doute composé d'autres ouvrages. On lui attribue un discours *Pro moribus*, publié à Coire en 1548 sans nom d'auteur. L'attribution est incertaine, et l'œuvre de peu de valeur. En tout cas on doit se borner ici à faire connaître ce petit traité souvent cité et probablement peu lu.

Le titre annonce un paradoxe, et rappelle en l'exagérant celui d'un écrit de Plutarque; mais il laisse espérer quelques éclaircissements sur cette question obscure et intéressante de la nature des bêtes. S'il n'est pas vrai qu'elles aient plus de raison que l'homme, il est faux du moins qu'elles soient dépourvues de toute intelligence, et sans prouver sa thèse, Rorario pouvait l'opposer à celle que Pereira soutenait déjà avant Descartes. Malheureusement il ne paraît pas même se douter du problème; ce n'est pas un philosophe, mais un bel esprit; il n'a pas le moindre goût pour la discussion, et il n'y a à vrai dire qu'une seule idée qui rattache ses innombrables anecdotes, à savoir que réellement les hommes sont en tout inférieurs aux animaux. Est-ce un badinage? non; l'auteur est grave dans son langage, et il se propose de donner une leçon de morale. Il veut humilier les hommes, les faire rougir de leur indignité. Il ne présente pas un plaidoyer pour les bêtes, mais un réquisitoire contre l'humanité. Aussi cet ouvrage qui, suivant Bayle, « mérite d'être lu, » semble-t-il un jeu d'esprit, une composition artificielle où l'auteur a cru trouver un cadre ingénieux pour flétrir le vice. Il oppose la brute à l'homme, comme Tacite oppose les Germains à ses compatriotes; ou les poëtes, la pureté des mœurs champêtres à la corruption des villes. C'est dans un accès de misanthropie qu'il conçut l'idée de cette satire détournée. On a soutenu devant lui, nous raconte-t-il, que Charles V, son idole, ne vaut pas les Othon, ni Frédéric Barberousse. Que penser d'un être capable de hasarder cette monstrueuse opinion? Les animaux ne sont ils pas plus intelligents et ne sont-ils pas meilleurs? Il est facile de deviner le parti qu'un cicéronien peut tirer de cet argument. Voici tout le livre : Les hommes sont féroces, et à vrai dire, Rorario était excusable de le penser dans le temps et dans le pays où il vivait. Il a trouvé pour le prouver quelques pages (18 à 25), qu'on ne lit pas sans frémissement, où il rappelle les cruautés des princes, des soldats, des brigands, les victimes empalées, brûlées, éventrées, violées, et où il compare à ces excès la clémence, pour lui bien avérée, des lions et des éléphants. Dès lors l'antithèse va se continuer : non-seulement l'animal est reconnaissant, inoffensif si on ne l'attaque, mais encore il est juste, il est chaste, accessible aux remords. Il sait commander à ses passions, vivre en paix avec les siens; il n'est pas moins industrieux que l'homme, auquel il a appris la médecine, l'usage des simples, la saignée et autre chose encore, la navigation, l'économie, etc.; il le dépasse par sa prévoyance, par sa science de l'avenir, par la finesse de ses sens. Il ne connaît pas Dieu, dira-t-on, mais l'homme en sait-il davantage? Et d'ailleurs il le sent, il frémit sous sa puissance; il a même des instincts religieux, et sait la vertu du baptême dans les eaux pour purifier de toute souillure. Ces idées souvent puériles, sont appuyées par une multitude d'exemples accumulés sans critique, sans ordre, invraisemblables souvent jusqu'à l'absurdité. Le seul plaisir qu'il promette au lecteur, c'est un sentiment de gaieté, dont il ne peut se défendre en apprenant qu'un serpent a, comme Brutus, immolé son fils coupable d'avoir violé l'hospitalité; qu'un perroquet surveillait les mœurs de sa maîtresse, ou qu'un cheval s'est noyé de désespoir pour avoir été, comme Œdipe, conduit à l'inceste par la fatalité. Concluons donc qu'on fera bien de ne pas chercher des autorités dans cette boutade, et que son principal mérite, c'est d'avoir donné à Bayle un prétexte pour écrire son intéressant article *Rorarius*.

E. C.

ROSCELIN. L'histoire ne nous fait presque rien connaître de la biographie de ce philosophe; nous savons seulement qu'il était clerc à Compiègne, et l'on suppose qu'il reçut sa doctrine de Jean, surnommé le Sophiste. Il est probable qu'il professa à Paris vers 1080, soit près de Sainte-Geneviève, où Abailard donna plus tard ses leçons, soit dans une école publique ouverte dans l'enceinte du cloître Notre-Dame.

La doctrine philosophique par laquelle Roscelin est devenu célèbre, le nominalisme, serait probablement restée longtemps encore dans l'obscurité, s'il ne l'avait immédiatement appliquée au dogme de la Trinité, de manière à renouveler l'erreur reprochée autrefois à Sabellius. Persuadé que les idées générales ne sont que des mots exprimant des abstractions, il en avait conclu que le Père et le Saint-Esprit, manières d'être diverses de la même substance, s'étaient incarnés comme le Fils, qu'ils avaient souffert comme lui, etc.... Ces aberrations lui attirèrent une verte réponse de saint Anselme, dans un petit écrit polémique ayant pour titre : *de Fide Trinitatis, contra blasphemias Roscellini*.

Sous l'influence d'une pareille origine, et confondu, dès sa naissance, en quelque sorte, avec l'hérésie, le nominalisme, au XIe siècle et dans les siècles suivants, dut rencontrer de grands obstacles. Cette circonstance explique les phases très-diverses par lesquelles il passa jusqu'au moment de son triomphe, phases très-diverses, dont nous avons retracé la suite et l'enchaînement dans l'article précité.

Il ne nous reste aucun ouvrage dans lequel Roscelin ait exposé sa doctrine.

V. y. NOMINALISME. H. B.

ROSMINI (Antonio), philosophe et théologien italien, né en 1797 à Reveredo près de Trente. Sa première éducation se fit dans sa famille qui appartenait à l'aristocratie; il eut des maîtres habiles, et une riche bibliothèque où de bonne heure il lisait Platon dans la traduction italienne de Dardi Bembo; puis il passa quelques années au lycée de Trente, et à l'université de Padoue, où il suivit les leçons de Baldinotti, qui parfois eut à répondre à ses objections contre l'empirisme. Il montrait dès lors une grande activité d'esprit, et une inclination vers le mysticisme qui ne l'empêchait pas de faire des lectures immenses et d'étudier les sciences positives. Il entra dans les ordres en 1821 soit par inclination, soit par suite d'une affection malheureuse. Il s'y signala d'abord par un zèle excessif, et se montra le fougueux adversaire de la science et de la liberté de penser. Mais ce ne fut qu'un court moment dans une vie dévouée au triomphe du catholicisme libéral, et à l'indépendance de l'Italie. Il y travailla en fondant lui-même un ordre religieux destiné à associer des prêtres instruits et en publiant un grand nombre d'ouvrages qui

firent de lui un chef d'école. La religion, la philosophie, la politique se partageaient cette vie laborieuse, agitée par les luttes. Ses projets de réforme ecclésiastique, ses opinions de théologien suscitèrent contre lui la haine des jésuites; d'un autre côté, son opposition à l'école théocratique, ainsi que la sincérité de sa foi, et la noblesse de ses doctrines philosophiques, lui valurent une grande renommée, et des disciples qui introduisirent ses opinions dans l'enseignement des universités. En 1848, le gouvernement de Charles-Albert, alors dirigé par Gioberti, le chargea auprès du pape d'une mission que le meurtre de Rossi, la fuite de Pie IX à Gaëte vinrent interrompre brusquement; et la réaction qui suivit ne lui pardonna pas d'avoir prêté son appui aux projets patriotiques du cabinet de Turin. Le pape, qu'il avait suivi à Gaëte, le tint pour suspect, la police napolitaine menaça de l'emprisonner, les jésuites firent condamner ses livres. Il se réfugia à Stresa, sur le lac Majeur, là même où il avait établi le siége de son ordre religieux, et y mourut en 1855 après s'être soumis au jugement de l'Église, et avoir détruit autant que possible les livres qui y avaient donné occasion.

Parmi les ouvrages très-nombreux qu'il a laissés, et dont quelques-uns sont inachevés, on ne doit citer ici que ceux qui intéressent la philosophie, et encore faut-il choisir les livres les plus propres à faire connaître sa doctrine. Ce sont : *Nouvel essai sur l'origine des idées*, Rome, 1830; Turin, 1855; — *Rénovation de la philosophie italienne* (œuvre de polémique), Milan, 1836; — *Principes de la science morale*, Milan, 1831; — *Anthropologie à l'usage de la morale*, Novare, 1838; — *Psychologie*, Novare, 1846-1850; — *Logique*, Turin, 1854; — *Théosophie*, Turin, 1859. En exposant brièvement la doctrine exprimée dans ces écrits, il est bon de rappeler que, comme Gioberti et d'autres contemporains, Rosmini fait souvent servir la philosophie à la réforme du catholicisme, et à la rénovation politique de l'Italie : ce sont là deux sujets qui ne manquent pas de grandeur, mais qui ne doivent pas laisser de traces dans cette analyse.

La plus universelle de nos idées c'est celle de l'être : nous la retrouvons sous chaque pensée, du moment que nous l'analysons; et en même temps c'est le dernier degré que la généralisation puisse atteindre. Quand on a, par abstraction, isolé d'un objet ou d'un fait toutes les qualités, il reste toujours qu'il est, non pas de telle ou telle manière, mais d'une existence indéterminée, toutes ses manières d'être ayant été successivement retranchées. Cette idée est donc antérieure à toute pensée plus composée, et elle subsisterait encore alors que toutes les autres auraient disparu. Elle n'est pas, comme on l'a dit, un pur néant, puisqu'on peut la penser, et qu'elle est même la condition de l'existence de toute chose : elle est l'idée de la possibilité de tout ce qui existe ou est conçu. Ainsi l'être, le possible en général, et l'indéterminé pur, sont une seule et même chose : sous ces trois noms, on a une idée simple, une, identique, universelle, nécessaire, au-dessus du temps et de l'espace. D'où provient-elle? Assurément ce n'est pas de la sensation, qui a tous les caractères opposés à ceux qu'on vient de signaler, et qui réduite par abstraction laisse pour résidu tout au plus le devenir, mais non pas l'être. Ce n'est pas non plus de l'expérience personnelle; quand nous disons : je pense, donc je suis, nous avons déjà l'idée générale de l'être et nous l'appliquons au sujet de la pensée. Rien, en un mot, dans le monde extérieur ni dans le monde intérieur ne peut être l'objet de cette idée; il n'y a aucune opération qui puisse l'extraire des matériaux de la double expérience, qui elle-même ne peut s'effectuer qu'avec son concours. Elle est donc véritablement innée. Toutes les autres ne sont intelligibles que par elle, ou plus rigoureusement il n'y a qu'une seule idée : tout le reste est sensation, ou sentiment. Voilà la vraie théorie de la connaissance que Kant a inutilement compliquée. Ses deux formes de la sensibilité, ses douze catégories, ses trois idées de la raison, tout cet appareil des éléments subjectifs du jugement se réduisent à une seule idée; et, ce qui ruine sa critique, cette idée est celle de l'être considéré en soi, d'une manière absolue, sans aucun rapport avec nous-mêmes : elle est objective; elle est le seul objet de l'entendement. Le sens et la conscience atteignent le réel; mais le réel n'existe pas en soi : il dépend de l'idéal; et quand nous croyons le connaître, nous ne faisons que le regarder dans l'idéal. Le jugement n'a pas d'autre fonction que de rapprocher perpétuellement les sensations et l'idée de l'être, et d'en affirmer les rapports. C'est ainsi que l'entendement est comme un œil toujours tourné vers l'être idéal; la raison, mitoyenne entre l'entendement et l'expérience, reçoit du premier cette forme universelle; et de la seconde la matière variable et particulière, et les unissant, en forme des jugements où l'idéal et le réel sont toujours associés. Toutefois il ne faut pas croire que cette idée d'une possibilité suprême des choses soit Dieu lui-même; sans doute elle s'y rattache de la façon qu'on marquera tout à l'heure, mais en elle-même elle n'est qu'une pure forme, la forme universelle de l'entendement, et pour tout dire en un mot, elle est une idée au vrai sens platonicien, un principe d'intelligibilité et non une cause d'existence. L'idéalisme est donc la vérité; mais toute réalité n'est pas dans l'idée : au-dessous d'elle il y a le fini, les corps et les âmes, et au-dessus il y a l'infini déterminé et actif, c'est-à-dire Dieu. Il faut fixer les rapports de l'un et de l'autre avec l'idéal : car l'être se présente sous trois aspects, il est idéal, réel, ou moral.

Parlons d'abord de l'être moral dont le type est la personne humaine. En notre âme s'opère perpétuellement la synthèse du réel et de l'idéal : l'idéal, on l'a vu, nous est donné par l'intuition permanente de l'être indéterminé; le réel nous est fourni par le sentiment. L'âme a en elle la faculté de sentir, non pas à l'état de puissance nue, comme on l'entend dans l'école, mais à l'état d'acte immanent, comme Leibniz le soutient. « Elle ne produit pas son acte en vertu des choses extérieures, mais par son activité propre; elle doit toujours être en action par elle-même, autrement elle ne pourrait jamais passer de la puissance à l'acte. » (*Psychologie*, t. I, p. 75.) L'âme est donc une force, et elle accomplit deux fonctions dans lesquelles se résument ses pouvoirs essentiels : l'intuition de l'idéal, et le sentiment du réel. Il y a activité des deux côtés : L'être idéal se manifeste sans doute, mais il ne s'impose pas à l'entendement sans un effort du sujet intelligent; cet effort même constitue la vie intellectuelle; et d'autre part le sentiment est une réaction de l'âme exercée sur le corps qui lui est uni. L'âme se trouve ainsi comme le lieu où coïncident en un centre commun l'idéal et le réel; mais elle ne se borne pas à recevoir la lumière; elle la regarde, et en compte les rayons divergents. Elle n'est ni ange ni bête; le corps n'est pas pour elle un obstacle : car sans lui elle resterait à jamais vide comme une simple forme sans ma-

tière. Elle forme avec lui un tout naturel, dont les éléments sont inséparables, quoique distincts. La conscience et les sens ne sont pas isolés : il y a entre eux un intermédiaire, une sorte de sens intérieur qu'il importe de décrire. C'est par lui que nous observons le *corps subjectif*. Il y a en effet en nous un *sentiment fondamental*, quelque chose d'analogue à ce que l'on a appelé depuis *sens vital*, par lequel nous percevons sans intermittence les parties de notre corps. Ce n'est pas une sensation : car il est continu, sans degrés, toujours uniforme, et nous avertit sans cesse d'une relation entre le moi, et l'étendue sentie, tellement associée à notre vie subjective, qu'on peut appeler ce corps sensible un *co-sujet*. Les sensations viennent se jouer avec leurs différences à la surface de ce sentiment permanent qui les supporte ; elles en sont les modes et les accidents ; elles le dissimulent parfois, mais il subsiste alors même qu'elles semblent le dérober à la conscience. Par lui nous sommes en relation avec une sorte d'espace extérieur, et en même temps avec une force corporelle, qui participe à notre sensibilité, et que pour cette raison on peut appeler le corps subjectif. Puis, grâce aux sens extérieurs, et surtout aux sensations de superficie, cet espace qui n'est d'abord ni figuré ni limité, et qui est réduit à une apparence obscure, se dessine, prend des contours, des grandeurs et des proportions déterminées ; puis encore, quand un changement se produit dans le corps indépendamment d'elle, l'âme éprouve le sentiment d'un contraste, d'une violence ; elle passe ainsi de la perception de son propre corps à celle des corps extérieurs. Comme le principe intellectuel est uni en elle au principe sensible, elle *entend* le corps en même temps qu'elle le *sent*, « et dans cette perception intellectuelle consiste le rapport entre l'âme humaine et le corps. » (Système de philosophie, n° 130.) Cette relation, on l'a déjà dit, est très-intime, aussi étroite que celle d'un acte et de son terme : le terme de l'âme c'est son corps ; il forme avec elle un être, un « seul tout animé ». L'animisme serait la vérité, s'il attribuait à l'âme sensitive et non pas à l'âme rationnelle la fonction d'organiser, d'animer, de nourrir le corps. Même, en thèse générale, on peut dire qu'il n'y a pas d'étendue sans sentiment, de même que le sentiment ne peut exister sans son terme étendu. Il y a donc dans le monde extérieur autant de forces sensibles qu'il y a de choses réelles ; seulement le sentiment est en elles obscur et latent, à peu près comme la perception dont Leibniz doue toutes ses monades. Tout est animé, au sens rigoureux du mot, c'est-à-dire que le moindre élément matériel est à la fois sensible et étendu. Les philosophes ont peine à comprendre quel rapport il peut y avoir entre une substance simple et l'étendue corporelle : en réalité ces deux choses sont perpétuellement unies pour constituer le sentiment, « tout *terme* senti est un terme étendu et réciproquement. » Et il faut bien qu'il en soit ainsi : autrement on ne pourrait jamais rendre raison de l'extension continue, qui ne peut être constituée par des parties isolées, qui est différente des éléments infiniment décomposables dont elle est l'agrégation. Cette sorte d'unité, qui pour la matière se nomme la continuité, est donc l'effet d'un acte simple par lequel le principe sentant forme un faisceau de toutes ces parties indépendantes. Il est donc prouvé qu'il n'y a pas d'étendue sans une sorte de sensibilité. On a dit que la force et la matière sont une seule et même chose. La proposition est vraie si l'on entend par matière le terme du sentiment, et par force le principe sensitif. Il constitue la substance de notre âme, et hors de nous tous les êtres réels. La seule différence entre nous et les choses, c'est que le sujet sensible est en même temps chez nous un sujet intelligent, et que les rayons de l'idée suprême y allument la vie de l'esprit qui ne parvient pas dans les couches inférieures. Le règne de l'idée expire à cette limite ; au-dessous il n'y a rien qui en soi-même participe à l'intelligible, c'est-à-dire à l'être ; et en résumé l'existence que nous attribuons à ces objets n'est qu'un rapport avec les idées qui leur servent de types, qui se résument toutes dans l'idée de l'être, rapport que l'intelligence établit, et qui n'est rien d'inhérent aux choses elles-mêmes. Bref, le réel et l'idéal ne se mêlent subtantiellement que dans l'être moral ; partout ailleurs ils restent distincts. La nature n'est pas une phase de l'évolution de l'idée : c'est une série de relations entre des termes sentis et des principes sentants.

Quelle place reste-t-il à Dieu dans ce système ? et de quel moyen l'homme peut-il disposer pour atteindre l'infini vivant ? Toutes ses facultés s'épuisent dans un double effort pour saisir d'une part le réel et de l'autre l'idéal. Mais l'idéal n'est pas une force vivante, une substance active ; il n'est pas une cause, c'est tout au plus une fin et une condition d'existence. Quant au réel, nous ne pouvons directement le connaître que sous sa forme finie et imparfaite. Il n'y a qu'une seule ressource pour l'esprit : c'est de passer de la pure idée de l'être indéterminé, à l'affirmation d'une force substantielle qui en aura tous les caractères, et y joindra par surcroît la vie dans sa plénitude. Cette opération hasardeuse, le raisonnement l'accomplira. La réflexion nous convaincra qu'il y a, outre l'infini formel, un infini actuel en qui l'idéal et le réel coïncident, et elle opérera une synthèse définitive de ces deux éléments, et nous fera franchir le passage de la pensée à l'existence. On démontre donc l'existence de Dieu, et les preuves qu'on en peut fournir ne diffèrent guère de celles que les philosophes ont exposées de tout temps, et que Kant a soumises à une critique sans fondement. On arrive ainsi à l'unité suprême où les trois formes de l'être, l'être idéal, l'être moral et l'être réel, se confondent. Mais, dira-t-on, la réalité est partout sentiment et étendue ; où trouver en Dieu ces deux conditions ? Elles y sont éminemment : l'activité, l'amour, le bonheur ne sont-ils pas de leur nature propres à la perfection ; et s'il y a un sentiment infini, ne peut-il avoir aussi son terme infini, quoique étendu, dans l'espace pur et illimité ? L'intelligence suprême, ajoute-t-on, se pense et s'entend elle-même, mais comment peut-elle penser le monde et le créer ? C'est que l'être absolu s'aime infiniment lui-même, et de toutes les manières dont l'être est susceptible d'être aimé, et cet amour embrasse cette forme de l'existence que nous appelons finie et relative. Il la réalise parce qu'elle est aimable, et par cela même qu'il l'aime : car aimer, agir, ou créer, c'est tout un pour lui. Il se pense alors comme cause du fini. Par une abstraction divine il sépare de lui-même cet être idéal, que notre entendement aperçoit, et qui résume en lui toutes les conditions du monde et en est l'exemplaire. Considéré sous cette nouvelle attribution il peut s'appeler aussi l'être initial ; en lui sont les types et les raisons de tout ce qui existe, chacune des relations de la réalité avec le premier archétype est une idée. Bref, « on veut l'existence de ce qu'on aime, on ne peut aimer ce qu'on n'entend pas : de là ces deux éléments de l'essence idéale et de l'existence réelle pro-

duits du même coup. » Le premier est entendu comme un pur intelligible ; le second est représenté comme objet de l'idée, et produit dans l'espace, sous mille formes, grâce à l'imagination toute-puissante, pour qui concevoir c'est créer. Il y a donc une création perpétuelle, un acte qui ne peut cesser sans que l'univers s'anéantisse. En ce sens le monde est en Dieu, puisqu'il a en lui sa raison et sa cause ; mais il n'est pas Dieu lui-même.

Voilà, sauf erreur, les grandes lignes de ce système un peu confus, qu'on ne se flatte pas d'avoir dégagé des innombrables détails qui le surchargent. L'esprit qui l'a conçu s'est un peu trop dispersé, et a eu plus de souci de s'étendre que d'approfondir. Aussi cette construction philosophique, la première qu'ait entreprise un philosophe italien depuis le XVIe siècle, aussi vaste que celle de Hegel, n'est ni solide ni originale. Les idées, parfois disparates, qui sont empruntées à tant de maîtres différents, ne sont pas reliées par une ordonnance régulière. Sur l'essence de la matière, Rosmini n'a proposé qu'une hypothèse invraisemblable et tout à fait gratuite ; en bornant l'entendement à l'intuition d'une idée, il s'est interdit tout passage légitime à l'absolu, qu'il essaye vainement de former de toutes pièces, avec des éléments dont les uns sont réels mais relatifs, et les autres absolus mais purement formels. Son Dieu mal démontré renferme en sa nature des attributs qui le font trop ressembler à l'homme, comme le sentiment de l'espace infini, l'abstraction, et l'imagination. Le tout pèche par l'absence d'une conception puissante qui maintienne l'unité entre les parties d'une doctrine qui semble avoir été laborieusement formée de pièces de rapport. Malgré ces défauts, Rosmini tiendra un rang élevé dans l'histoire de la philosophie. Il a eu trop d'adversaires et trop de disciples, il a été combattu et soutenu avec trop de vivacité pour être mis au nombre des esprits secondaires. La philosophie italienne semble s'éloigner de plus en plus de la voie qu'il avait ouverte ; mais il ne faut pas oublier qu'il a contribué à la réveiller de son long assoupissement, et que dans la masse des idées qu'il a remuées, il en est beaucoup, surtout en psychologie, qui mériteraient d'être plus connues hors de son pays.

On peut consulter sur la vie et les œuvres de Rosmini : Nicolo Tomaseo, *Antonio Rosmini*, Turin, 1855 ; — V. Lilla, *Kant et Rosmini*, Turin, 1869 ; — Mariano, *la Philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1868 ; — L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie*, Paris, 1869, t. I ; — Marc Debrit, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, in-18, Paris, 1859 ; — Ad. Franck, *Journal des savants*, 1871. Voy. aussi dans ce dictionnaire l'article GIOBERTI. E. C.

ROUSSEAU (Jean-Jacques). Le nom de Rousseau rappelle une des influences les plus profondes et les plus étendues que la philosophie morale et politique ait exercée à aucune époque. Les opinions, les talents, les caractères, l'individu dans ce qu'il a de plus intime, et la société dans ce qu'elle a de plus général, ont ressenti cette influence, et le contre-coup en dure encore.

Deux points de vue très-marqués se dégagent dans la carrière philosophique de Rousseau, et, par l'un comme par l'autre, il est le précurseur du XIXe siècle. Par la réhabilitation du spiritualisme contre les philosophes de son temps, et par la revendication de la liberté de penser, qui lui est commune avec eux, il reprend la tradition de Descartes, et devance la philosophie spiritualiste et libérale de notre temps. Mais on sait assez que cette tâche de réformateur sensé n'épuise pas son rôle. Témoin d'un ordre social en grande partie corrompu, inique, et dont il a souffert, il lui est arrivé de confondre dans une égale réprobation la société et ses abus temporaires. Ce moraliste, tout pénétré du sentiment de la liberté et du devoir, est en même temps un des docteurs les plus autorisés de ces principes de compression politique qui accablent la personne humaine sous la tyrannie de l'État ; il est un des pères de ces systèmes niveleurs que le spiritualisme condamne et que la liberté désavoue. Il y a ainsi toute une partie du génie de Rousseau qui dépose contre l'autre, et c'est avec les vérités élevées et bienfaisantes qu'il a pour ainsi dire passionnées de sa parole, que nous aurons en partie raison de ses erreurs sur la société.

L'explication des contradictions, des paradoxes de J. J. Rousseau, doit être demandée d'abord à sa destinée, sans laquelle ils risqueraient de demeurer une énigme presque indéchiffrable. L'homme et le philosophe sont ici inséparables. A la différence de Descartes et de Condillac, de Leibniz et de Kant, et de ces penseurs qui semblent l'expression presque idéale de l'esprit humain, l'auteur d'*Émile* a mis dans sa philosophie ses instincts, ses combats, son âme tout entière.

Rousseau, alors même qu'il paraît uniquement obéir aux exigences impérieuses de la logique, est, avant tout, le philosophe du sentiment : le sentiment est son criterium, la réhabilitation du sentiment en morale son principal objet, et c'est par le sentiment que lui-même se détermine. C'est donc lui appliquer sa propre méthode et suivre l'ordre réel de son développement philosophique et moral, que de chercher dans ce qu'il sentit l'origine de ce qu'il a pensé.

L'auteur du *Contrat social* naquit dans une petite république, à Genève, d'un père artisan (28 juin 1712). Il apprit en quelque sorte à lire dans les *Vies* de Plutarque. Doué d'une étonnante précocité, Rousseau (il nous l'apprend lui-même), dès l'âge de huit ans, avait déjà beaucoup vécu dans ce monde idéal de l'héroïsme antique et des sentiments exprimés dans les romans d'amour du XVIIe siècle, pour lesquels, dans ses longues veillées avec son père, il ne s'était pas moins passionné. Son âme, dans ces lectures, devait puiser plus d'exaltation que de force. Il rappelle dans ses *Confessions* qu'un jour, tandis qu'il racontait à table le trait de Scévola, on fut effrayé de le voir avancer sa main sur un réchaud. Ce geste, d'un héroïsme plutôt rêvé que réel, nous représente l'homme à l'avance et nous annonce l'écrivain. Publiciste, il placera aussi la plus haute perfection politique et le point culminant de la vertu et de la félicité humaine dans les temps antiques.

N'ayant jamais connu sa mère, qui était morte en le mettant au monde, et privé trop tôt des soins paternels, le jeune Rousseau fut mis en pension à Bossey, chez son oncle, le ministre Lambercier. Là il ressentit, avec des goûts et des affections plus conformes à son âge, la douce impression de la vie des champs. Là aussi son ardente sensualité reçut un premier éveil. Enfin, un châtiment non mérité suscita en lui le sentiment passionné de l'injustice, et lui fournit l'occasion de déployer un courage moins chimérique. Rousseau est tout entier en germe dans une telle enfance : âme rêveuse, éprise du bien sous la forme du grand et du sublime, y joignant les goûts simples de l'artisan et de l'habitant des campagnes ; imagination voluptueuse, mêlée de cynisme et de tendresse ; cœur fier devant l'injustice, indomptable à la persécution.

Sous la dure contrainte d'un maître grossier, chez lequel l'enfant avait été mis en apprentissage, ce naturel indolent et faible dans les intervalles de l'enthousiasme, laissa paraître des inclinations qu'une meilleure éducation eût sans doute étouffées : « Jamais, a-t-il dit, César plus précoce ne devint plus promptement Laridon. » Le penchant de la nature humaine à dégénérer rapidement, saisi dès lors et dans la suite sur son propre exemple, le frappera vivement quand il commencera à méditer sur l'homme et sur la société. Mais son orgueil ne le mettra pas sur le compte de ce qu'il y a de désordonné dans nos instincts, si l'éducation ne les dirige, ne les rectifie et ne les dompte ; il en accusera les entraves artificielles qui les corrompent par la contrainte ; il en accusera les institutions, la société. Ainsi fait son école.

Nous rappellerons en très-peu de mots sa vie qu'il n'est guère possible de raconter, ni d'oublier, après les *Confessions*. Cette vie n'est que le contraste d'une supériorité native et d'une destinée ravalée, trop souvent aussi celui des aspirations et des actes. Un besoin inquiet, insatiable d'indépendance et de nouveauté le pousse, dès ses premières années, d'exil en exil. Errante mendicité à travers la Suisse et l'Italie, hospice des catéchumènes à Turin, spectacle odieux des conversions à prix d'argent, la sienne arrachée à sa misère, malgré ses remords et ses objections, quelle école pour le réformateur et le controversiste futur ! Puis viennent, au sortir de chez Mme de Vercellis, quand déjà le jeune Rousseau mêle au souvenir d'une action coupable un secret désir de régénération morale et un besoin des idées élevées qui ne le quittera pas, ses entretiens, à Turin, avec l'abbé Gaime, et, plus tard, au séminaire d'Annecy, avec l'abbé Gastier. Si l'auteur de la *Profession de foi* a trouvé dans ces premières et ineffaçables émotions son inspiration religieuse, et dans le souvenir de ses maîtres le type même du vicaire savoyard, comment ne pas rappeler que l'auteur du *Discours sur l'inégalité* a été laquais, qu'il a mangé à l'office et servi à table ? Signalons aussi, parmi tant d'incidents en apparence sans intérêt, mais dont aucun ne fut perdu pour son expérience, l'effet que produisit sur Rousseau errant près de Lyon, la vue de ce paysan dont il ne put surprendre la gêne et les terreurs sans en ressentir toute une révolution morale, produite par la pitié et l'indignation. « Tel fut, a-t-il écrit, le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon âme contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs. » Rappelons, enfin, l'influence profonde, et peut-être décisive, de Mme de Warens sur le jeune fugitif qu'elle avait recueilli, et dont elle cultiva l'intelligence. Il n'y a pas de penseurs éminents et de grands écrivains sans la préparation de fortes études. Rousseau trouva chez Mme de Warens le loisir de la rêverie, et il y prit le goût des lectures sérieuses. Femme d'un esprit distingué, elle lut avec lui La Bruyère et La Rochefoucauld, Bayle et Saint-Évremond. C'est sous son toit qu'il étudia Montaigne, Locke, Malebranche, Leibniz, les *Lettres philosophiques* de Voltaire, dont il fut enchanté, et qui lui inspirèrent le goût d'écrire ; enfin différents ouvrages « qui mêlaient la dévotion aux sciences, et, en particulier, ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. »

Il puisa dans ces lectures ce fonds solide de connaissances sur lequel allait se développer son intelligence méditative. Il est au moins douteux que, sans Mme de Warens, le génie et l'âme de Jean-Jacques se fussent développés. Mais il y a toute une partie de cette influence qu'il faut déplorer. Mélange de sensibilité et de licence, elle lui montra cette fatale scission d'une pensée noble et d'un cœur généreux, avec une vie entachée de souillures : triste contradiction que reproduira Rousseau, et qui est son histoire même !

Il avait près de trente-quatre ans quand, après avoir été successivement apprenti, catéchumène, valet, séminariste, truchement d'un moine quêteur, employé au cadastre, professeur de musique à Chambéry, précepteur à Turin, secrétaire d'ambassade à Venise, il vint se fixer à Paris, rêvant la gloire du compositeur, qu'il ne devait faire qu'entrevoir par *le Devin du village*, et songeant peu, à ce qu'il paraît, à celle du philosophe et de l'écrivain. Il vécut quelques années obscur et pauvre, composant, copiant, enseignant, puis réduit, par l'insuffisance de ses ressources, à accepter un emploi de commis de caisse chez M. Dupin, fermier général. C'est là qu'il connut les philosophes de l'*Encyclopédie*, et se lia avec Diderot, Grimm, dont il eut à se plaindre plus tard, et dont il se plaignit plus que de raison. Un dernier fait nous reste à dire avant d'arriver au moment où le philosophe éclata, pour ainsi parler, si subitement en lui. Le mépris de ses devoirs de père fut la suite d'une union honteuse. Il ne manque pas, dans une lettre adressée à M. de Francueil, et antérieure au *Discours sur l'inégalité*, de rejeter sur les vices de l'organisation sociale l'abandon de ses enfants aux Enfants-Trouvés. « C'est l'état des riches, y écrit-il, c'est votre état qui vole au mien le pain de mes enfants (20 avril 1751). » Cette faute et l'indignité de son intérieur pèsent sur l'homme, sur l'écrivain, sur le penseur. La parole de l'auteur d'*Émile*, si sympathique pour le jeune âge, en a été frappée de suspicion. Ses ombrages mêmes, poussés jusqu'à la folie, furent entretenus ou suscités et exploités indignement par son entourage. Ces misères et ces fautes, qui font tache sur son génie, ne purent l'étouffer, et peut-être, sous un autre rapport, elles contribuèrent encore à l'exciter par le besoin de se relever à ses propres yeux et à ceux des autres. Il est impossible, malgré ces misères de la volonté, de ne pas sentir sous tant d'accents émus et dans un élan si soutenu de sa pensée vers ce qui est grand, honnête, vrai, et même pur, que Rousseau aime le bien avec un sincère enthousiasme.

Un morceau oratoire couronné par une académie de province commence sa renommée d'écrivain et son rôle de réformateur. En 1750, l'Académie de Dijon demandait *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. Ce premier écrit, jugé faible par Rousseau lui-même, ne forme pas moins le premier anneau dans la chaîne de déductions logiques qu'offrent ses ouvrages. Après avoir maudit éloquemment les lettres, les sciences et les arts, c'est-à-dire presque toute la civilisation, il n'était que conséquent en s'attaquant à la société même. C'est ce qu'il commence à faire dans sa préface de *Narcisse*, où l'on présage déjà l'auteur du *Discours sur l'inégalité* : « Dans un État bien constitué, y est-il dit, tous les hommes sont si bien égaux, que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur ; encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites. » Il déclare dans le même opuscule une guerre acharnée au principe d'émulation, et ne paraît reconnaître d'autre mobile légitime d'action que le dévouement. La condamnation absolue de la concurrence dont il trace le plus sombre tableau la pensée partout impliquée que la supériorit

intellectuelle et morale confère des devoirs et non des droits, ces propositions bien connues de notre époque trouvent déjà dans Rousseau un interprète résolu.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est le roman d'un état primitif antérieur même à la famille, le contre-pied, par conséquent, de toute tradition historique et de toute vérité sociale. Ce pamphlet philosophique marque le pas le plus décisif que Rousseau ait fait dans le radicalisme et qu'il lui ait fait faire. On peut s'en convaincre dès les premières lignes. L'auteur définit l'inégalité sociale « celle qui consiste dans les priviléges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être *plus riches, plus honorés, plus puissants, ou même de s'en faire obéir.* »

On serait tenté de croire que l'écrivain qui voit dans la vie sauvage l'état de paix, et dans la société l'état de guerre, a nié le progrès de l'espèce humaine. Il n'en est pas ainsi. Il proclame dans la perfectibilité l'attribut constitutif de l'humanité, et il le déclare *presque illimité.* Dans des ouvrages moins chagrins il en félicitera l'humanité, ainsi que de l'établissement de la société, puisque sans ces conditions elle ne pourrait s'élever à la vertu. L'auteur du *Contrat social*, qui entreprend de refaire la société, croit évidemment au progrès; mais il est difficile de se tromper davantage sur cette idée, et de se proposer un idéal de civilisation plus borné; il en retranche les lettres, les arts, les sciences, et en partie l'industrie; le progrès, pour Rousseau, paraît consister uniquement dans une répartition plus égale des biens, dans la diminution de la misère par l'action légale, dans l'allégement des maux qui pèsent sur l'homme en société par une vie plus libre et plus simple. Cet état de béatitude, qu'il croit apercevoir derrière les siècles, est beaucoup plus simple que cette civilisation de l'avenir rêvée par Condorcet et les modernes réformateurs; l'âge d'or qu'il regrette et célèbre dans cette peinture idéalisée de la vie sauvage, c'est l'absence du mal moral et en partie du mal physique, c'est la médiocrité des désirs, c'est un état de solitude et presque d'inaction, dernier rêve des âmes fatiguées de la lutte et de celles qui, comme l'auteur des *Rêveries*, y répugnent d'instinct.

Au fond, rien n'est plus facile à réfuter qu'un tel système. On peut arrêter dès l'abord l'intrépide logicien en lui demandant comment les hommes ont eu l'idée de changer une condition si heureuse; comment ils avaient pu vivre jusque là, même de la vie la plus élémentaire, sans une aide mutuelle; comment, si la société n'a pas son germe dans l'état de famille et dans l'instinct de sociabilité, la millième génération a pu produire ce que n'a pas produit la première. Est-il possible enfin d'admettre un tel abandon de la créature par la Providence? Quoi! elle aura, on ne sait pourquoi, fait l'homme en vue de l'isolement, et elle permettra cette longue et irrévocable déviation de ses desseins? Rousseau, assurément, est bien loin d'être un athée, lui qui n'a pas cessé de combattre l'athéisme dans ses principes et dans ses conséquences. Son système social, il faut le dire, n'équivaut pas moins au plus complet et au plus désolant athéisme historique.

Aux prises avec une insoluble difficulté, heureusement toute gratuite, Rousseau, sans s'inquiéter de ces objections préalables, déploie des efforts de logique vraiment inouïs pour créer la société. Il s'adresse au langage; mais, impuissant à en rendre raison dans la supposition de l'isolement, il se voit forcé de reconnaître que « la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. » Il s'adresse au sentiment de la pitié dont il signale avec beaucoup de force la puissance et les effets; mais si cette passion n'a pas été efficace tout d'abord à rapprocher les hommes, comment le serait-elle devenue à la longue? Il s'adresse à l'industrie; même obstacle: point d'industrie sans association, sans transmission. Il lui faudrait, pour sortir d'embarras, un *deus ex machina*, comme à M. de Bonald. D'impossibilités en impossibilités, il en vient à supposer *une série d'accidents et de hasards.* Assurément cette explication de la création de la société est encore inférieure à celle que les matérialistes donnent de la création du monde et qu'il a si justement attaquée. Les atomes d'Épicure sont supposés poussés d'un mouvement nécessaire et ayant une prise réciproque. Quant aux atomes animés qu'il plaît à Rousseau d'appeler des hommes, où est leur attraction mutuelle, où est leur prise les uns sur les autres, dans cette hypothèse qui les isole et qui voit dans cet isolement même leur véritable perfection?

Ce qui achève, ce qui constitue l'état social, et qui fait naître à la fois l'inégalité parmi les hommes, c'est l'établissement de la *propriété.* Les termes emportés et amers dans lesquels Rousseau accueille sa première apparition sur la terre sont dans toutes les mémoires. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que dans ce passage si souvent invoqué par les doctrines communistes, il attaque beaucoup moins la propriété en elle-même qu'en tant que fondement de la société civile. Celle-ci acceptée, il accepte dans l'autre la base permanente de l'état social. L'état de guerre, à l'en croire, a immédiatement suivi dans le monde la propriété et l'inégalité. L'objet de la loi est, autant que possible, de mettre un terme à ces luttes anarchiques venant toutes se terminer au droit de la force et de la conquête. La loi n'est que la lettre du traité par lequel le fort et le faible, ou plutôt *le riche et le pauvre*, mots que Rousseau déclare plus justes, s'engagent à se respecter mutuellement. Voilà l'idée du *contrat*, sur laquelle doit s'établir toute la politique de Rousseau. — Cette convention qui assure non-seulement au riche ses biens, mais à tous les hommes leur vie et leur liberté, et qui a aussi pour but d'empêcher l'inégalité d'arriver à ce point où elle devient la spoliation générale au profit d'un très-petit nombre, est elle observée dans l'état actuel de la société? Rousseau, on le conçoit, le nie hardiment, et son livre tout entier n'est que l'attestation du contraire. Qu'on rapproche la conclusion de l'ouvrage du passage dans lequel l'auteur indique comme nécessaires « de nouvelles révolutions pour dissoudre tout à fait le gouvernement ou le rapprocher de l'institution légitime, » et l'on se convaincra qu'il avait le pressentiment très-énergique de cette *ère des révolutions* par lui prédite dans l'*Émile.* Ce pressentiment fait l'originalité de ce *Discours* tout sillonné, pour ainsi dire, de menaçants éclairs. Politiquement, ce premier manifeste radical de Jean-Jacques ne fait que proposer la substitution d'une égalité chimérique à une inégalité extrême, et de l'utopie à l'abus. Philosophiquement, il relève du matérialisme, puisqu'il ne tient nul compte du principe de mérite et de démérite comme source de l'inégalité; puisqu'il fait table rase, dans l'explication de la société, de tout principe inné, à peu près de la même manière que Condillac dans l'explication de l'âme humaine. Par là, Rousseau appartient encore au siècle qu'il condamne, et à la philosophie qu'il malmène.

Les premières conséquences sociales du système que nous venons d'esquisser sont tirées par J. J. Rousseau dans le *Discours sur l'économie poli-*

lique composé pour l'*Encyclopédie :* l'abstraction et l'hypothèse sont les fondements presque uniques de ce morceau, comme de tout ce que Rousseau a écrit sur les matières politiques. N'est-il pas étrange de donner pour fondement à une science éminemment expérimentale la *volonté* générale? Rien de plus logique au surplus. Si la propriété est une pure convention, il est clair que l'homme peut incessamment modifier ce qu'il a créé de ses mains. Nul doute que l'écrivain réformateur ne soit encore emporté à cette vue excessive par le sentiment profond des abus de la propriété trop arbitrairement constituée avant la révolution française. Mieux inspirée, celle-ci corrigeait non l'erreur par une autre erreur et l'arbitraire féodal par l'arbitraire de la loi, mais le fait de la conquête par la proclamation du droit naturel et par la restitution de la liberté. Rousseau ne veut pas sans doute abolir la propriété; il la juge nécessaire, bien qu'il ait écrit dans l'*Émile* cette phrase qui semble avoir inspiré un des plus célèbres adversaires modernes de la propriété : « Un rentier qui paye pour ne rien faire, ne diffère guère à mes yeux d'un brigand qui vit aux dépens des passants; tout citoyen oisif est un fripon. » Rousseau ne s'arrête pas moins devant l'abolition de l'héritage qu'il juge dangereuse. Pour atténuer ce qu'il appelle les mauvais effets de la propriété et des abus de l'inégalité sociale, il a recours à l'impôt, et, comme on l'a déjà justement remarqué (voy. l'article MABLY), il s'adresse à cette forme d'impôt désignée de nos jours sous le nom d'impôt *progressif*. « La taxe de celui qui a du superflu peut aller au besoin, dit-il, jusqu'à la concurrence de ce qui excède son nécessaire. » Rousseau ne veut pas qu'on se méprenne sur le sens qu'il donne à ce dernier terme si élastique, et il ajoute « qu'un grand a deux jambes ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre non plus que lui. » Une telle formule réduirait la vie humaine et la tâche de la société à l'unique et stricte satisfaction des besoins matériels; l'anathème jeté par l'auteur aux plaisirs de l'intelligence, aux arts et aux lettres, prouve assez d'ailleurs à quelle simplicité de civilisation il conviait la démocratie.

La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* n'est que la conséquence de cette austérité systématique. On sent à la fois dans ce beau morceau, appendice éloquent et ingénieux du *Discours sur les arts*, l'inspiration de la république de Platon, qui bannissait les poëtes au nom de la morale, et l'influence du calvinisme qui fermait les théâtres, comme il dépouillait de tableaux et de statues l'intérieur des églises. Quelle noble protestation, d'ailleurs, en faveur du sentiment inné de la pudeur! Partout, quelle élévation spiritualiste! Quel appel de l'esprit de licence à l'esprit de famille! Là, comme bientôt dans la *Nouvelle Héloïse*, se trouve annoncé l'*Émile*. Thèse de la bonté native de l'homme, prédication du sentiment moral, défense du libre arbitre, revendication de la sainteté du mariage, toute cette partie philosophique du célèbre roman de Rousseau est connue, et nous n'en parlerons que lorsque nous la retrouverons dégagée et épurée dans son grand ouvrage sur l'éducation. Il nous reste à achever d'exposer et de discuter l'écrivain politique par l'examen du *Contrat social*, livre plein de nerf, de feu, d'audace et de chimères.

On se souvient de Platon désespérant de voir l'humanité atteindre à l'idéal de sa *République* et se résolvant à écrire, en l'accommodant un peu plus à la faiblesse humaine, son livre des *lois :* ainsi fait Rousseau, tout en restant philosophiquement et littérairement fort inférieur à son modèle, lorsqu'il se résigne à donner à l'homme comme une compensation, selon lui, fort insuffisante de la vie sauvage, le *Contrat social*. On peut ainsi expliquer le dessein de Jean-Jacques : si la société est une chute, mais une chute irrévocable; si la propriété est comme le péché originel indélébile de l'homme social, la politique doit régulariser ce qui ne saurait être empêché, atténuer le mal quand il est impossible de le prévenir, retrouver l'ordre ou en créer un nouveau à force de raison et de volonté, et, de même qu'en morale à l'innocence a succédé la vertu, substituer ainsi à l'inoffensive indépendance de l'homme isolé l'autorité omnipotente de la loi.

Aussi le législateur est-il tout dans le *Contrat social*. L'idée que la société peut être façonnée, pétrie suivant un certain modèle idéal, n'a pas, dans les temps modernes, d'organe plus déterminé, et, on le sait, plus écouté que J. J. Rousseau. Son livre est le premier modèle complet et rigoureux de ces *constructions a priori*, de ces systèmes d'*organisation* qui prétendent refaire la société de la base au faîte.

L'erreur fondamentale du prétendu axiome d'un contrat primitif se répand sur tout l'ouvrage et en corrompt toutes les déductions. Presque tous les publicistes commencent par s'occuper de la famille, comme du fait générateur de la société, et de la justice, comme de sa règle idéale. Pour l'auteur du *Contrat social*, « les enfants ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver : sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Si le père et les enfants continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, *et la famille elle-même ne se maintient que par convention*. Tous les membres de la famille étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur *utilité*. » Voilà donc la famille fondée sur un contrat ayant pour base l'intérêt! Quant à la justice, Rousseau la maintient sans doute contre le droit du plus fort, qu'il flétrit énergiquement dans des pages admirables. On pourrait même citer maint passage dans son livre, où les droits antérieurs et supérieurs de la raison et de la justice sont proclamés avec autant de netteté que par Montesquieu lui-même, au début de l'*Esprit des lois*. Mais ces aveux influent peu sur la marche de sa logique et sur les derniers résultats de son système, et ni la raison ni la justice ne peuvent avouer un livre où elles se trouvent subordonnées à une autorité étrangère, mutilées même dans quelques-uns de leurs éléments essentiels. Une analyse impartiale et complète des principes du droit étudiés dans leur fondement moral, envisagés dans leurs grandes applications et mis au-dessus de tout arbitraire, voilà par où devrait commencer Jean-Jacques, pour ne pas s'exposer à faire de la loi une reproduction imparfaite de l'idée du juste, et souvent une arme à son insu dirigée contre elle. Dans le *Contrat social*, il n'y a que le droit de coopérer à la loi que l'individu n'aliène pas : la société n'étant que le fruit d'une convention, on ne voit pas pourquoi, en effet, une loi qui ne serait pas notre œuvre réclamerait notre obéissance. La conséquence d'un tel principe va plus loin que ne le voudrait Rousseau. Si la justice et la raison n'imposent pas le respect par elles-mêmes, si l'accord explicite des volontés peut seul engendrer la légitimité des codes, il faut traiter d'usurpation le droit de punir les coupables, que s'est de tout temps attribué l'État; il faut dire que le tribunal qui condamne un voleur avant que la propriété ait été mise aux voix et confirmée par la majorité, bien plus, par l'*unanimité* sociale, commet un abus de pouvoir.

Le droit le plus absolu de l'État sur l'individu est la conséquence de la théorie de Rousseau. « Toutes les clauses du contrat social bien entendues, dit-il, se réduisent à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté; car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est *égale* pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.... Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même *droit* qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. En un mot, chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale. » (C. 6, *du Pacte social.*) Quel sera le premier usage de cette volonté générale? Selon Rousseau, elle légitimera la propriété, non qu'elle y soit obligée, *car l'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social qui sert de base à tous les droits*, mais uniquement parce qu'elle juge qu'il est de son intérêt de ne nuire à aucun de ses membres. Ainsi, « loin qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'*usurpation* en un véritable *droit*, et la *jouissance* en *propriété*. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État, et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné. » (C. 9, *du Domaine réel.*)

Il reste dès lors à montrer que cette volonté générale, investie de la merveilleuse puissance de créer le droit, est infaillible, qu'elle va toujours à ce qui est juste. Rousseau l'affirme. Après avoir établi que la souveraineté est *inaliénable* (liv. II, ch. I), que la souveraineté est *indivisible* (ch. II), il soutient que la volonté générale *ne peut errer*. Les objections se pressent ici contre l'auteur du *Contrat social*. On peut et on doit lui demander d'où vient cette infaillibilité mystérieuse conférée aux masses; comment l'individu pris isolément étant sujet à l'erreur, même dans le cercle borné de l'intérêt particulier, des milliers d'individus votant sur des questions d'intérêt général souvent obscures et complexes, se trouveront miraculeusement investis du don d'omniscience et d'impeccabilité. Rousseau cherche à échapper à l'objection. En soutenant que la *volonté* générale va infailliblement au bien, il avoue que le *jugement* du peuple est sujet à se tromper, et que « si on veut toujours son bien, on ne le voit pas toujours. » Distinction vaine dans la pratique! Que l'erreur appartienne à la faculté qui juge plutôt que le vice à la faculté qui résout, que l'homme soit droit et l'esprit humain faux, il n'importe. Que sera-ce donc si toute une dépendance essentielle du droit naturel (la famille et la propriété, par exemple) est jugée par le législateur purement facultative, indéfiniment modifiable?

L'erreur de J. J. Rousseau consiste précisément dans cette préférence si hautement accordée à la volonté sur le jugement. Il oublie ici, lui qui, dans la profession de foi du vicaire savoyard, établit qu'il n'y a pas d'acte de liberté vraie sans un acte de jugement, que la liberté dépourvue de lumière ne s'appelle plus liberté, mais caprice. Bien que Rousseau ait incontestablement contribué à établir et à répandre le dogme de la souveraineté nationale, il est de la plus haute importance de distinguer nettement la fausse conception du *Contrat social*, de la véritable intelligence de ce principe. Sans doute, il faut savoir gré au philosophe d'avoir réclamé pour les nations le droit d'intervenir dans leurs affaires et de décider de la forme de leur gouvernement: mais ce qu'il a complétement méconnu, c'est que cette souveraineté doit avoir des règles, et peut être organisée de bien des manières. On ne peut présenter comme le premier et le plus imprescriptible de tous les droits, celui-là même qui est le plus contesté, celui-là qui souffre plus d'exceptions que d'applications dans les théories, même les plus radicales, puisqu'il exclut dans les femmes, les enfants, les incapables et les indignes, plus des trois quarts du genre humain du droit de suffrage. Un publiciste qui se serait rendu un compte exact de l'idée du juste, aurait-il placé un tel droit au-dessus ou à côté de ceux qui n'admettent que très-peu d'exceptions ou qui n'en souffrent pas? Rousseau oublie que les sociétés n'ont pas seulement une volonté et des droits, mais une raison qui leur trace des règles et leur impose des devoirs, et qui leur enjoint de puiser dans le bon sens naturel, dans les leçons de l'expérience, tout un ensemble de sages précautions et de prescriptions obligatoires.

Vainement Rousseau se flatte d'atteindre à la liberté et à l'unité; il les manque l'une et l'autre, pour n'arriver qu'à la licence et à l'absolutisme. Il manque la liberté : car, dans l'État comme dans la personne humaine, et dans la sphère des applications politiques comme dans celle des systèmes de philosophie, qu'y a-t-il de plus tyrannique au monde que la domination d'un principe unique, abandonné sans contre-poids à toute l'impétuosité de sa pente, à toutes les exigences de sa nature intolérante? et que sera-ce quand ce principe unique est lui-même bien moins encore une vérité exclusive, comme il arrive souvent, qu'une erreur absolue et fondamentale, qu'une pure hypothèse? Il manque l'unité, qui se perd dans son excès, et qui ne tarde pas, quand on la force, à se briser dans le désordre. La vraie unité, d'ailleurs, non plus que la liberté véritable, n'est pas dans la simplicité, mais dans l'harmonie. Quelle liberté et quelle unité enfin sans stabilité? Et quelle stabilité y a-t-il dans un système qui proclame que la souveraineté ne peut pas plus être *représentée* qu'aliénée, et que les députés du peuple, simples *commissaires*, ne peuvent rien conclure sans la ratification du peuple constamment assemblé? Dans l'État de Rousseau, tous votent, votent toujours, votent sur tout, sans en excepter même le pacte fondamental. « Si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très-légitimement rompu. » Or, on sait aussi que « si le peuple veut se faire du mal, nul n'a droit de l'en empêcher. » Bien que Rousseau, enfin, reconnaisse forcément que le peuple peut et doit être représenté, non pas dans la puissance législative, mais dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi, ce dernier pouvoir lui-même n'offre pas plus de stabilité, puisqu'il peut être, quant à sa forme et quant à son existence, incessamment remis en question. Jean-Jacques, pour prévenir les abus et les usurpations du pouvoir exécutif, demande des assemblées périodiques du peuple, lesquelles auront lieu sans convocation formelle, et devront toujours s'ouvrir par ces deux propositions qui passeront séparément par les suffrages : la première, s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement; la seconde, s'il lui plaît d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés; il se flatte, par là, d'éviter

les révolutions. N'est-ce pas plutôt leur tenir la porte périodiquement ouverte? Il ne faudrait que les pages sensées du *Contrat social*, et il s'en trouve d'empreintes d'une haute raison même dans ce livre, pour détruire de fond en comble sa théorie, à laquelle ne saurait les souder nul artifice de dialectique et de langage.

Obsédé par le fantôme des républiques de l'antiquité, et de la république de Genève, ou de la république de Neufchâtel, plus petite encore, Rousseau ne peut échapper pourtant à tout sentiment de la civilisation moderne et des nécessités politiques des grands États européens, si prodigieusement différentes. De là plus d'une contradiction. S'il pense ici que le législateur doit se sentir de force à *transformer* la nature humaine, dangereuse maxime qui donnera naissance aux Robespierre et aux Babeuf, là il déclare qu'il doit tenir le plus grand compte des mœurs du pays, et ne pas chercher à les violenter. Tantôt il exige que l'État soit petit (liv. II, ch. IX et X), tantôt il affirme (liv. III, ch. XII) que les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons, et il ne désespère pas de l'introduction dans les grands pays du gouvernement direct du peuple. Frappé des difficultés que trouveront les modernes à pratiquer les perpétuels devoirs de la démocratie, rendus faciles chez les anciens par le loisir que donnait l'esclavage aux citoyens, il se demande si la servitude ne serait pas nécessaire pour maintenir l'égalité et la liberté (liv. III, ch. XV), et il répond par ce fameux et terrible *peut-être*, souvent invoqué depuis par les républicains de l'Amérique du Sud. Il va jusqu'à déclarer qu'à prendre le terme à la rigueur, il n'a jamais existé de véritable démocratie et qu'il *n'en existera jamais* (liv. III, ch. IV), ajoutant que « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement, mais qu'un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Il critique avec verve et condamne absolument la monarchie (liv III, ch. VI), et il déclare un peu plus loin (liv. III, ch. VIII), que « toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays; que la liberté n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples; que plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. »

La tyrannie du système paraît dans tout son jour au chapitre de la religion civile. Après avoir envahi tout le domaine de l'activité individuelle, l'industrie qu'il limite, le commerce qu'il entrave, les arts qu'il proscrit, Rousseau ne s'arrête même pas devant l'inviolable asile du for intérieur. Cependant son style impérieux ne suffit pas ici à dissimuler ses perplexités. Comme philosophe, il veut la tolérance; comme législateur, il doit mettre la religion entre les mains de l'État, ainsi qu'il y a mis la propriété. Il cherche à se dérober à la contradiction en nous laissant, comme hommes, libres de croire selon que nous le jugerons raisonnable, et d'adopter telle ou telle église; mais en nous obligeant, comme citoyens, d'admettre une religion publique. Lui-même en énumère les principaux dogmes : l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante; la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la *sainteté du contrat social*. On souffre à voir Jean-Jacques tracer lui-même le code de l'intolérance et de la persécution. Celui qui refuse de prêter serment à ces dogmes, il le chasse de sa république. Bien plus, « que si quelqu'un, ayant admis cette profession de foi, se conduit après comme n'y croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » La manière dont il apprécie le christianisme au point de vue civil, montre combien peu il comprenait la civilisation moderne. Cet affranchissement de l'homme intérieur par une religion spiritualiste, d'où l'on devait arriver peu à peu à l'affranchissement de l'homme civil; cette égalité par le rachat, ce prix infini donné à l'individu, tous les bienfaits historiques du christianisme, si vivement saisis et rappelés par Montesquieu et par Turgot, il les voit si peu, qu'il s'attache à montrer dans le christianisme une religion tout à fait antisociale et antilibérale. Outre les démentis qu'une telle assertion reçoit de faits nombreux dans le passé, les religieuses colonies de l'Amérique du Nord lui préparaient, dans leur émancipation, une réfutation sans réplique; elles faisaient voir aussi, en continuant d'allier la démocratie et l'Évangile, combien est supérieure la réalité moderne, même imparfaite, au prétendu idéal des disciples exclusifs de l'antiquité.

Nous avons rappelé les principaux points de la politique de Rousseau. Remarquons encore que le *Contrat social* se lie étroitement au *Discours sur l'inégalité*. Si le premier ouvrage, en effet, exagère le principe et les conséquences de la communauté, c'est parce que le second la considère comme factice et arbitraire : combien d'efforts, combien de science ne faudra-t-il pas pour maintenir ce lien social jugé par l'auteur si artificiel! Rousseau le resserre d'autant plus qu'il lui semble toujours plus près de se dissoudre. De là cette toute-puissance de l'État, que nous avons signalée. D'un autre côté, par une inévitable contradiction, dans le même *Contrat social* il semble travailler à relâcher ce lien après l'avoir serré à l'excès, puisque la société étant purement de convention, elle peut être ou rompue ou changée presque du jour au lendemain, ce qui ouvre un champ illimité aux rêveries des sectes et aux entreprises des factions. Entre les deux écrits de Rousseau il y a donc un rapport intime, et le même principe donne lieu à un double excès.

Avant de passer à l'exposition de ses idées morales, il nous reste à marquer le point commun de sa morale et de sa politique. Hormis ce point, nous ne rencontrerons guère que des contrastes.

Ce nœud, c'est le principe même de la philosophie de Jean-Jacques, principe unique d'où il a tout fait découler : *l'homme est né bon*; ou encore : l'instinct, le sentiment primitif, non altéré, va spontanément au bien.

Si l'homme, en effet, est bon, d'une bonté absolue, pourquoi dans l'État lui demander des garanties? Si l'instinct va nécessairement au bien, voilà l'intervention, l'omnipotence, l'infaillibilité des masses proclamées et consacrées. Si l'homme est né bon, et si nos sociétés nous le montrent corrompu, il faut refaire ces sociétés. Voilà la politique de Rousseau; voilà le fond de toutes les écoles qui, plus ou moins, se rattachent à lui. Le saint-simonisme, avec sa répartition par l'État, le fouriérisme, avec l'attraction passionnelle, née du système de l'excellence de l'instinct, y ont également leur origine.

Or, quelle est la valeur de ce principe? Que l'instinct, dans l'espèce humaine en masse, soit essentiellement bon, qu'il tende à un but de conservation et de progrès, c'est ce qu'on ne pourrait nier sans accuser la Providence. Oui, tout instinct a son but, et ce but est conforme à l'ordre. Mais s'ensuit-il que la répartition des instincts dans l'individu soit toujours irréprochable, et que tout homme naisse également bon?

Non assurément; les natures, si profondément diverses, ne présentent ni cette rectitude absolue, ni cette harmonie parfaite, et c'est de là même que naît la nécessité de la lutte, de la vertu. Rien de plus opposé qu'une telle vue de celle de Rousseau et des écoles qui l'invoquent, sous quelque bannière qu'elles se rangent. La thèse de la bonté absolue, égale chez tous, mène à prendre les hommes pour des unités de même valeur, pour des chiffres, en un mot, à la théorie du nombre. La thèse de la bonté relative, imparfaite, perfectible moyennant le travail, et au prix de la responsabilité, conduit aux conséquences contraires, à chercher non l'addition purement numérique des forces sociales, mais l'harmonie des différences, c'est-à-dire l'inégalité ordonnée suivant la justice et la raison, au lieu d'un tyrannique et injuste nivellement. La première de ces politiques est matérialiste et brutale; la seconde est à la fois conforme au bon ordre et au développement régulier des sociétés humaines.

Rousseau, en appliquant sa grande maxime à la morale, devait en obtenir de meilleurs effets, et cela en partie à cause de la différence des objets, en partie par suite de l'usage qu'il fait du même principe. Il est clair, d'abord, que le sentiment joue un rôle plus considérable en morale qu'en politique. La politique est une science très-compliquée, un art très-difficile; la morale a des prescriptions plus simples, des intuitions plus rapides et plus sûres. Ensuite, l'auteur épure et modère plus souvent son principe quand il en vient à la morale. En politique, il était réduit à l'instinct pur, sous le nom de volonté; en morale, c'est généralement aux instincts éclairés par la raison et rendus plus délicats par l'éducation qu'il s'efforce de faire appel. Même dans ces termes, nous nous demanderons si la base qu'il donne à la morale est suffisante, mais en rendant justice à tout ce qu'il y a de noble, de généreux dans sa doctrine.

Rappeler la conscience humaine au sentiment du bien et du mal, obscurci par le sophisme; ranimer dans une civilisation corrompue le sentiment de la nature; raviver, dans un monde d'inégalités factices et au sein d'un profond égoïsme, le sentiment de la pitié pour ceux qui souffrent; réveiller le sentiment religieux engourdi ou desséché; réchauffer dans le cœur des femmes le sentiment maternel; en un mot, plaider éloquemment et avec succès la cause du sentiment à tous les points de vue, tel a été le rôle de Rousseau comme moraliste. C'est là qu'est son génie, son titre impérissable à la sympathie, au respect.

L'*Émile*, nous devons le dire toutefois, en même temps qu'il se sépare profondément des idées que nous avons exposées et combattues, s'y rattache aussi par un lien étroit. Le premier acte du maître, dans ce traité, ou, comme on l'a dit, dans ce roman d'éducation, est d'arracher son élève à la société, c'est-à-dire de le soustraire à toute influence du dehors, d'après ce principe: « Que tout est bien sortant des mains de la nature, et dégénère entre les mains de l'homme. »

Rousseau n'en reconnaît pas moins la puissance de l'éducation, et croit que sans elle tout irait plus mal encore. Mais l'éducation, selon lui, est triple : elle vient de la nature, des hommes, des choses. L'homme bien élevé est celui dans lequel s'accordent ces trois genres d'éducation, presque toujours en désaccord dans notre état social.

Il se demande s'il fera de son disciple un homme ou un citoyen, c'est-à-dire s'il lui donnera l'éducation qui vient de la nature ou celle qui vient du monde, et il se décide pour le premier parti. Il insiste sur la nécessité d'*ôter les contradictions de l'homme*, ces contradictions qu'à tort il attribue toutes à la contrariété des éducations, et dont il signale les troubles avec l'énergie d'un homme qui les a connues amèrement pour son propre compte. Il faut donc connaître, il faut élever l'homme naturel. Mais pour former cet homme rare, que doit-on faire? *Beaucoup, sans doute: c'est d'empêcher que rien ne soit fait.* De là, l'éducation *négative*, tant recommandée par l'auteur et qui s'accorde on ne peut mieux avec l'idée métaphysique empruntée à son siècle, que la pensée est une sensation transformée; avec l'idée morale, que l'homme est naturellement bon; et avec le principe de politique spéculative, que la société et la civilisation sont mauvaises. Au reste, il s'en faut de beaucoup que l'auteur d'*Émile* n'ait tiré de ce principe de l'éducation négative que des erreurs, surtout en ce qui concerne la première enfance : on doit dire même qu'il en a fait sortir de profondes et utiles vérités. Il est difficile de frapper plus juste, et il est impossible d'être plus intéressant que ne l'est Rousseau dans cette première partie de son ouvrage sur les soins matériels, sur la part de liberté et de surveillance que réclame le premier âge. Locke et Buffon, au nom de l'hygiène, s'étaient déjà élevés contre les gênes physiques qui compromettaient la santé de l'enfant et peut-être sa vie; mais aucun ne l'avait fait avec cette parole vive et mordante de Jean-Jacques, flétrissant dans le maillot une première tyrannie. Buffon conseille aussi aux mères, par des raisons tirées de l'histoire naturelle et dans l'intérêt même de leur santé, d'allaiter leurs enfants. Jean-Jacques le leur prescrit au nom du sentiment et du devoir, et son appel fut mieux entendu. Il veut aussi que le père prenne un intérêt constant, actif à l'enfant, et il souhaiterait que celui-ci n'eût pas d'autre gouverneur que lui, de même qu'il n'a pas eu d'autre nourrice que sa mère. Rousseau a écrit peu de pages plus touchantes que ces pages mêlées d'un retour douloureux sur lui-même. « Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, dit-il, qui dispensent un père de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, *vous pouvez m'en croire:* je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé. »

A défaut du père, Rousseau se contente d'un gouverneur. Il est vrai qu'il exige de lui une quantité de vertus et une perfection de caractère aussi exagérées que celles qu'il demandait dans le *Contrat social* au législateur. Le gouverneur ne se sépare pas pour lui du précepteur; sa tâche consiste non pas à donner des préceptes à son disciple, mais à les lui faire trouver : maxime qui résume tout le système. Ayant à choisir son élève, l'auteur d'*Émile* le prend de préférence dans un climat tempéré, en France, par exemple, parce que ce n'est, selon lui, que dans les climats tempérés que l'homme devient tout ce qu'il peut être; plutôt riche que pauvre, parce qu'il sera au moins sûr de faire un homme de plus; plutôt noble que roturier, parce que ce sera toujours une victime arrachée au préjugé. Il veut que son élève soit sain et robuste. On voit que Rousseau se fait la part belle, et on se demande s'il n'y a pas déjà quelque contradiction entre ce choix de circonstances si favorables et si rarement réunies, et la prétention à l'universalité qu'affiche un tel plan d'éducation.

L'éducation des sens tient une grande et légi-

time place dans cette période de l'existence où l'homme est un être presque tout physique. Rousseau sait déjà pourtant y démêler les symptômes de la vie morale, et saisir dans ce premier langage de l'humanité, composé de cris et de pleurs, les idées naissantes de commandement et d'obéissance. Ne pas contrarier les enfants, mais ne pas leur obéir ; démêler l'intention secrète qui dicte la plainte ou qui guide le geste, et distinguer toujours le besoin du caprice, voilà ses règles relativement au gouvernement de la première enfance.

On sait que l'auteur d'*Émile* élève son disciple à la campagne, dans toute la liberté de son âge ; il veut que son existence ne soit qu'une suite de jeux et de plaisirs, s'élevant contre notre prévoyance qui sacrifie le bien-être et la joie de l'enfance à un avenir très-douteux. L'enfance, pour lui, est l'état véritablement heureux de la vie, c'est-à-dire le seul dans lequel l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre. Il ne faut ni éteindre nos désirs, ni trop les étendre, la misère ne consistant pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir. Or, le besoin dépend en partie de l'imagination : le monde réel est borné, le monde imaginaire est infini ; ne pouvant élargir celui-là, tâchons donc de rétrécir l'autre, et pour cela apprenons tout aussitôt à l'enfant à sentir sa faiblesse. Mais s'il faut qu'il dépende, Rousseau ne veut pas qu'il obéisse. Maintenez l'enfant, dit-il, dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. Rousseau blâme la méthode de Locke de raisonner avec les enfants ; c'est, selon lui, se servir mal à propos de la dernière faculté qui se développe pour développer toutes les autres. La raison, ajoute-t-il, est le frein de la force, et l'enfant, qui est faible, n'a pas besoin de ce frein. Lorsque l'enfant feint de céder à la raison, au fond il ne cède qu'à la contrainte ou à l'intérêt. On le croit raisonnable, obéissant à la voix du devoir, tandis qu'il n'est que dissimulé et mené par la crainte, l'avidité, la vanité qu'on a suscitées en lui. « Posons, dit-il, pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré. » On fait aisément dans toutes ces maximes la part du vrai et du faux. Oui, sans doute, la mauvaise éducation trop souvent met en jeu et surexcite des mobiles dont il serait bien de ne pas faire usage ou de n'user que modérément ; mais nous retournerons contre lui, au sujet de sa thèse ordinaire, les faits qu'il allègue. On conduit, dit-il, les enfants par la crainte, l'avidité, la vanité. Comment, si le germe au moins de ces vices n'existait dans le cœur humain, les maîtres trouveraient-ils une telle facilité à les inspirer aux disciples?

L'éducation négative, moins insuffisante pour la première enfance, pour cet état que les Romains appelaient *infantia*, devient plus défectueuse à mesure que nous avançons. « L'éducation de l'enfance (*pueritia*), dit l'auteur d'*Émile*, ne consiste point à enseigner la vertu, ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice, et l'esprit de l'erreur. » A merveille ; mais pour arriver à ce résultat même, n'est-il pas nécessaire de quelques sentiments honnêtes et de quelques vérités claires qu'il est possible de développer dans l'enfant? Avec l'abus de l'éducation négative, Rousseau est obligé de mettre son disciple, qu'on nous pardonne cette expression, en serre chaude ; le moindre air venu du dehors lui serait fatal ; le moindre propos contraire au système peut détruire son ouvrage. Le gouverneur, tel qu'il nous le montre, est toujours près de partir, toujours menaçant de laisser là sa tâche, en alléguant quelque détail qui a tout dérangé. Rousseau ressemble ici encore à ces utopistes qui, ayant échoué dans une entreprise impossible à réaliser, s'en prennent à tout, excepté à leurs propres chimères.

Cependant Émile doit vivre avec des hommes ; Rousseau lui-même ne peut l'oublier : il importe donc de lui donner quelques-unes des idées sur lesquelles repose l'ordre social. Mais, qui le croirait de la part de l'auteur du *Discours sur l'inégalité?* la première idée qu'il inculque à son élève est celle de la propriété, comme base de la moralité. On doit remarquer même que cette explication de la propriété, mise sur le compte du jardinier Robert, est au nombre des plus judicieuses qui en ait été données au XVIIIe siècle, puisqu'elle se fonde sur le travail et sur le droit du premier occupant. « J'augmente, dit Rousseau, cette joie d'Émile (d'avoir quelque chose en propre) en lui disant : Cela vous appartient ; et, lui expliquant alors ce terme d'*appartenir*, je lui fais sentir qu'il a mis là son temps, son travail, sa peine, *sa personne enfin* ; qu'il y a dans cette terre *quelque chose de lui-même* qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, *comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui.* » Quesnay au XVIIIe siècle, et de nos jours l'école philosophique, tiennent-ils un autre langage? Le dialogue entre Jean-Jacques et l'honnête Robert complète la démonstration et mène à l'idée d'un droit antérieur fondé aussi sur le travail.

« Le respect des obligations, dit-il, est un principe naturel. » Dès lors, la morale est fondée, et Rousseau se sépare complétement de l'école sensualiste.

Rousseau admet trois mobiles principaux dans l'éducation : d'abord la nécessité dont il faut que l'enfant sente la dépendance, puis l'utile, enfin le convenable et le juste. Il a insisté davantage au début de la vie sur la première : c'est à l'utile qu'il s'adresse de préférence pour conduire et développer l'enfant de douze à treize ans, réservant pour l'adolescence et la jeunesse le sentiment du bien, l'idée de l'ordre et du devoir. *A quoi cela est-il bon?* Voilà la question qu'il veut que l'élève fasse au maître, ou du moins qu'il s'adresse toujours. Nous doutons, malgré l'ingénieuse leçon d'astronomie donnée dans la forêt de Montmorency, que cette méthode soit suffisante pour apprendre les sciences. Si la considération de l'utile est une force de plus, il faut avouer qu'elle n'est ici ni la seule, ni peut-être la principale, et que le désir désintéressé et le plaisir pur de savoir doivent être comptés pour beaucoup dans l'étude, même chez l'enfant.

L'étude exclusive de la géographie, de la géométrie, de la sphère, est-elle bien aussi celle qui convient le mieux à l'âge où la mémoire l'emporte sur le jugement? Les études de langage et de littérature ne sont-elles pas, dans cette période de la vie, un exercice plus fécond, plus propre à cultiver et perfectionner de front toutes les facultés sans en rompre l'équilibre? Ces objections ont été faites bien des fois, et on n'y a pas répondu. Même supposée équitable, cette charmante diatribe contre La Fontaine, que Rousseau attaque ici, comme déjà il avait attaqué Molière dans la *Lettre sur les spectacles* ne prouve rien. Et de même, l'enfant, en dépit de l'anecdote si habilement choisie du médecin

d'Alexandre, sera toujours plus aisément touché d'un beau trait qu'il n'aura de goût aux vérités mathématiques ; Rousseau lui-même en est la preuve. Il y aurait trop d'orgueil à soutenir que les autres n'éprouvent pas un peu à douze ou treize ans ce qu'il éprouvait si vivement à sept ou huit ans en lisant Plutarque.

En revanche, rien de plus éloquent et de plus vrai que la description de l'âge où s'éveillent les passions et où s'annoncent les orages des sens. C'est alors qu'il fait parler le sentiment de l'honnête avec une onction pénétrante. C'est alors aussi qu'il se décide à révéler à son élève, comme la plus haute des vérités et la plus sûre des sauvegardes, cette idée d'un Dieu infini, père du genre humain, qu'il a tenue trop longtemps en réserve.

La *Profession de foi du vicaire savoyard*, cette leçon de religion naturelle, placés dans un cadre majestueux, dramatique, naturel, relève, pour toute la partie dogmatique, de Platon et de Descartes. C'est le spiritualisme lui-même, rétabli dans toutes ses croyances essentielles en face de la philosophie contemporaine.

Qu'il y ait peu d'invention quant au fond métaphysique, que les éléments de la *Profession de foi* se retrouvent dans Descartes, dans Fénelon, dans Leibniz, dans Clarke, cela est vrai, et Rousseau a sa place parmi les grands moralistes et non parmi les grands métaphysiciens. Toute son originalité est ici dans le choix sobre et judicieux des preuves, dans l'habileté, dans l'enchaînement, dans le tour de sa démonstration dirigée contre les sophistes de son époque, dans la hauteur, la conviction et la mélancolie de l'accent. Jamais au même degré ne s'étaient unis encore dans ses écrits cette émotion profonde et ce raisonnement serré, mis ici au service de la vérité et de la vertu. Rousseau est, comme Pascal, un homme qui aspire au vrai, qui cherche une foi où se reposer, qui la cherche de toute la force de son âme; il se réfugie, contre le doute et contre le sentiment de ses misères, dans les nobles croyances, dans les inébranlables traditions du genre humain.

Ne demandons donc à la *Profession de foi* aucune de ces investigations audacieuses et de ces témérités de génie qui ont permis aux grands métaphysiciens de découvrir de sublimes vérités mêlées d'erreur. Si Rousseau n'a pas cette puissance, tel n'est pas non plus son dessein. Il partage à l'endroit de la métaphysique les défiances de son temps; et cette réserve était alors une condition peut-être indispensable pour se faire écouter. Il écarte donc de propos délibéré ces grands problèmes sur lesquels avait, pour ainsi dire, vécu le cartésianisme : l'éternité ou la durée contingente de la matière, la question de savoir s'il y a un principe unique des choses, s'il y en a deux ou plusieurs, et quelle est leur nature. Quoi qu'il en soit de la solution de ces problèmes, « toujours est-il que le tout est un, et annonce une intelligence unique; » cela suffit au vicaire savoyard. Connaître Dieu signifie pour lui savoir qu'il est et quels sont quelques-uns de ses attributs, mais non pénétrer ce qu'il est en essence et l'embrasser dans son infini. Rousseau aurait dû rester fidèle à cette circonspection en n'essayant pas de faire dériver les attributs divins les uns des autres. Quelque réservé aussi que soit l'auteur d'*Émile* sur la question de la création, on peut inférer pourtant de certains passages plus explicites de sa *Lettre à M. de Beaumont*, qu'il incline de préférence à l'éternité de la matière. « L'on ne conçoit guère, y est-il dit, une chose qui agit sans en supposer une autre sur laquelle elle agit. De plus, il est certain que nous avons l'idée de deux substances distinctes, savoir : l'esprit et la matière, ce qui pense et ce qui est étendue; et ces deux idées se conçoivent très-bien l'une sans l'autre. » Et plus loin : « La coexistence des deux principes semble expliquer mieux la constitution de l'univers et lever des difficultés qu'on a peine à résoudre sans elle, comme entre autres, celle de l'origine du mal. » Et encore : « L'idée de création, l'idée sous laquelle on conçoit que, par un simple acte de volonté, rien devient quelque chose, est de toutes les idées qui ne sont pas clairement contradictoires, la moins compréhensible à l'esprit humain. »

S'enquérir du rang véritable de l'humanité, telle est la recherche principale du vicaire savoyard. Or, la supériorité de l'homme sur les autres êtres lui paraît démontrée par sa liberté et son intelligence. « Par ma volonté et par les instruments qui sont en mon pouvoir pour l'exécuter, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui m'environnent, ou pour me prêter, ou pour me dérober comme il me plaît à leur action, qu'aucun d'eux n'en a pour agir sur moi, malgré moi, par la seule impulsion physique; et, par mon intelligence, je suis le seul qui ait inspection sur le tout.... Qu'on me montre un autre animal, sur la terre, qui sache faire usage du feu et qui sache admirer le soleil. Quoi! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes! » L'apostrophe qui suit, adressée à Helvétius, est célèbre. « Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles! ou plutôt, tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. » Helvétius est l'adversaire toujours présent à l'esprit de Rousseau. Aussitôt après que le livre *de l'Esprit* eut paru, il prit la plume pour le réfuter; mais l'intervention du Parlement et de la Sorbonne contre l'auteur le détermina à s'abstenir.

L'existence de Dieu, la grandeur de l'homme, amènent naturellement la question du mal. Déjà, dans une lettre remarquable écrite au début de sa carrière philosophique, à Voltaire, qui lui avait envoyé son poëme sur Lisbonne, il se prononçait en faveur de l'optimisme, s'étonnant que lui, à qui presque tout manquait, eût à défendre cette cause contre un homme comblé de gloire et de richesses. A plus forte raison, l'auteur de la *Profession de foi*, échappé à l'influence de Diderot et de d'Holbach, s'attache-t-il à glorifier les voies de la Providence. Il signale avec force la lutte des deux principes, et l'existence du libre arbitre attesté par le sentiment intime. « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre : on ne saurait remonter au delà. » L'homme est libre dans ses actions, libre de succomber ou de résister à ses passions, à ses sens, à son corps.

Tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle a fait l'homme libre, afin qu'il fît non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué; mais elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. Pour empêcher l'homme

d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Quelle réfutation du *Discours sur l'inégalité!* Pourtant on reconnaît, à quelques rares accents, combien les tristes doctrines développées dans cet écrit lui tiennent encore à cœur. Sans doute il ne dit plus que « l'homme qui médite est un animal dépravé », mais c'est à « nos funestes progrès » qu'il s'en prend de la plus grande partie du mal moral et des souffrances de l'homme dans l'état de société.

La preuve de l'immortalité de l'âme, couronnement nécessaire d'un tel système, est tirée des arguments ordinaires du spiritualisme, et surtout du sentiment. « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. » Rousseau dit, comme Platon et d'après lui, que le corps et l'âme étant de nature si différente, étaient par leur union dans un état violent; quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur état naturel.

C'est aussi le sentiment que, sous le nom de la conscience, Rousseau donne pour base à la morale. « Trop souvent, dit-il, la raison nous trompe ; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne nous trompe jamais ; elle est le vrai guide de l'âme. » Rousseau est en morale, nous l'avons dit, le philosophe du sentiment, ainsi qu'Adam Smith ; s'il l'est avec moins de netteté psychologique et de rigueur démonstrative, il l'est, en revanche, avec plus de profondeur morale, plus d'éclat, et aussi avec bien plus d'étendue dans les applications. En louant cette réaction salutaire, il faut cependant remarquer que le sentiment, pris pour base de la morale, est impuissant, si l'on n'y ajoute l'autorité de la raison. Le sentiment tout seul risque d'être un guide trompeur ou du moins fort inégal : car toute la lumière qui est en lui, lui vient à son insu de cette source plus haute ; et la rectitude, la clarté, le développement de la raison, font seuls la sûreté de la conscience, de cet *instinct divin* si magnifiquement célébré par le vicaire savoyard. Il est juste de dire que Rousseau subordonne à l'excès cette vérité plutôt qu'il ne la nie décidément. En effet, il donne au sentiment l'universalité de la raison même, lorsqu'il défend énergiquement l'unité de la morale contre tous les sophismes ; lorsqu'il la montre éternelle et invariable au milieu de la diversité des coutumes et des croyances ; lorsqu'il nous la représente, dans une de ses plus belles pages, se maintenant contre les erreurs du paganisme.

La seconde partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard* est un examen critique des révélations ; elle appartient peut-être encore plus au XVIIIe siècle, par le fond des objections, qu'à Jean-Jacques ; ce qui lui revient en propre, c'est le sérieux de la discussion, l'accent convaincu, l'hommage rendu si pleinement à l'Évangile et à la beauté morale du christianisme, hommage qui indigna et acheva de soulever contre lui les philosophes, en même temps que ses doutes soulevaient l'Église et suscitaient de la part de l'archevêque de Paris un mandement rendu célèbre par la réponse dont il fut l'objet. Cette partie critique n'a pas, au reste, dans la pensée de l'auteur, la même importance que la première. Lui même, dans la *Lettre à M. de Beaumont*, un des chefs-d'œuvre de la polémique, s'en explique assez clairement, et le commentaire qu'il en donne achèvera notre analyse. « La *Profession de foi du vicaire savoyard*, dit Rousseau, est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable.... La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé, dans sa religion, à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux, qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous.... La première partie, qui contient ce qui est vraiment essentiel à la religion, est décisif et dogmatique. L'auteur ne balance pas, n'hésite pas. Sa conscience et sa raison le déterminent d'une manière invincible. Il croit, il affirme, il est fortement persuadé.... Il propose dans l'autre ses objections, ses difficultés, ses doutes. Il propose aussi ses grandes et fortes raisons de croire ; et de toute cette discussion résulte la certitude des dogmes essentiels, et un scepticisme respectueux sur les autres. »

Toute la dernière partie de l'*Émile*, outre les études littéraires et l'étude du monde dans lequel il introduit enfin son élève, est consacrée à ce que Rousseau appelle le choix d'une compagne. Au tableau de l'éducation de l'homme succède une théorie de l'éducation de la femme qui occupe presque tout le cinquième livre. Rousseau se sépare ici fort heureusement de ces systèmes de l'antiquité qui élevaient l'homme et la femme d'une manière ou trop semblable ou trop opposée, et s'il tient compte des rapports, il en tient un fort grand aussi des différences. Cette partie du livre est en effet beaucoup plus pratique. C'est plutôt même ici l'idéal que la réalité qui trouverait à se plaindre. Rousseau, en général, est élevé plutôt que délicat, et cette remarque n'est pas moins confirmée par la peinture de Sophie dans l'*Émile*, que par celle de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*. Ce qu'il a observé admirablement, c'est plutôt encore les *instincts* de la femme que ses *sentiments*. Au reste, il veut que l'éducation développe en elles toutes les qualités morales et intellectuelles dont elles sont capables ; mais il ne croit pas que ces qualités soient celles de l'homme. Ce n'est pas de ce côté, du moins, que Rousseau a ouvert la porte aux folies contemporaines. « Cultiver, dit-il, dans les femmes les qualités de l'homme, et négliger celles qui leur sont propres, c'est visiblement travailler à leur préjudice. Toutes les facultés communes aux deux sexes ne leur sont pas également partagées ; mais, prises en tout, elles se compensent. La femme vaut mieux comme femme et moins comme homme ; partout où elle fait valoir ses droits, elle a l'avantage ; partout où elle veut usurper les nôtres, elle reste au-dessous de nous. » S'ensuit-il que les femmes doivent être élevées dans l'ignorance de toute chose et bornées aux seules fonctions du ménage ? Rousseau ne l'entend pas ainsi. La nature, selon lui, veut qu'elles pensent, qu'elles jugent, qu'elles aiment, qu'elles connaissent, qu'elles cultivent leur esprit comme leur figure : elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais seulement celles qu'il leur convient de savoir.

Rousseau étudie les rapports de mutuelle dépendance entre l'homme et la femme. D'une part, la femme dépend de l'homme pour les nécessités de la vie physique ; elle dépend de ses sentiments, à la merci desquels elle se trouve,

pour ainsi dire. D'un autre côté, de la bonne constitution des mères dépend d'abord celle des enfants ; du soin des femmes dépend la première éducation des hommes ; d'elles encore dépendent leurs mœurs, leurs passions, leurs goûts, leurs plaisirs, leur bonheur. Il en conclut que toute leur éducation doit être relative aux hommes. Elles seront donc toute leur vie asservies à la gêne la plus continuelle et la plus sévère, qui est celle des bienséances. Il faut les exercer d'abord à la contrainte, afin qu'elle ne leur coûte rien ; à dompter toutes leurs fantaisies, pour les soumettre aux volontés d'autrui. Au surplus, il veut que l'attrait se mêle à cette éducation sévère, et il cite Fénelon qui, au sujet des occupations et des amusements de l'enfance, se plaignait déjà qu'on mît tout l'ennui d'un côté et tout le plaisir de l'autre. A la question uniforme d'Émile : *A quoi cela est-il bon?* Rousseau ici en substitue une autre : *Quel effet cela fera-t-il?* C'est encore une exagération : car, si l'opinion est beaucoup pour la femme, elle n'est pas, elle ne doit pas être tout. Au reste, Rousseau cherche aussi à l'armer d'un autre secours. Il ne lui fait pas attendre, comme à Émile, l'idée de Dieu jusqu'à quinze ans. L'éducation religieuse doit consister avec elle plutôt en sentiments qu'en dogmes, et se communiquer par l'exemple plutôt que par des préceptes. Si les femmes, selon sa judicieuse observation, pouvaient remonter aussi bien que l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elles l'esprit de détails, ils seraient trop indépendants l'un de l'autre et ils vivraient dans une discorde éternelle. Dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend, au contraire, à la fin commune. Pourquoi Rousseau, en analysant les relations sociales, n'a-t-il pas su comprendre, comme il le comprend au sujet de la famille, que l'harmonie suppose nécessairement les différences, et l'ordre la variété? La nature n'a pas fait deux règles opposées.

Telles sont, en résumé, les idées et les doctrines contenues dans *Émile*. Malgré ses imperfections et ses taches, malgré l'esprit d'exagération qui le pénètre partout, ce livre n'en restera pas moins le monument le plus pur de la philosophie morale au XVIIIe siècle. Les vérités durables que Rousseau y a exprimées ou renouvelées, les protestations souvent fondées qu'il y a fait entendre, ont eu une influence presque toujours salutaire, et un tel ouvrage, jeté au milieu d'une société athée, matérialiste, corrompue, a été un éminent service rendu aux esprits et aux mœurs. Il n'en fut pas moins celui de tous ses écrits qui souleva le plus de colère contre Rousseau. Abandonné et injurié par les philosophes, décrété de prise de corps par le Parlement qui fit brûler le livre en place publique, attaqué violemment dans sa personne et ses opinions par l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, il quitta précipitamment la vallée de Montmorency, et du fond de son exil renvoya à ses accusateurs cette réponse si fière et si habile à la fois : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris*.

Notre but étant de faire connaître les opinions de Rousseau, et non les événements si multipliés de sa vie, nous ne le suivrons pas dans son exil ; nous dirons seulement qu'après bien des vicissitudes il accepta, vers la fin de mai 1778, l'hospitalité que lui offrait M. de Girardin, dans sa terre d'Ermenonville. C'est là que la mort le frappait le 3 juillet, donnant lieu par sa soudaineté, rapprochée de l'humeur bizarre et sombre du philosophe, à des bruits de suicide que rien ne confirme, et que bien des vraisemblances et des témoignages positifs se réunissent pour combattre. Il avait passé les dernières années de sa vie dans une sorte de dialogue avec la nature, dont l'amour passionné lui inspira, dans les *Rêveries*, des pages pleines de poésie. Consulté tour à tour par les Polonais et les Corses sur le gouvernement qu'ils devaient se donner, il put se convaincre, avant de mourir, que le rôle des législateurs antiques était fini. Pendant qu'il écrivait les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et les *Lettres sur la législation de la Corse*, la Corse était réunie à la France et la Pologne partagée.

La philosophie et la politique de Rousseau, comme nous avons essayé de le démontrer, découlent d'un même principe, la supériorité du sentiment sur la raison, ou la bonté native de l'homme ; mais il a tiré de cette idée des conséquences qui peuvent subsister ensemble. Si l'homme est libre, comme le dit l'auteur de la *Profession de foi*, et si la personne humaine est digne de respect dans toutes ses manifestations, il faut accepter la propriété comme une expression et une garantie de cette liberté, et rejeter la théorie du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social*. Si l'homme est perfectible, il doit faire servir à son perfectionnement les lettres, les sciences, les arts, la civilisation et la société. Si l'homme est responsable, ne substituez pas l'action de l'État à la sienne ; si la vie est une épreuve, admettez l'inégalité. Si la pensée va naturellement à Dieu, ne lui imposez pas un symbole civil. Si la famille est sainte, renoncez à votre admiration pour Lycurgue, et rompez avec l'idéal de la *République* de Platon. Ainsi Rousseau réfute Rousseau, et le moraliste condamne l'écrivain politique.

L'influence de Rousseau a été mêlée de bien et de mal, comme sa personne, comme ses idées : elle a été surtout très-diverse ; et on le comprend quand on songe qu'il a eu deux directions comme penseur, et que, comme écrivain, il a uni tous les genres, depuis la rêverie, qu'il a créée, jusqu'au style politique, chez lui plein de force et de sévérité, jusqu'à la haute polémique, où il n'a pas de supérieur. Quelle influence que celle qu'on retrouve à la fois dans Bernardin de Saint-Pierre, Byron, Gœthe, Mme de Staël, Chateaubriand, sans compter les contemporains!

Nous ne pouvons nommer tous les livres où il est question de Rousseau. Pour la biographie, nous citerons sa *Vie*, par Musset-Pathay ; pour l'appréciation philosophique de ses idées et de son rôle, trois belles leçons de M. Villemain, dans le *Cours de littérature française au dix-huitième siècle*, et les *Leçons* de M. Cousin sur Hobbes, ainsi que l'édition annotée de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, in-12. Paris, 1849. H. Br.

ROYER-COLLARD (Pierre-Paul), professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Faculté des lettres de Paris, né le 22 juin 1763, mort le 4 septembre 1845, s'est illustré dans la philosophie et dans la politique, qu'il ne considérait elle-même que comme une dérivation de la philosophie. M. Royer-Collard a été l'un des fondateurs de la philosophie contemporaine ; cependant il n'a donné à l'enseignement philosophique que deux années seulement de sa longue existence. Comment a-t-il pu imprimer à la philosophie une si profonde empreinte, pour n'y avoir mis la main qu'un seul instant? C'est que si le hasard le tourna vers l'enseignement philosophique, sa nature l'avait fait philosophe ; il ne lui fallait qu'une occasion pour mettre au jour les qualités qui résidaient en lui : le goût de l'observation de soi-même, la pénétration qui saisit et démêle les matières les plus abstraites,

et ce respect de la raison, cet amour de l'évidence qui constituent l'aptitude métaphysique. Il faut considérer aussi que M. Royer-Collard a partout marqué son passage par une trace ineffaçable. Placé un moment dans une chaire de philosophie, il a changé la direction de l'enseignement philosophique, qui inclinait vers les doctrines du XVIIIe siècle ; appelé à la tête de l'instruction publique, il a fondé l'enseignement de l'histoire, qui manquait à l'Université impériale, et il a doté notre pays, désormais engagé dans la voie du gouvernement constitutionnel, d'un genre de connaissances indispensables à la science de la législation. Porté dans la carrière parlementaire par les suffrages constants de ses concitoyens, il avait réussi à faire prévaloir dans le pays sa doctrine politique, qui était la difficile alliance de l'ancienne monarchie et des intérêts nouveaux de la France régénérée, alliance qui n'a été brisée que par la monarchie elle-même. M. Royer-Collard exerça cette puissante influence par une énergie que ne rebutait aucun obstacle, par le goût des entreprises difficiles, par l'amour et le talent du commandement. Il avait pris ces qualités dans la forte race dont il était issu et qu'il importe de connaître pour comprendre cette imposante figure que nous trouvons au premier rang de la philosophie et de la politique de notre temps.

Le village de Météercelin est connu dans l'histoire du jansénisme. Un curé d'une éminente vertu, appartenant à l'école de Port-Royal, avait autrefois pénétré les simples esprits de ce village, de cette piété étroite, mais ferme, qui est le propre de la secte de Jansénius. Une famille se faisait remarquer entre toutes celles de ce pays par la rigidité de la piété, la simplicité des mœurs et la grandeur des caractères, particulièrement chez les femmes. C'est à cette famille qu'appartiennent la mère et l'aïeule de M. Royer-Collard.

Son père, M. Royer, qui, suivant l'habitude du pays, joignit à son nom celui de la famille de sa femme, habitait le village de Somepuis, près de Vitry-le-François. Fils d'un ancien notaire, il n'avait pas pris de profession et cultivait lui-même ses champs. Connaissant la haute vertu des filles de la famille à laquelle il s'unissait, il avait dit à sa femme : « Vous gouvernerez l'intérieur de la maison, vous dirigerez l'éducation de nos enfants, et vous ordonnerez de leur destinée. Je ne vous en demande qu'un seul pour en faire un cultivateur comme moi. » Elle lui donna trois fils et une fille. L'un des fils mourut au berceau ; elle décida que l'aîné de ceux qui restaient, celui dont nous retraçons l'histoire, ferait des études complètes, et que l'autre, conformément au désir de son mari, sortirait des classes de bonne heure, afin de se consacrer aux travaux de la campagne. Ce dernier n'éprouva point de goût pour ce genre de vie, et le père se priva volontairement de la douceur d'associer un de ses fils à sa vie favorite. Ce fils devint le professeur à la Faculté de médecine de Paris, qui provoqua le livre de Maine de Biran sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme* ; d'un esprit brillant, d'une parole animée et éloquente, et qui resta toujours étroitement uni de cœur et d'intelligence avec son frère.

La première enfance de M. Royer-Collard s'écoula dans la maison paternelle, sous la triste et rude discipline de la secte à laquelle appartenait sa mère. Il s'est plaint depuis qu'on lui eût alors présenté la règle dans toute sa froideur, sans ces encouragements et cet appui du cœur dont l'enfance a un si grand besoin.

Il fut placé de bonne heure au collége de Chaumont, tenu alors par les Pères de l'Oratoire, et y remporta toutes les couronnes. Au sortir de cette école, il fut envoyé auprès de celui de ses oncles qui dirigeait le collége de la doctrine à Saint-Omer. Ce dernier, après l'avoir interrogé, lui déclara qu'il était bien préparé pour apprendre, et lui fit tout recommencer à partir même des éléments. Le neveu employa trois années à refaire auprès de ce maître sévère toutes ses études, aussi bien celles des langues anciennes que celles des sciences mathématiques, pour lesquelles, comme Platon, Descartes, Leibniz et Reid, il avait un amour particulier.

En quittant Saint-Omer, il vint à Paris étudier les lois, et reçut le titre d'avocat, encore assez à temps pour porter la parole devant la grand'-chambre du Parlement. On était à la veille de la révolution. Le jeune avocat partagea les vœux et les espérances de tous les esprits éclairés et de tous les cœurs généreux de ce temps. Il fut envoyé à la commune de Paris, par le quartier de l'île Saint-Louis qu'il habitait alors, et devint le secrétaire du conseil. Il resta dans la commune jusqu'au jour où elle fut envahie et renversée par les auteurs de la révolution du 10 août. Peu de temps après, député à la barre de la Convention, par la section de Paris, à laquelle il appartenait, il vint faire entendre des paroles qui auraient pu prévenir les sanglantes proscriptions du 31 mai. Proscrit lui-même alors, comme tous les amis modérés de la révolution, il quitta Paris, et vint demander un asile à sa mère. Celle-ci, sans s'émouvoir, fit venir une jeune servante nommée Marie-Jeanne : il faut en citer le nom, à cause de la grande place qu'elle tient dans le tableau de cette famille, dont elle partageait la piété rigoureuse, les mœurs pures et l'indomptable caractère. Sa maîtresse lui dit : « Vous vous tiendrez tous les jours à l'étage le plus élevé de la maison, et vous nous avertirez, si vous apercevez de loin quelque danger. — Vous, dit-elle à un domestique, vous aurez un cheval toujours sellé, que vous monterez de temps en temps pour détourner les soupçons ; et vous, mon fils, vous irez travailler aux champs : vous partirez avant le jour et ne reviendrez qu'à la nuit. » Le jeune avocat traversa ainsi le temps de la *Terreur*, poussant devant lui la charrue, sur laquelle il plaçait un livre tout ouvert, et occupant à la fois le corps et l'esprit.

Les gens du village respectaient trop la mère de M. Royer-Collard pour la trahir. L'un d'eux ayant quelques relations avec un des membres du comité de salut public, fut chargé de rechercher le fugitif ; mais il alla trouver la mère pour aviser avec elle aux moyens de le faire évader. Reçu dans une chambre aux murs de laquelle était suspendue une grande image du Christ, cet homme fut frappé du ton de majesté de Mme Royer-Collard, et du courage qu'elle avait de laisser cette image sainte exposée à tous les yeux en de pareils temps. Il décida que le fils resterait auprès de sa mère, et écrivit à Paris qu'il n'y avait aucun proscrit dans le village. « Je voulais d'abord, dit-il, sauver son fils sans exposer ma tête ; mais à présent je monterais pour elle sur l'échafaud. »

Quelque temps après, un agent de la force publique entra dans la maison ; Mme Royer pensa que c'en était fait de son fils, et elle en offrait le sacrifice à Dieu dans son cœur ; mais la *Terreur* était passée, une constitution avait été récemment promulguée, le jeune Royer-Collard venait d'être nommé député au conseil des Cinq-Cents, par les électeurs de la ville voisine, chez qui s'était répandue depuis longtemps la renommée de cette irréprochable famille, et qui avaient choisi le fils sur la garantie du nom de sa mère. L'agent si

redouté apportait la nouvelle de sa nomination.

De retour à Paris, le jeune député se refusa aux intrigues qui tendaient à une restauration de la monarchie; il croyait encore à la possibilité d'une république équitablement gouvernée. Mais bientôt le parti vainqueur au 18 fructidor, mettant par erreur M. Royer-Collard au nombre de ses ennemis, fit annuler son élection. « Bien des gens, a-t-il dit depuis, ont été persécutés pour une opinion qu'ils n'avaient pas et que la persécution leur a donnée. » Ce fut à cette époque seulement que, dégoûté de la violence qu'il voyait présider au gouvernement, il commença de croire à l'utilité du retour de la monarchie. Il entretint même avec les princes exilés un commerce de lettres, dans lequel il leur déconseillait les conspirations, les troubles intérieurs, l'intervention étrangère, et leur recommandait d'attendre la vacance du pouvoir et surtout le vœu de la France.

Cette correspondance cessa dès la première année de l'Empire. Ce fut vers ce temps que M. Royer-Collard se maria. Il épousa Mlle de Forges-de-Chateaubrun, d'une ancienne famille noble du Berry. Il en eut trois filles et un fils. Son fils vécut à peine. L'aînée de ses filles mourut à trois ans et lui laissa un regret profond, dont il donna des signes toute sa vie. Pour élever ses deux autres filles et suppléer Mme Royer-Collard, à qui une trop faible santé ne permettait pas d'entreprendre une tâche aussi continue que celle d'une éducation, il fit venir cette servante Marie-Jeanne, dont nous avons déjà parlé. Cette fille s'était encore fortifiée dans la dévotion difficile par la lecture d'ouvrages d'un choix sévère. Elle possédait sept ou huit cents volumes de ce genre, qu'elle lisait avec attention. Son langage et ses lettres gagnaient à cette étude une couleur et une élévation singulières. Ce fut avec son aide que M. Royer-Collard s'efforça de donner à ses enfants une âme fortement trempée.

Le père, en mettant auprès de ses enfants une maîtresse inflexible, indiquait assez par là ses propres sentiments. Il imposait lui-même le frein d'une main inexorable. Ce n'est pas que son cœur ne renfermât pour ses filles une profonde tendresse, ce n'est pas qu'il fût incapable de s'émouvoir, car l'émotion était souvent en lui si profonde qu'elle lui coupait la voix; ce n'est pas même que son esprit fût dépourvu de grâce naturelle, que dans l'intérieur de sa maison il ne s'abandonnât quelquefois à la gaieté et jusqu'au badinage; mais il voulait former des âmes fermes, et il aurait craint de les amollir par trop de caresses. Ce qui le poussait surtout dans cette voie, c'est qu'il avait vu les femmes de la fin du XVIII[e] siècle, et qu'il avait gardé un vif dégoût de leur mollesse, de leur frivolité et du vide de leur esprit. Il opposait à ce tableau les images vénérables de sa mère et surtout de son aïeule. Il ne partageait pas cependant les croyances de la secte à laquelle elles appartenaient; il réprouvait l'interprétation des solitaires de Port-Royal sur la doctrine de la grâce : il la trouvait contraire au sentiment de notre liberté et à l'établissement d'une saine morale, qui ne peut se passer de l'idée du mérite et d'une entière responsabilité. « Ils ont les textes pour eux, disait-il, j'en suis fâché pour les textes. » Il répétait à ses enfants : « Il ne se peut pas que Dieu ne tienne aucun compte des efforts de l'homme et que le vent de la grâce souffle où il lui plaît. Ce serait le fatalisme turc; il n'en est pas ainsi, mes enfants : Dieu est juste. » Mais il était resté frappé de la grandeur des caractères de la première génération de Port-Royal.

Dans sa maison, les actes de chaque jour s'accomplissaient régulièrement à la même heure. Il ne pouvait souffrir le désordre et il voulait que chaque objet eût sa place et chaque action son temps. Il ne permettait ni l'oisiveté, ni l'inattention, ni la légèreté, ni les jeux, ni les chansons. Toujours poursuivi par l'image de la molle existence des femmes du XVIII[e] siècle, il disait à ses filles : « Je ne veux point que vous soyez des dames : je saurai bien vous en empêcher. » Il voulait qu'elles tinssent une classe destinée aux filles pauvres, non pour orner l'esprit de ces dernières, mais pour former leur cœur, leur apprendre à visiter les malades et à pratiquer le dévouement. « Il faut, disait-il, donner aux classes pauvres la plus grande élévation morale, en même temps que la plus complète simplicité de mœurs. »

N'attachant d'importance qu'à la raison, il redoutait l'influence de l'imagination et ne prisait pas beaucoup la culture des arts, surtout chez les femmes. Il ne conduisit jamais ses filles dans un musée, disant qu'il ne convenait pas qu'elles entrassent là où leurs yeux ne pourraient se porter partout avec chasteté. Il voulait que la femme fût douée des grâces du caractère plutôt que des ornements de l'esprit. Le courage, la force d'âme, voilà l'objet unique de ses éloges.

M. Royer-Collard s'astreignait lui-même à la vie la plus simple. Il avait en horreur les molles délices; il recherchait tout ce qui pouvait faire de notre passage sur cette terre une laborieuse épreuve. La privation et le sacrifice lui étaient chers. Il restreignait autant que possible la durée de son sommeil; si quelquefois, dans la journée, il se sentait accablé de fatigue, il s'étendait non sur un lit, mais sur le sol; il se refusait toutes les choses commodes : les voitures, les vêtements lâches qu'on porte dans l'intérieur de la maison, les tapis, les siéges larges et profonds, les vases, les statues, même les pendules. Il n'y avait que trois choses pour lesquelles il se relâchait de sa parcimonie : l'achat de ses livres, la distribution de ses charités et la représentation extérieure que lui imposaient les fonctions publiques et l'honneur de sa maison. Sauf quelques articles de littérature et de philosophie qu'il avait insérés dans le *Journal des Débats*, sous l'initiale P., M. Royer-Collard ne s'était jamais communiqué au public, lorsque M. Pastoret, appelé dans le sénat, vint lui offrir d'être son successeur à la Faculté des lettres de Paris comme doyen et professeur d'histoire de la philosophie. M. Royer-Collard s'en défendit longtemps; mais il finit par céder aux instances de son ami et à celles de M. de Fontanes, qui le nomma malgré son refus.

M. Royer-Collard n'avait pas fait de la philosophie une étude particulière. Sa profonde instruction s'étendait aussi bien à l'histoire, à la littérature et aux sciences qu'à la philosophie. On peut même dire que son goût le plus vif était pour les lettres. Il passait sa vie dans la lecture et la méditation de Pascal, Corneille, Bossuet, Racine; il relisait sans cesse La Bruyère; il chérissait Milton, qu'il pouvait apprécier dans sa langue. Thucydide fut le livre de sa vieillesse; il y joignit Platon, qu'il ne quittait presque pas. Quoiqu'il n'eût pas une connaissance approfondie de la philosophie, il se sentait cependant plus porté vers les philosophes du XVII[e] siècle que vers ceux du XVIII[e]. Il était trop clairvoyant pour ne pas apercevoir que la sensation ne pouvait rendre compte de toutes les connaissances, et particulièrement de l'idée du devoir qu'il plaçait au-dessus de toutes choses; mais il avait à choisir entre plusieurs guides. Ce fut le hasard qui le mit dans la voie de Reid. Il trouva sur le parapet d'un quai, à l'étalage d'un libraire, la *Recherche sur l'entendement humain*. Il en feuilleta quelques pages et fut charmé de la sagacité du phi-

losophe écossais. Il acheta le livre pour un prix trop modique à son gré, l'emporta à la campagne, et employa toute une saison à le méditer. De là, il passa au grand ouvrage de Reid, sur les *facultés intellectuelles* et sur les *facultés actives*, qui n'était pas encore traduit en français. Il se borna d'abord à en traduire quelques pages, qu'il lisait à son auditoire, les accompagnant de ses réflexions. L'année suivante, étant devenu plus maître de son sujet, il composa lui-même des leçons sur les questions traitées dans les ouvrages de Reid; il refondit la matière dans le moule de son propre esprit, et lui donna ainsi plus de solidité et d'éclat. On peut voir les fragments de ses leçons dans la traduction des œuvres de Reid donnée par M. Jouffroy.

Ces leçons ne portent pas seulement sur les connaissances des sens extérieurs, comme on l'a dit quelquefois; mais sur toute la perception externe, entendue dans l'acception la plus large, c'est-à-dire sur la connaissance de tout ce qui est hors de l'esprit et, par conséquent, sur les données de la raison pure. On est étonné de l'attention que prête à tous ces problèmes métaphysiques ce futur homme d'État, et de la profondeur à laquelle il s'est enfoncé dans un sujet auquel il s'est appliqué si peu de temps.

Le phénomène de la sensation est un phénomène très-complexe. Il était resté obscur non-seulement dans Descartes et dans son école qui refusait aux sens toute participation à la connaissance, mais même dans Locke et dans Condillac, qui en dérivaient toutes les idées. Reid montra dans la *Recherche sur l'entendement humain*, que les sens connaissent, qu'ils ne sont pas seulement le théâtre de certains mouvements à propos desquels, comme le disait Descartes, l'intelligence conçoit des idées qui lui sont propres et qui pourraient ne pas ressembler aux objets extérieurs; mais que les sens saisissent les objets extérieurs eux-mêmes, qu'ils les connaissent, c'est-à-dire qu'ils jugent de leur existence, et qu'en conséquence la sensation contient un jugement. Reid fit voir que, faute d'avoir reconnu que les sens perçoivent, c'est-à-dire qu'ils prononcent un jugement sur l'existence de leur objet, tous les philosophes, aussi bien ceux de l'école de la sensation que ceux de l'école de la raison, s'étaient mis dans l'impuissance d'affirmer l'existence du monde extérieur. M. Royer-Collard fut extrêmement frappé de cette remarque, et il employa toute la première année de son enseignement à la développer. Dans la seconde année, il porta son étude sur les objets que l'esprit découvre, à propos des connaissances fournies par les sens, c'est-à-dire sur les connaissances de l'entendement pur ou, comme le dit Descartes, de l'intuition de l'esprit, *intuitus mentis*. Cette partie de son enseignement où il resserra et fortifia les découvertes de Reid sur les connaissances les plus importantes de l'esprit humain, est celle qui doit surtout fixer notre attention. Nous l'analyserons, en conservant, autant que possible, les expressions mêmes de l'auteur.

« Les sens, dit M. Royer-Collard, nous font connaître les qualités des corps; l'entendement pur nous fournit le principe d'induction ou l'idée de la stabilité et de la généralité de la nature le principe de causalité, la notion de la substance de l'espace et du temps. Le principe d'induction contient les deux jugements suivants: 1° l'univers est gouverné par des lois stables; 2° il est gouverné par des lois générales. Les qualités de la nature qui sont connues dans un point de la durée, sont connues pour tous les autres points; celles qui sont connues dans un seul cas, le sont pour tous les cas semblables. L'induction nous donne l'idée de l'avenir et rend possible le jugement par analogie. Sans l'induction, il n'y aurait que des faits particuliers et passagers; la nature bornée au moment présent serait pour nous comme un vaste cadavre. Les sciences physiques reposent sur l'induction, et les sciences mathématiques sur la déduction. Le principe d'induction n'est pas un principe nécessaire comme le principe de causalité et la notion de la substance, de l'espace et du temps, et il ne dérive cependant pas de l'expérience; il en découle si peu, qu'il agit le plus fortement à l'âge où l'expérience est la plus faible. L'induction est encore ce qui nous fait communiquer par le langage avec nos semblables. Sans elle, comment saurions-nous que les hommes emploient aujourd'hui les signes dans le même sens qu'hier, et qu'ils leur conserveront demain la même signification qu'aujourd'hui? D'où nous vient cette prescience des actions libres de l'homme? Elle nous vient de notre nature elle-même : il faut donc mettre l'induction au nombre des principes intellectuels qui se distinguent de nos sens.

« Le principe de causalité s'exprime en ces termes : Tout ce qui commence d'exister a une cause, expression qu'il ne faut pas confondre avec cette proposition tautologique : Tout effet a une cause. Dès qu'on pose l'effet, on pose la cause, puisque le mot *effet* signifie un phénomène produit par une cause; mais l'expression *ce qui commence d'exister* ne contient pas l'idée de cause; il faut donc l'y ajouter : c'est l'expérience qui nous donne la notion de ce qui commence d'exister; mais ce n'est pas elle qui nous fournit l'idée de la nécessité de la cause. Ce principe est ou un préjugé, ou un produit du raisonnement, ou une généralisation de l'expérience, ou un principe primitif, évident de lui-même, fourni par la raison pure. S'il est un préjugé, qu'on tâche de le détruire; s'il est un raisonnement, qu'on en montre les prémisses; s'il est une généralisation de l'expérience, il sera général, mais non absolu, nécessaire, universel. L'expérience extérieure ne peut produire ce principe, car elle ne nous montre qu'une succession de phénomènes. L'expérience intérieure nous donne bien la notion d'une cause, c'est-à-dire de celle que nous sommes, car le *moi* est une cause; mais c'est une cause spéciale et non une cause universelle et nécessaire. Il reste donc que la notion d'une cause nécessaire et éternelle soit un principe évident de lui-même, fourni par la raison.

« Le principe de la substance est immédiat comme le principe de causalité, et n'est dérivé d'aucun autre. Dire que le néant n'a pas d'attribut, pour prouver que la substance existe, c'est faire un cercle vicieux. Il ne faut pas raisonner sur cette notion comme les anciens et les scolastiques; il ne faut que la constater. Si l'idée de la substance est relative à celle de la qualité, on ne doit pas la nier pour cela, comme le fait Condillac. Nous acquérons à la fois l'idée de qualité et l'idée de substance : l'une par la perception des sens extérieurs ou de la conscience, l'autre par l'entendement. Nous ne disons pas que nous soyons froissés par la dureté, mais par quelque chose de dur. On prétend que la substance n'est que la collection des qualités; mais une collection suppose trois choses : 1° des individus existant réellement dans la nature; 2° un rapport de similitude entre ces individus, 3° un esprit qui aperçoit ce rapport. Or, ici les individus ne seraient que des abstractions, telles que la dureté, l'étendue, la forme ou la pensée, la sensibilité et la volonté, et il n'y aurait ni corps ni esprit. De plus, quel rapport de similitude existe-t-il entre la durée et l'étendue, entre la pensée

et la sensibilité? Dira-t-on que ces qualités existent dans le même lieu? Mais qu'est-ce que le lieu? Une qualité ou une substance? Si c'est une qualité, ajoutez-la aux autres qualités; s'il est une substance, la substance est donc autre chose que la collection des qualités. Enfin, que sera l'esprit qui perçoit la collection? S'il est lui-même une collection qui en perçoive une autre, ce sera une addition qui aura la vertu d'additionner. Condillac dit que le *moi* est une collection de sensations; mais de deux choses l'une : ou la première sensation est sentie, ou elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, qu'on explique ce que c'est qu'une sensation non sentie; si elle est sentie, il y a un *moi* qui la sent. Le *moi* est déjà à la première sensation; il est donc autre chose que la collection des sensations. Condillac dit encore : Un corps est une collection de qualités que vous touchez, voyez, etc.; mais est-ce la dureté qui est dans la forme ou la forme qui est dans la dureté? ou si elles ne sont pas l'une dans l'autre, comment s'unissent-elles? Il faut qu'il y ait au fond de la collection une chose dans laquelle résident les qualités, c'est-à-dire une chose qui soit figurée, dure, mobile, etc., sur laquelle s'appuie la collection, et que la collection ne crée pas. La collection n'est pas la même aux yeux de tous les individus, car elle est plus ou moins complétement connue de l'un que de l'autre, et cependant tout le monde se fait la même idée de la substance; donc l'idée de la substance ne dépend pas de l'idée de la collection. La cause principale des erreurs que l'on commet sur la substance est l'ambition de faire dériver toutes les connaissances humaines d'une seule origine. La substance et la qualité ne sont séparées que par la pensée et par le langage, qui sont des analyses; mais elles sont inséparables dans la réalité. Nous ne savons point quelle est la nature de la substance; nous savons seulement qu'elle existe. Il y a dans toute science des bornes qu'elle ne peut passer. La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous mènera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée.

« La notion de l'espace est actuellement dans notre intelligence. Nous ne pouvons remonter par la mémoire à une époque où elle n'y fût point présente. Il nous est impossible de concevoir rien hors de l'espace. Nous sommes forcés de le concevoir infini. Nous ne pouvons nous former une image sensible de l'espace infini; nous le concevons seulement. L'espace est conçu comme éternel et indestructible. C'est une notion nécessaire qui nous impose une croyance absolue. Cette notion ne dérive point de l'expérience : nul de nous n'a vu l'infini; ni du raisonnement : où en est le principe? Il faut la rapporter à une loi spéciale et primitive de notre intelligence. La circonstance psychologique dans laquelle a été donnée la notion de l'espace, est la perception de la solidité par le toucher. L'espace que nous concevons à propos de la solidité, laisse celle-ci bien loin en arrière; car il devient, dans notre esprit, universel et éternel. Il ne faut ni confondre l'espace avec l'ordre et la situation des corps, ainsi que l'a fait Leibniz; ni le regarder comme un attribut de Dieu, suivant l'exemple de Clarke. Si l'espace était un attribut de Dieu, aucune pensée humaine ne les aurait séparés, et l'esprit passerait de l'un à l'autre, comme il passe de la modification à la substance. L'espace est distinct du corps et de Dieu; il est aussi distinct de notre esprit, et il existe en lui-même.

« Pour rendre compte de la notion de la durée, il faut distinguer la durée contingente et la durée absolue. La notion de la première est due à la mémoire, dont l'objet est une chose passée. On ne peut concevoir une chose passée sans concevoir la durée du *moi* entre cette chose et le moment présent. La notion de la durée ne vient pas de la notion de succession, car la possibilité de la succession présuppose la durée; elle ne vient pas, non plus, de la notion du mouvement, car la notion du mouvement implique déjà celle de la durée, et il suffit, d'ailleurs, de la mémoire de nos pensées pour nous donner l'idée de la durée. Il n'est même pas besoin d'une suite de pensées pour nous donner la notion de la durée. Cette notion nous viendrait dans une seule opération de notre esprit, puisque cette opération aurait elle-même une durée. Nous n'aurions pas l'idée de l'espace sans le toucher, ni l'idée de la durée sans la mémoire. La durée ne nous est donnée que comme *nôtre* dans la mémoire; par induction, nous concevons que toute chose dure, comme nous durons nous-mêmes. Quand on dit que les choses extérieures durent, on veut dire qu'elles coexistent à tous les instants de notre durée. Nous seuls, nous réalisons, nous localisons, en quelque sorte, la durée observable, comme les corps seuls réalisent l'étendue, objet de l'observation; et de même que, pour nous, la mesure de l'étendue ne peut être qu'un corps étendu, de même la mesure de la durée ne se rencontre que dans cette fraction de la durée universelle qui nous est accordée et qui s'écoule en nous. En un mot, la durée observable ne sort jamais du *moi*, pas plus que l'étendue observable n'y peut entrer. Le mouvement volontaire nous donne une mesure exacte de la durée, parce que l'activité de l'âme y est plus marquée que partout ailleurs, et que la seule durée que nous mesurions est celle de l'activité de l'âme. La mémoire nous atteste que chaque effort volontaire simple est d'égale durée; or, comme chaque effort peut se traduire au dehors par un pas, c'est-à-dire par un mouvement, et, en conséquence, par une portion d'étendue, nous avons des parties d'étendue qui sont entre elles comme les durées de nos efforts volontaires; et si nous sommes sûrs de l'uniformité de ces durées, nous pouvons appliquer la mesure de l'étendue parcourue à la mesure de la durée écoulée. Au lieu de nos pas, supposez le mouvement d'un pendule, dont nous vérifions l'égale durée en la comparant à celle de nos efforts volontaires, et vous comprendrez comment les oscillations du pendule peuvent nous servir à mesurer la durée du jour. D'où vient que nous estimons si diversement les parties de notre propre durée? De ce qu'on les *estime* et de ce qu'on ne les *mesure* pas. Pour les mesurer, il faut 1° faire attention à la durée de notre activité; 2° diviser mentalement cette durée en parties observables, comme on l'a indiqué plus haut dans l'exemple du mouvement volontaire; 3° additionner toutes ces parties. Or, c'est ce qu'on ne fait pas. On ne se trompe d'ailleurs que sur des durées de grande étendue. Dans ces heures qui s'écoulent si rapidement ou si lentement, faites un pas, appelez quelqu'un : le moment rempli par cet acte ne vous paraîtra ni plus long ni plus court que de coutume. L'homme est incapable de mesurer la durée sans la traduire au dehors par une étendue, et de mesurer l'étendue sans la durée; car, pour mesurer la durée, il faut compter, il faut durer : c'est le temps qui est le père du nombre.

« A l'occasion de notre durée, la seule que nous observions par la mémoire, nous concevons la durée des choses contingentes hors de nous, et enfin une durée indépendante de nous et des choses matérielles, durée invariable, illimitée.

éternelle, universelle, nécessaire. Ces deux autres durées ne sont pas déduites de la mienne ; elles me sont données à son occasion. Elles ne sont pas, non plus, des abstractions réalisées, car une abstraction réalisée, c'est une qualité remise dans son sujet. Si la durée d'autrui est l'abstraction de ma durée réalisée, qu'en résultera-t-il ? L'abstraction de ma durée étant la durée réalisée ou remise dans son sujet, elle me donnera *moi* durant, et non pas la durée d'autrui. S'il n'y a au dehors de moi que ma durée réalisée, rien au dehors de moi n'a une durée qui lui soit propre, et le monde est une chimère. Mon père ne dure pas : c'est ma durée que je vois dans ce que j'appelle la sienne, et c'est ici le fils qui engendre le père. La durée d'autrui n'est donc pas une abstraction de la mienne, et la durée absolue n'est pas abstraite de la mienne, ni de celle des autres choses; elle en est indépendante. Selon Condillac, il n'y a que des durées relatives, et ce qui est un millier de siècles pour les uns peut être, non pas seulement en apparence, mais réellement et en soi, un instant pour les autres. Si on peut mettre un siècle en un instant, on peut mettre Paris dans une bouteille. Nous pouvons nous tromper sur la mesure de la durée et de l'étendue, mais nous concevons l'une et l'autre comme invariables en elles-mêmes. L'espace et le temps deviennent pour nous indépendants des objets qui les introduisent dans notre pensée. Ils ne peuvent être supposés anéantis, quoique l'objet qu'on a touché ou dont on se souvient puisse l'être. Ils deviennent universels et immuables. Nous ignorons ce que sont le temps et l'espace, mais nous les regardons comme indépendants de notre pensée. Le temps et l'espace sont infinis et non pas seulement indéfinis. L'indéfini peut avoir des limites, dont on fait abstraction pour le moment, et ces limites on peut les déplacer toujours sans jamais les faire disparaître, tandis que l'infini est ce dont on affirme que les limites ne peuvent être atteintes. »

On voit que cette doctrine ne contient pas seulement une théorie sur l'exercice des sens extérieurs, mais des vues sur la cause, la substance, l'espace et le temps, c'est-à-dire sur toutes les matières de la métaphysique. Elle embrasse, comme on voit, le problème de toute la connaissance humaine. Après avoir établi d'une main très-ferme, à l'imitation de Reid, la véracité de la connaissance fournie par les sens, il a recueilli toutes les connaissances que l'entendement pur ajoute à la connaissance sensitive ; il les a rassemblées dans une forte synthèse qui ne se trouve pas chez Reid. Il a placé d'un côté la croyance inductive, qui dépasse la portée des sens, mais qui ne fournit pas de principes nécessaires, et de l'autre, la connaissance nécessaire qu'il réduit à quatre principes : le principe de causalité, le principe de substance, la notion de l'espace pur et la notion du temps absolu. On regrette pour la philosophie qu'un esprit aussi délié et aussi ferme n'y ait pas consacré sa vie. Doué d'autant de perspicacité que Reid, avec plus de force de généralisation, il aurait donné aux analyses du philosophe écossais l'ensemble qui leur manque, il aurait ramassé de sa main puissante tous ces excellents matériaux et en aurait construit un solide et imposant édifice.

Lorsque M. Royer-Collard avait paru à la Faculté des lettres, la philosophie y jetait déjà un vif éclat. C'était celle de la fin du XVII[e] siècle, mais améliorée par les réformes d'un philosophe plus clairvoyant, de M. Laromiguière. Ce professeur joignait à la finesse de l'esprit le charme d'une parole facile, claire, élégante, et relevée encore par l'accent méridional. Il attirait dans les sombres murs du collége du Plessis, où se tenait alors la Faculté des lettres, une foule brillante et mondaine. Les jeunes disciples de l'École normale, auxquels on n'avait point enseigné de philosophie dans les lycées, étaient étonnés de cette nouveauté, que les grâces du maître rendaient encore plus séduisante. C'est au milieu de ce succès populaire qu'apparut la grave et sévère figure de M. Royer-Collard. Au lieu d'une abondante improvisation, une lecture un peu traînante; au lieu de ces brillantes clartés répandues sur des sujets faciles, des profondeurs obscures qui descendent jusqu'aux questions les plus cachées ; au lieu d'une parole ample et développée, un style concis et resserré. Une forme nouvelle et une doctrine plus nouvelle encore : l'auditoire s'étonne; l'École normale, peu préparée à l'intelligence des problèmes épineux de la philosophie, écoute sans comprendre, mais est retenue par l'austère beauté du langage. Dans l'intérieur de ses murs, elle se divise par groupes et lit curieusement les exemplaires du discours d'ouverture que le professeur a fait distribuer. Elle admire cette concision expressive, cette propriété savante, cette couleur sobre et juste. Le mérite évident de la forme couvre et fait accepter peu à peu les aspérités du fond. C'est la beauté littéraire qui introduit dans l'école la philosophie nouvelle, qui fait prendre le temps de reconnaître et d'apprécier la solidité de la doctrine.

Les événements de 1814 vinrent enlever M. Royer-Collard à l'enseignement. La royauté rétablie trouva en lui un partisan déjà ancien, que recommandait la correspondance qu'il avait entretenue avec le roi, par l'intermédiaire de l'abbé André et de l'abbé de Montesquiou. Ce dernier étant devenu ministre, M. Royer-Collard fut placé auprès de lui comme directeur de l'imprimerie et de la librairie. Pendant le cours de la première restauration, il soutint de ses conseils M. de Montesquiou et commença à lutter contre les exigences du parti de l'émigration. On aperçut l'influence de ce parti dans la formation de la maison militaire du roi, dans quelques prétentions de la noblesse et du clergé. M. Royer-Collard sentit le souffle de l'esprit ancien dans une tentative qui fut faite auprès de lui-même. On lui offrit des lettres de noblesse, comme si un titre suranné pouvait donner à son nom plus de valeur que le mérite de celui qui le portait. « Dites au ministre, répondit-il, que j'ai assez de dévouement pour oublier cette impertinence. »

Le retour de Napoléon le dépouilla de ses fonctions de directeur de l'imprimerie. Il avait conservé son titre de professeur et de doyen à la Faculté des lettres. Il signa en cette qualité l'acte additionnel aux Constitutions de l'empire.

La seconde restauration le trouva peu empressé. « Comment choisir, s'écria-t-il, entre le despotisme de Napoléon et le gouvernement de ces malheureux princes qui reviennent dans les bagages de l'étranger? » Cependant le roi Louis XVIII, instruit par la récente catastrophe dont il avait été la victime, avait pris la résolution de faire une plus grande part aux intérêts de la France nouvelle. Il s'était entouré d'un ministère dont les sentiments modérés pouvaient rassurer les esprits contre les influences des partisans de l'ancien régime. M. Royer-Collard fut bientôt nommé président de la commission de l'instruction publique, et envoyé par son département à la Chambre des députés. Il n'avait répudié aucune des idées salutaires de 1789 : il voulait favoriser le progrès de la raison et des sciences, et maintenir l'abolition des priviléges.

l'égalité des cultes et la complète sécularisation de l'État. Il voulait que l'armée, les cultes, la justice et l'enseignement restassent sous la main du pays, et qu'en un mot aucune exception ne vînt détruire l'unité de la France. Il pensait qu'une royauté héréditaire, tempérée par des conseils où viendrait siéger l'élite de la nation, était la forme la plus propre à protéger tous les intérêts du pays; mais la forme ne lui fit jamais oublier le fond. L'organisation du gouvernement n'était pour lui qu'un moyen; le but était l'abolition de tout privilége, le progrès des sciences et des lumières, l'unité de l'État fondée, non sur le culte qui était divers, mais sur la justice, qui devait être uniforme.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer en détail la vie parlementaire de M. Royer-Collard; il nous suffira d'indiquer les idées politiques qu'il essaya de faire prévaloir, et qui sont dans une étroite alliance avec sa philosophie. Après avoir lutté contre la Chambre de 1816, toute remplie des partisans de l'ancien régime, et avoir contribué à la faire dissoudre, il se trouva, dans la session de 1817, d'accord avec le roi et le ministère, qui étaient favorables aux intérêts de la France régénérée. Il consentit donc à leur accorder un certain pouvoir sur les journaux : « Il s'agit uniquement de savoir, dit-il, si le gouvernement du roi sert la nation, ou s'il sert un parti. En définitive, c'est sous cette question que sont cachées toutes les autres.... Or, nous pensons, nous, que le gouvernement appartient en ce moment aux grands intérêts qui font l'objet de notre sollicitude. » Il montrait par là que les formes politiques n'étaient pour lui que des moyens de conserver la constitution civile de la France nouvelle.

Un de ces grands intérêts était la complète égalité des consciences et des cultes, et, par conséquent, la direction de l'éducation publique par des mains laïques, sous l'autorité de l'État. C'était aussi l'un des intérêts nouveaux que les partisans de l'ancien régime attaquaient avec le plus d'ardeur. Pour reconstituer une Église dominante, il fallait changer les esprits en France, et l'on espérait changer les esprits en mettant l'instruction entre les mains du clergé. Dans un discours prononcé le 25 février 1817, M. Royer-Collard repoussait cette agression avec une extrême énergie. « L'université, dit-il, n'est autre chose que le *gouvernement* appliqué à la direction *universelle* de l'instruction publique. Elle a été élevée sur cette base fondamentale, que l'*instruction* et l'*éducation publique appartiennent à l'État*, et sont sous la direction supérieure du roi. Il faut renverser cette maxime ou en respecter les conséquences; et pour la renverser il faut l'attaquer de front; il faut prouver que l'instruction publique, et avec elle les doctrines religieuses, *philosophiques* et politiques qui en sont l'âme, sont hors *des intérêts généraux de la société;* qu'elles entrent naturellement dans le commerce comme les besoins privés, qu'elles appartiennent à l'industrie comme la fabrication des étoffes, *ou bien, peut-être, qu'elles forment l'apanage indépendant de quelque puissance particulière qui aurait le privilége de donner des lois à la puissance publique*... L'Université a donc le monopole de l'éducation, à peu près comme les tribunaux ont le monopole de la justice, ou l'armée celui de la force publique. »

Dans la session de 1819, l'opposition de droite, toujours préoccupée du désir de faire prédominer le culte catholique, voulait que l'on punît les offenses à la religion et non les offenses à la morale publique, alléguant qu'il n'y a point de morale sans religion : ce qui est vrai si on entend parler de la religion commune à tous; ce qui n'est plus vrai si l'on entend parler exclusivement de la religion catholique. M. de Serre prononça en sa qualité de garde des sceaux, un discours dans lequel il montra que le lien commun des Français n'était plus le culte, mais la morale; que nous avons des dogmes politiques fixes, mais non des dogmes religieux communs à tous les Français; que nous ne pouvons établir des lois pour faire respecter des dogmes religieux qui n'obligent pas tous les citoyens; que la morale publique est celle qui est révélée par la conscience à tous les peuples, comme à tous les hommes, parce que tous l'ont reçue de leur divin auteur en même temps que l'existence; qu'il n'est jamais arrivé que tous les caractères sacrés de cette morale aient été effacés; que, plus une religion a sanctionné cette morale commune à toutes, plus elle a été sainte, et que c'est l'honneur immortel du christianisme de l'avoir portée au dernier degré de pureté et de sublimité.

Ces principes étaient ceux de M. Royer-Collard. Il avait souvent pris en main la cause de la philosophie, qu'on attaquait déjà et qu'on voulait retrancher des études. « Le pays qui a donné Descartes à l'Europe, avait-il dit, ne repoussera pas le flambeau allumé par ce grand homme. Sans la philosophie il n'y a ni littérature ni science véritable. Si de pernicieuses doctrines se sont élevées sous son nom, c'est à elle, *non à l'ignorance*, qu'il appartient de les combattre, à elle seule qu'il est réservé de les détruire.... La pensée a maintenant retrouvé dans les épreuves de l'analyse sa sublime origine, la morale son autorité, l'homme ses destinées immortelles. »

A la fin de 1819, se trouvant en désaccord avec le gouvernement au sujet d'une loi sur les élections, dans lesquelles le ministère voulait augmenter l'influence des partisans de l'ancien régime, M. Royer-Collard donna sa démission de président de la commission de l'Instruction publique. Quelque temps après, le ministère lui ôta son titre de conseiller d'État, enveloppant dans sa disgrâce M. Guizot, que M. Royer-Collard avait proposé à M. de Fontanes pour la chaire d'histoire moderne à la Faculté des lettres, et M. Camille Jordan, qui était toujours demeuré uni à M. Royer-Collard depuis le conseil des Cinq-Cents.

L'un des vœux les plus ardents de la faction de droite était de reconstituer le clergé sur ses anciennes bases, d'en faire un corps indépendant de l'État, pour qu'il arrivât bientôt à le dominer. On revint au projet de 1816, de lui constituer une dotation inaliénable, et d'abord de faire accroître au budget du clergé les pensions ecclésiastiques à mesure de leur extinction. M. Royer-Collard se chargea de repousser cette nouvelle attaque. Il traça la situation du clergé dans la société nouvelle. « L'alliance entre l'État et le clergé, dit-il, consiste en ce que, de la mission du prêtre, l'État fait une magistrature sociale, la plus haute de toutes, puisqu'elle a pour *fonction* d'enseigner la religion. Le prix de l'*alliance*, qu'on excuse cette expression nécessaire, est la protection; la condition, c'est que le prêtre *restera dans le temple*, et qu'il n'en sortira point pour troubler l'État. Voilà la matière de tous les concordats. La condition des ministres de la religion catholique est nouvelle surtout en ce qu'ils sont placés, à *l'égard des cultes chrétiens, sous la loi de l'égalité*, à l'égard de la société, sous la loi de la liberté de conscience.... Sous des formes bénignes, le concordat de 1817 cachait la contre-révolution dans le clergé. Je juge la révolution aussi sévèrement qu'il convient et que la justice l'exige; mais je

ne crois la contre-révolution bonne ni permise nulle part.... Des traitements fixes ont remplacé les dotations territoriales : ainsi le clergé catholique est une *magistrature légale*, instituée sur les mêmes bases et le même plan que l'ordre judiciaire. »

Le ministère, en 1825, proposa une loi sur le sacrilége. Il y avait des peines dans nos codes contre ceux qui avaient outragé les objets ou les ministres d'un culte. On voulait davantage ; on voulait non-seulement augmenter la peine, et, par exemple, couper le poing au coupable, mais forcer la loi à faire profession de la religion catholique, et à nommer *sacriléges* les outrages qui seraient adressés à cette religion. On voulait, selon l'expression de M. Royer-Collard, que cette religion tout entière fût tenue pour vraie, et les autres pour fausses; qu'elle fît partie de la constitution de l'État, et de là se répandît dans les institutions politiques et civiles, ou autrement, disait-on, l'État professe l'indifférence des religions, il exclut Dieu de ses lois, *il est athée*. M. Royer-Collard prononça sur ce sujet son discours le plus éloquent, celui qu'il préférait lui-même à tous les autres. « Les gouvernements, dit-il, sont-ils les successeurs des apôtres et peuvent-ils dire comme eux : « Il a semblé bon « au Saint-Esprit et à nous? » Ils ne l'oseraient, ils ne sont pas les dépositaires de la foi, et ils n'ont pas reçu d'en haut la mission de déclarer ce qui est vrai en matière de religion, et ce qui ne l'est pas. »

M. Royer-Collard ajouta que si l'on frappait la profanation des hosties, il faudrait bientôt frapper le blasphème, l'hérésie, l'incrédulité. « De quel droit votre main profane scinde-t-elle la majesté divine, et la déclare-t-elle vulnérable en un seul point, invulnérable sur tous les autres, sensible aux voies de fait, insensible à toute autre espèce d'outrage? » Il conclut que le gouvernement deviendrait théocratique, mais que, si la théocratie avait pu dans d'autres temps surprendre encore quelque autorité à la faveur de l'ignorance, elle ne serait de nos jours qu'une imposture décriée, à laquelle la *sincérité* manquerait d'une part et la *crédulité* de l'autre. « Il est faux, poursuivit-il, qu'on ne sorte de la théocratie que par l'athéisme.... Ouvrez le budget : vous y trouverez que l'État acquitte annuellement trente millions pour les dépenses du seul culte catholique. La loi de finances, au moins, n'est pas athée. Mais voici une preuve plus convaincante, s'il est possible, que Dieu n'est pas exclu de nos lois : c'est que les lois elles mêmes se sont mises, et avec elles la société entière, sous la protection du serment.... Quoi! le serment est un acte de religion où Dieu, partout présent, intervient comme témoin et comme vengeur; et quand les lois se confient sans cesse au serment, que sans cesse elles le prescrivent et peut-être le prodiguent, on ose dire que Dieu est exclu de ces mêmes lois, et que l'État est légalement athée!... Cet anathème lancé de toutes parts et avec tant d'éclat n'est que le cri de l'orgueil irrité, une vengeance tirée de la loi dont la molle indifférence a négligé de déclarer une seule religion vraie et toutes les autres fausses. La liberté et *l'égale protection des cultes*, voilà tout l'athéisme de la Charte. » Examinant ensuite le rôle politique de la religion, il fit remarquer finement que les fausses religions ont, pour la stabilité et la splendeur des sociétés, les mêmes avantages que la vraie. Il opposa les prospérités de l'hérétique Angleterre à la décadence de la catholique Espagne, et remontra que, dans l'alliance qu'on appelait sainte, le premier rang appartenait à la Russie, que nous tenons au moins pour schismatique.

La dernière lutte soutenue par M. Royer-Collard fut dirigée contre le projet de loi par lequel la faction de droite voulut envelopper la presse de liens plus forts que ceux qu'elle lui avait donnés jusqu'alors. L'indignation avait été le ton dominant du discours contre la loi du sacrilége; les dernières paroles de M. Royer-Collard furent marquées par l'accent de l'ironie et du mépris : « Dans la pensée intime de la loi, dit-il, il y a eu de l'imprévoyance, au grand jour de la création, à laisser l'homme s'échapper, libre et intelligent, au milieu de l'univers: de là sont sortis le mal et l'erreur. Une plus haute sagesse vient réparer la faute de la Providence, restreindre sa libéralité imprudente, et rendre à l'humanité sagement mutilée le service de l'élever enfin à l'heureuse innocence des brutes! »

Les partisans du privilége, en faisant voter la septennalité dans l'année 1824, s'étaient crus possesseurs de la Chambre et du pays pour longtemps, et cependant, déjà en 1827, ils ne se sentaient plus assurés de la majorité dans le parlement, et ils voulaient essayer de la recomposer d'éléments nouveaux, qu'ils espéraient voir plus favorables à leurs desseins. Ils firent donc dissoudre la Chambre des députés et convoquer les colléges électoraux. M. Royer-Collard reçut alors la récompense de ses longs combats pour les intérêts de la France nouvelle : il fut élu par sept départements.

L'Académie française voulut aussi concourir à l'éclat de son triomphe et lui ouvrit ses portes. Elle ne pouvait d'ailleurs se dispenser d'appeler dans son sein un écrivain dont le langage était si pur et si élevé, et qui était le premier orateur politique de ce temps.

Nommé président de la Chambre des députés pendant les sessions de 1828 et 1829, M. Royer-Collard, satisfait des efforts du ministère pour concilier la liberté et la prérogative royale, essaya de contenir le zèle de ses amis; mais sa voix ne fut pas entendue, et le ministère Martignac n'ayant pu réussir à faire recevoir de la Chambre la loi qu'il venait de lui présenter sur l'organisation départementale, le roi prit avantage de cet échec essuyé par un cabinet qui n'était pas de son choix : il forma alors le ministère déplorable qui inspira au pays de si tristes pressentiments, et qui ne tarda pas à amener la chute de la dynastie.

M. Royer-Collard vit cette révolution avec une extrême répugnance; il n'aurait pas voulu qu'on répondît à une violation de la Charte par une autre violation. « Les révolutions, dit-il, vendent cher les avantages qu'elles promettent. La postérité jugera si celle-ci était inévitable ou si elle pouvait s'opérer à d'autres conditions. » Cependant il ne se retira point de la Chambre, parce que, derrière la révolution politique, il entrevoyait des tentatives de révolution sociale, et qu'audessus des dynasties et des gouvernements, disait-il, règne la question permanente, la question souveraine de l'ordre et du désordre, du bien ou du mal, de la liberté ou de la servitude. Il prit la parole dans la discussion sur la constitution de la Chambre des pairs, en 1831, et plus tard, en 1835. En 1839, après le triomphe de la coalition, il se retira définitivement de la carrière politique.

Cependant M. Royer-Collard approchait peu à peu de sa fin. Il était depuis longtemps résigné à la mort; et il se mit tranquillement à en faire les apprêts. Il avait résolu d'aller mourir à la campagne, au milieu de sa famille et de ses métayers, entre les bras du curé de son village. Il avait fait enseigner à ses enfants les dogmes et les actes d'une religion sévère mais il n'en

suivait pas lui-même toutes les pratiques. Quels étaient ses motifs? Nul ne peut le dire, car il a souvent répété qu'il ne s'était révélé à personne tout entier. Quoi qu'il en soit, il se trouvait ainsi dans une contradiction pénible pour lui et surtout pour ses filles. Il leur disait : « J'ai la foi qui croit, mais je n'ai pas la foi qui voit; elle est si précieuse, cette foi, qu'il faudrait aller la chercher jusque dans les entrailles de la terre. Je ne suis pas tel que je le voudrais pour m'approcher de l'autel; si je voulais y aller, je tomberais. » On lui répondait « qu'à force de respecter la loi, il la violait. » Il voulut cependant, trois ou quatre ans avant sa mort, recevoir les entretiens d'un prêtre; et l'année qui précéda sa fin, il dit à sa fille, car il n'en avait plus qu'une alors : « Je suis maintenant résolu d'accomplir ce que j'ai toujours différé par la remise au lendemain. » Mais, soit par un reste d'hésitation, soit par la répugnance naturelle à la secte de sa mère pour la fréquence des sacrements, il ajourna pour lui la communion aux derniers moments de sa vie.

Dans l'été de 1845, M. Royer-Collard partit pour la campagne, devançant comme à l'ordinaire le départ de sa famille. Il dit, en arrivant dans la cour du château, qui était comme le rendez-vous des métayers au moment du repos, et qu'il trouva remplie de paysans : « Mes amis, je viens mourir au milieu de vous. J'ai voulu vous revoir encore une fois, m'occuper de pourvoir à vos besoins de cet hiver et vous faire profiter des dépenses et des libéralités inséparables même des plus simples funérailles. » Il se fit porter dans sa chambre et n'en sortit presque plus; il n'admit auprès de lui que le médecin et le curé. Il dit à celui-ci : « Ne demandez pas au ciel pour moi la guérison; demandez-lui la patience et la soumission, » et il ne s'occupa plus que des préparatifs de sa mort, disposant lui-même, soit les objets qui devaient servir aux cérémonies funèbres, soit les dons qu'il voulait laisser après lui. Il n'entretint sa pensée que de méditations sur le moment suprême, et l'on trouva, quand il ne fut plus, tous ses livres marqués par les signets aux passages qui traitent de la mort.

Lorsque sa famille vint le rejoindre, il ordonna que son gendre fût d'abord admis seul auprès de lui. Il voulait compter exactement le nombre de moments qu'il lui restait à vivre. Il exigea une réponse sérieuse, et comme on la doit faire à un homme qui ne craint pas la mort. Il reçut alors le reste de sa famille. Il fixa lui-même la nuit où l'on devait lui donner les sacrements, fit dresser un autel dans sa chambre par les mains de ses proches, et il leur disait avec sérénité : « Je suis pas à pas les progrès de ma mort, j'apprends petit à petit à me séparer de toutes choses; je me vois déjà dans le cimetière du village et je m'y mets. » Ses dernières paroles furent celles-ci : « Il n'y a dans ce monde de solide que les idées religieuses; ne les abandonnez jamais, ou si vous en sortez, rentrez-y. »

Les *Fragments philosophiques* de M. Royer-Collard ont été publiés dans la traduction française en six volumes qu'a donnée M. Jouffroy des *Œuvres de Th. Reid*.

Consultez : de Barante, *Royer-Collard, sa vie politique, ses discours et ses écrits*, Paris, 2 vol. in-8; — Baudrillart, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8; — H. Taine, *les Philosophes français du dix-neuvième siècle*, Paris, 1857, in-12. A. G.

RUCKERT (Joseph), né à Beckstein, dans la Franconie, en 1771, mort à Wurtzbourg, professeur d'histoire de la philosophie, en 1813 ou 1823, essaya de fonder, au commencement de ce siècle, une nouvelle philosophie sur des bases purement pratiques. Après avoir fait la critique de tous les philosophes, ses devanciers, depuis Thalès jusqu'à Fichte, il arrive à l'exposition de sa propre doctrine dans un ouvrage intitulé : *le Réalisme, ou Fondement d'une philosophie exclusivement pratique*, in-8, Leipzig, 1801 (all.). Il publia plus tard un autre écrit : *du Caractère de toute vraie philosophie*, in-8, Bamberg et Wurtzbourg, 1805. Mais la tentative de Ruckert n'eut aucun succès. Elle rencontra un seul partisan, dans la personne de Weiss, qui ne tarda pas à l'abandonner pour d'autres idées. X.

RUYSBROEK (Jean), et non pas RUSBROK, un des plus célèbres mystiques du XIVe siècle, naquit en 1293, dans le village dont il porte le nom, entre Bruxelles et Halle. Dès l'âge de quinze ans, montrant déjà un goût prononcé pour la vie contemplative, il quitta l'étude des lettres pour celle de la théologie; mais là même son esprit ne put se plier à aucune règle, à aucune méthode précise, et se laissa entraîner dans les voies de la rêverie et de la spéculation solitaire. Aussi n'est-ce point à son savoir qu'il a dû sa renommée. Ses lectures ne s'étendaient pas au delà de saint Augustin, du prétendu Denis l'Aréopagite, et de quelques Pères de l'Église. Il écrivait en flamand, sa langue maternelle, et c'est à Surius, un de ses disciples, qu'on doit la traduction latine de ses œuvres. Consacré prêtre à vingt-quatre ans, nommé vicaire, puis curé de Sainte-Gudule, à Bruxelles, Ruysbroek arriva promptement à la plus haute réputation de sainteté. De toute part on venait le voir ou on lui écrivait pour le consulter sur les mystères de la vie spirituelle. Parvenu à l'âge de soixante ans, il quitta sa modeste cure pour entrer au monastère nouvellement fondé des chanoines réguliers de Groendal (*Viridis vallis*), dont il fut le premier prieur. Il y demeura, partagé entre les austérités de la vie ascétique et les douceurs de la contemplation, jusqu'à sa mort, arrivée le 1er décembre 1387. Retiré, le plus souvent, dans quelque sombre réduit de la forêt de Soignies, qui entourait son monastère, il se livrait entièrement au pouvoir de l'extase, croyant que chaque parole qu'il écrivait lui était dictée par le Saint-Esprit.

Ruysbroek se place à cette hauteur où la théologie et la philosophie se confondent; mais, à sa manière de composer, on ne doit pas s'attendre à trouver chez lui un système ou un corps de doctrine présenté avec ordre et clarté. Son langage est constamment allégorique. Son mysticisme est une sorte d'ivresse, au milieu de laquelle il semble avoir à peine conscience des paroles qui lui échappent. Cependant, à travers ces ténèbres, on distingue un certain nombre d'idées dominantes, les mêmes qui forment à peu près le fond invariable de tout mysticisme spéculatif. L'essence divine est une unité simple, qui ne peut être exprimée par aucune parole, ni représentée par aucune image. Pour la concevoir, la raison ne suffit pas; il faut le secours d'une illumination surnaturelle. C'est, en effet, au nom de cette faculté supérieure que Ruysbroek expose toutes ses convictions. Un dans son essence, Dieu est triple dans ses manifestations; il forme trois personnes : le Père est le *principe*; le Fils est la *sagesse* éternelle, incréée du Père; le Saint-Esprit, c'est l'*amour*, émanant à la fois du Père et du Fils, et les unissant en un seul Dieu. En conservant le nom de la création, c'est véritablement à l'idée de l'émanation que Ruysbroek semble se rattacher, comme la plupart des mystiques. La création, selon lui, est éternelle. Les créatures, quoique différentes de Dieu, comme existences finies, doivent cependant rentrer en Dieu, d'où elles sont sorties, qui est leur centre commun, et au sein duquel elles perdent leur nom et leur différence. Dans l'homme, il

faut distinguer l'*esprit* et l'*âme*, qui forment ensemble une même vie. L'âme est le principe de la vie de l'homme, considéré comme homme ; et l'esprit est le principe de la vie en Dieu. L'âme, par ses trois facultés supérieures et ses trois qualités essentielles, est le miroir de la Trinité divine. Tous les hommes sont *un* dans leur type éternel, qui est le Fils. Malgré ce lien intime, cette consubstantialité établie entre le Créateur et la créature, Ruysbroek accorde une grande influence à la volonté. « Tu n'as qu'à vouloir être quelque chose, dit-il, et tu le seras. » Éclairée par la grâce, la volonté peut tout ; abandonnée à son état naturel, elle n'a que le pouvoir de haïr le péché et de désirer la grâce.

Dans le chemin que l'homme doit parcourir pour arriver à la perfection, Ruysbroek distingue trois degrés, ou, pour parler comme lui, trois *vies* : la vie *active*, la vie *intime* ou *affective* et la vie *contemplative*. La première consiste dans les œuvres de pénitence, bonnes actions, bonnes mœurs ; la seconde, dans le renoncement volontaire et absolu à toute affection pour la créature, *dans la dénudation du cœur ou l'abstraction intérieure* ; enfin, dans la troisième, l'âme n'a plus même la conscience de son abnégation et de son union avec Dieu : elle est au-dessus de l'espérance, de la foi et de toutes les vertus ; elle est au-dessus même de la grâce ; elle demeure éternellement dans le Père, émane de lui avec le Fils, et se réfléchit dans le Saint-Esprit ; en un mot, elle devient *déiforme*, mais elle ne devient pas Dieu. Dieu et l'âme sont *unis* par l'amour ; ils ne sont pas *un* en substance et en nature. C'est par cette distinction que Ruysbroek s'efforce d'échapper au panthéisme ; malheureusement, il n'y est pas toujours fidèle ; ses expressions, surtout dans les *Noces spirituelles*, vont souvent au delà de la limite tracée par sa pensée ; aussi a-t-il été accusé par Gerson (voy. ses *Œuvres*, édit. Dupin, t. II, 2e partie, p. 59) de renouveler la doctrine d'Amaury de Bène, depuis longtemps condamnée par l'université de Paris, et d'être attaché à la secte des beghards.

La doctrine de Ruysbroek est renfermée principalement dans les ouvrages suivants : *Speculum æternæ salutis* ; — *de Calculo, sive de Perfectione filiorum Dei* ; — *Samuel, sive de alta contemplatione apologia*. Les autres, au nombre de neuf, ne sont que des répétitions de ceux-ci. Tous, comme nous l'avons dit, ont été composés en flamand, puis traduits en latin et réunis par Surius, in-f°, Cologne, 1552, 1609 et 1692. On peut consulter sur Ruysbroek les *Études sur le mysticisme allemand au quatorzième siècle*, par M. Schmidt, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, recueil des savants étrangers, t. II, p. 437 et suivantes.

SAADIA, voy. Juifs (Philosophie chez les).

SABÉENS, SABÉISME ou **SABAISME**. Les savants sont loin d'être d'accord sur l'étymologie de ce mot. Les uns le font venir du syriaque *tsaba*, qui signifie *adorer*, c'est-à-dire les *adorateurs*, les *idolâtres* ; les autres de *Saba*, fils de Chus et petit-fils de Seth ; d'autres l'appliquent aux *Orientaux* en général, comme ayant été longtemps confondus dans une même croyance ; d'autres le dérivent de l'hébreu *tzaba* ou *zaba*, armée céleste ; d'où cette expression : *Dominus Sabaoth*, le maître des astres, le dieu des sphères. Quoi qu'il en soit, on entend généralement par le sabéisme le culte des astres, longtemps répandu dans l'Orient, principalement dans la Syrie, dans l'Arabie, dans la Chaldée, dans la Perse. Considéré sous ce seul point de vue, le sabéisme n'a pas plus le droit de nous occuper ici que tant d'autres cultes superstitieux et barbares, nés pendant l'enfance de l'esprit humain ; mais il présente aussi des éléments d'une autre nature et se lie à des questions historiques qui ne sont pas indignes de l'intérêt du philosophe.

Les Sabéens, complétement ignorés des écrivains grecs et romains, ne nous sont connus que par les écrivains arabes, qui leur donnent de préférence le nom de Nabatéens. Sous ce nom, ils sont déjà mentionnés par saint Jérôme, qui, les considérant, non comme une secte, mais comme un peuple distinct, les fait descendre de Nabaïot, fils d'Ismaël. Quant aux doctrines des Sabéens, il résulte des recherches mêmes les plus récentes, qu'elles ont été fidèlement résumées par Moïse Maimonide, dans la 3e partie (ch. XXIX et XXX) du *Moré Nebouchîm*.

Selon Maimonide, il faudrait distinguer chez les Sabéens ou Nabatéens deux croyances : l'une populaire et l'autre philosophique. La première n'est pas autre chose que le culte des astres, d'après lequel le soleil, dieu suprême, étendrait sa domination sur l'univers tout entier, non-seulement sur le ciel, mais sur notre monde sublunaire ; et les autres astres ne seraient que les ministres de sa volonté. Abraham, après avoir été élevé dans cette idolâtrie, aurait cherché à la détruire pour élever à sa place le culte du Créateur ; et c'est pour cela que, persécuté par Nemrod, il aurait été obligé de quitter son pays. Mais les philosophes sabéens distinguaient dans les astres deux choses : l'âme et le corps. Ce n'est pas le corps qui est Dieu ou la matière céleste répandue dans l'espace ; mais l'esprit qui l'anime, c'est-à-dire l'âme universelle, l'âme du monde. Toutes deux, l'âme du monde et la matière ont toujours existé, existeront toujours, car elles ne peuvent se passer l'une de l'autre ; par conséquent le monde est éternel.

A ces dogmes fondamentaux, les Sabéens joignaient une foule de superstitions astronomiques, magiques, liturgiques, instituées dans le but de se rendre favorables les astres ou les esprits qui les dirigent, de les évoquer, de les conjurer, de leur arracher le secret de l'avenir. Une foule de légendes avaient cours parmi eux, dont la plupart se rapportaient aux personnages de la Bible. Ainsi Adam passait pour un prophète qui a enseigné aux hommes le culte de la lune. Noé, au contraire, aurait propagé le culte de la terre et institué en son honneur l'agriculture. Un autre prophète du nom de Tamouz, pour lequel ils professaient une dévotion particulière, serait l'auteur du culte du soleil, des sept planètes et des douze signes du zodiaque. Le caractère dominant de cette religion, si nous en croyons Maimonide, c'était d'encourager l'agriculture et de consacrer, en quelque sorte, chacune des opérations de cet art en les plaçant sous la protection d'un des corps célestes.

Les Sabéens possédaient aussi plusieurs livres que Maimonide a eus sous les yeux. L'un de ces livres était attribué à Adam, un autre à Seth, un troisième à Hermès, un quatrième à Aristote ; mais le plus important de tous, ayant pour titre : *Agriculture nabatéenne*, *Abodah, hanebatith*, est aujourd'hui en partie dans nos mains. Composé originairement en syriaque, il a été traduit en arabe, l'an 291 de l'hégire ; et c'est cette traduction que l'on trouve parmi les manuscrits arabes (n° 913) de la Bibliothèque nationale. Elle se composait de neuf parties, dont il ne nous reste que la deuxième et la troisième. La Bibliothèque nationale possède, sous le même numéro, une traduction arabe des aventures de Tamouz.

Il est évident que le culte des astres, sous quelque nom qu'on le désigne, remonte à la plu

haute antiquité ; tous les historiens sont d'accord pour en placer le berceau dans l'Orient, et il n'est pas difficile d'en démêler les traces dans les religions qui lui ont succédé : car la plupart des divinités de l'Inde, de la Perse, de la Chaldée, de la Syrie, de l'Égypte et même de la Grèce, ne sont guère que des personnifications mythologiques des planètes et des constellations. De même que le fétichisme, c'est-à-dire l'adoration des objets terrestres, des fleuves, des montagnes, des animaux, paraît avoir précédé le sabéisme ; de même le sabéisme paraît avoir précédé les différents cultes mythologiques. Souvent on aperçoit ces trois degrés l'un à côté de l'autre dans une même religion. Mais il est impossible de ne pas reconnaître une secte relativement très-moderne dans ce que Maimonide appelle le sabéisme philosophique. Tout porte à croire que cette secte ne remonte pas au delà des premiers siècles de l'ère chrétienne, et qu'elle s'est formée en même temps et à peu près des mêmes éléments que le gnosticisme. En effet, comme ce dernier système, elle nous offre un mélange de vieilles traditions orientales, de noms bibliques et de notions empruntées à la philosophie grecque : c'est la Grèce, évidemment, et particulièrement le platonisme, qui a fourni l'idée d'une âme du monde ; c'est la Bible qui a fourni les noms des patriarches et la tradition rabbinique des légendes d'Abraham ; enfin, les cérémonies magiques et astrologiques sont un reste de l'ancien culte populaire. Il n'est pas jusqu'aux livres supposés invoqués par les Sabéens qui ne soient une preuve de leur récente origine ; car les falsifications de ce genre étaient très-fréquentes pendant les premiers siècles du christianisme, et appartiennent à toutes les sectes qui ont cherché à se vieillir.

Les Sabéens paraissent être à l'Arabie ce que les Sipasiens, dont parle le Dabistan, sont à la Perse. Voy. PERSE.

Les auteurs modernes qu'on peut consulter sur les Sabéens sont : Pocock, *Specimen historiæ Arabum* in-4, Oxford, 1649, p. 138 ; — Thomas Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia*, in-8, ib., 1700 et 1760 ; — Jean Spencer, *de Legibus Hebræorum ritualibus*, 2 vol. in-f°, Cambridge, 1727, t. XXII, p. 277 et suiv. ; — Prideaux, *Histoire des Juifs*, trad. de l'anglais, 6 vol. in-12, Amst. et Paris, 1722, 42, 44 ; — Bock (le baron de), *Essai sur l'histoire du sabéisme*, in-12, Metz, 1788. Tous ces écrivains, à l'exception du dernier, s'appuient sur les mêmes textes, et ne diffèrent entre eux que par des hypothèses plus ou moins hasardées. Quant au baron de Bock, outre qu'il comprend sous le nom de *sabéisme* à peu près toutes les religions de l'antiquité, son ouvrage est rempli de digressions étrangères au sujet. Le travail le plus récent et le plus utile à consulter sur cette question est le mémoire de M. Quatremère : *Sur l'origine, la langue et les livres des Nabatéens*, dans le tome XV du *Journal asiatique*, in-8, Paris, 1835.

Il ne faut pas confondre les Sabéens avec les sabians ou maudaïtes, secte à demi chrétienne, à demi gnostique, qui reconnaît pour rédempteur du monde saint Jean-Baptiste, et qu'on appelle pour cette raison les chrétiens de Saint-Jean. Les sabians invoquent aussi plusieurs livres supposés, auxquels ils donnent pour auteurs Adam et Seth.

SADOLET (Jacques), né à Modène en 1477, mort à Rome en 1547, après avoir été successivement secrétaire de Léon X et de Clément VII, évêque de Carpentras, cardinal et légat du pape près de François Ier, a été un des écrivains les plus élégants et les plus féconds du XVIe siècle. Avec Bembo, dont il était l'ami intime, avec Érasme, dont il fut le correspondant, et les hommes les plus éclairés de cette époque, il a contribué, par ses encouragements et son exemple, à relever le goût des lettres antiques ; mais il a aussi rendu quelques services à la saine philosophie par les ouvrages suivant : *de Liberis instituendis*, in-8, Venise, 1533, Paris, même année, et Lyon, 1533 ; — *Phædrus, sive de laudibus philosophiæ libri duo*, in-4, Lyon, 1538. Le premier de ces écrits est un traité complet d'éducation, ou, comme on dirait aujourd'hui, de pédagogie : il renferme les observations les plus sages sur les mœurs et les facultés des enfants. Le second, beaucoup plus important, et remarquable par le style, nous offre un plaidoyer éloquent en faveur de la philosophie : il est destiné, dans la pensée de l'auteur, à réparer la perte du traité que Cicéron avait composé sur le même sujet. Des deux livres dont il est formé, le premier écarte de la philosophie les reproches dont elle est habituellement l'objet ; le second en montre les avantages. Nous citerons encore une production de la jeunesse de Sadolet qui a pour titre : *Philosophicæ consolationes et meditationes in adversis*, in-8, Francfort, 1577. L'édition la plus complète des œuvres de cet écrivain est celle de Rome, 4 vol. in-4, 1737. On peut consulter : Perrin, *de Jacobo Sadoleto cardinali*, etc., in-8, 1847 ; — Joly, *Étude sur Sadolet*, Caen, 1857, in-8. X.

SAGES (LES SEPT). Une légende naïve, conservée par Diogène Laërce, nous fait connaître les rapports d'amitié et de haute estime qui existaient entre les hommes à qui les Grecs firent l'honneur de les compter au nombre des sept sages. Voici ce qu'elle rapporte : « On connaît l'histoire du trépied trouvé par des pêcheurs, et que les Milésiens offrirent aux sept sages. Des jeunes gens achetèrent, dit-on, un coup de filet à des pêcheurs de Milet ; un trépied ayant été tiré de l'eau, une contestation s'éleva, et les Milésiens, ne pouvant accorder les parties, envoyèrent consulter l'oracle de Delphes. Le Dieu répondit en ces termes : *Enfants de Milet, vous m'interrogez au sujet du trépied : je l'adjuge au plus sage*. En conséquence, on le donna à Thalès qui le transmit à un autre, et celui-ci à un troisième ; enfin Solon le reçut et l'envoya à Delphes, en disant que le premier des sages était le Dieu. » (Diogène Laërce, liv. I, ch. I.)

Le même auteur donne plusieurs variantes de la même anecdote. Mais une autorité plus grave, Platon, dans son *Protagoras*, nous a conservé les noms de ceux qui furent les sept sages. Socrate, dans un dialogue où il se joue si spirituellement de Protagoras, veut établir que le caractère de la philosophie ancienne a été une brièveté vraiment laconique ; et il s'exprime ainsi : « On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien, dans presque tout l'entretien on verra un homme dont les discours n'ont rien que de très-médiocre ; mais à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi a-t-on remarqué de nos jours, comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste beaucoup plus dans l'étude de la sagesse que dans l'exercice de la gymnastique : car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences suppose en ceux qui le possèdent une éducation parfaite. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Linde, Myson de Chênes, Cléobule de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces sages. »

Cependant une tradition plus générale, et qui

a prévalu, substitue le nom de Périandre, tyran de Corinthe, à celui de Myson, dans la liste des sept sages. A cet égard, les divers auteurs fournissent plus d'une variante, et Diogène Laërce, tout en rétablissant à sa place le nom de Périandre, ne laisse pas d'admettre Myson, avec deux ou trois autres, tels qu'Épiménide, Phérécyde de Scyros, et même le Scythe Anacharsis, pour compléter sa liste. Si l'on admettait le témoignage du *Banquet des sept sages*, écrit attribué à Plutarque, la liste s'élèverait jusqu'à seize.

Quoi qu'il en soit des fables dont on a enveloppé l'histoire de ces sages, il est à remarquer que les noms les plus accrédités qui figurent sur ces listes nous rappellent des législateurs, ou des hommes qui ont exercé de grandes fonctions publiques dans leur patrie. Les renseignements biographiques que les divers auteurs de l'antiquité nous fournissent sur chacun d'eux, nous les montrent comme des hommes d'État, à l'expérience, aux lumières et à la vertu desquels on avait recours dans les circonstances critiques, lorsqu'il s'agissait, soit de relever des villes détruites, soit de rétablir l'ordre par des lois équitables. Les dates que l'on a recueillies sur la naissance ou la mort de ces hommes célèbres les placent tous dans le cours du VI[e] siècle avant l'ère chrétienne, à cette époque de fermentation où les cités de la Grèce et de l'Ionie, travaillées d'un besoin d'améliorations politiques, cherchaient à s'affranchir du joug des vieux gouvernements, et où l'histoire nous révèle dans ces pays un mouvement général vers la liberté et vers la démocratie.

Périandre était né la première année de la XXIX[e] olympiade, ou 615 ans avant J. C.; il vécut quatre-vingts ans, et mourut l'an 535; la *Chronique* d'Eusèbe le fait mourir quatre ans plus tôt, ol. XLVIII, 1 = 539. D'après le témoignage d'Apollodore, Thalès était né ol. XXXV, 1 = 639 av. J. C.; il mourut à soixante-dix-huit ans, ol. LIV, 3 = 561. Pittacus, né également ol. XXXV, 1 = 639, est mort à soixante-dix ans, ol. LII, 3 = 569. Solon, né dans l'île de Salamine, ol. XXXV, 2 = 638, donna ses lois dans la XLVI[e] olympiade, et mourut à quatre-vingts ans dans l'île de Chypre, ol. LV, 2 = 558. Les dates sont moins précises pour les autres; mais tous les témoignages attestent qu'ils furent contemporains.

Le rôle de Solon, comme législateur, est bien connu : rien n'est plus authentique dans l'histoire que les témoignages réunis d'Hérodote, de Platon, d'Aristote, de Plutarque sur le compte de ce sage. Nous renvoyons, pour l'examen de ses maximes et de sa législation, à l'article spécial qui lui est consacré dans ce recueil.

Avant d'entrer dans quelques détails nécessaires pour donner une idée suffisante de chacun des sept sages, il est à propos de remarquer que le caractère général de leur philosophie était tout pratique. Elle se résume en quelques maximes d'une application usuelle, sous la forme de sentences concises, propres à se graver dans la mémoire. La plupart d'entre eux n'étaient ni des philosophes proprement dits, ni des écrivains; c'étaient des hommes distingués par leurs talents, et respectables surtout par leur caractère, et par les services qu'ils avaient rendus à leur patrie. A cette époque de la jeunesse des peuples, où ils vivaient, le caractère de l'enseignement moral ne peut être que d'une extrême simplicité. C'étaient donc les résultats de leur expérience personnelle qu'ils communiquaient à leurs concitoyens, ou à ceux qui les approchaient : c'est ainsi qu'ils rédigeaient un petit nombre de vérités de la morale et de la politique en maximes assez claires pour être facilement saisies, et assez précises pour être ou paraître profondes. Pour mieux les fixer dans la mémoire, dans ces temps où l'art d'écrire n'était pas encore très-commun, on les mettait le plus souvent en vers; on les gravait sur des plaques en marbre exposées dans les temples, et particulièrement dans celui d'Apollon à Delphes. Ces règles de prudence pratique, exprimées avec énergie et brièveté, ne sont pas encore la philosophie ; mais elles l'annoncent, elles la préparent : c'est la naissance de la réflexion, qui marque déjà un progrès dans la civilisation, et une raison déjà assez formée pour entrer dans les voies de la science, dès qu'un esprit supérieur les ouvrira.

Cet esprit supérieur, nous le trouvons parmi nos sages eux-mêmes : c'est Thalès de Milet, le père de la philosophie naturelle. Issu d'une famille phénicienne venue en Grèce avec Cadmus, et fixée d'abord à Athènes, puis établie à Milet, lors de la fondation de cette ville par Nélée, fils de Codrus, Thalès avait été élevé dans une des villes les plus florissantes de cette riche et commerçante Ionie, où brillait déjà l'aurore des lumières qui devaient éclairer la civilisation grecque. Animé du désir d'apprendre et de connaître, il fit ce que firent presque tous les hommes les plus éclairés de son temps : il se mit à voyager; il alla chercher la science dans le pays qui passait alors pour en être l'asile et le berceau : il alla en Égypte. Il obtint, dit-on, d'être initié aux mystères des prêtres égyptiens.

Un article spécial étant consacré à l'exposition des opinions philosophiques et spéculatives de Thalès, fondateur de l'école ionienne, nous ne rapporterons ici que les maximes de sagesse qui lui sont attribuées dans le sens antique et primitif du mot.

« Il y a trois choses, avait-il coutume de dire, dont je remercie la fortune : de m'avoir fait membre de l'espèce humaine, plutôt que bête; homme plutôt que femme, Grec et non barbare. »

Voici quelques-unes de ses sentences, rédigées sous forme de réponses à des questions qu'on lui adressait : « Qu'y a-t-il de plus ancien? — Dieu, car il n'a point eu de commencement. — De plus beau? — Le monde, car c'est l'œuvre de Dieu. — De plus grand? — L'espace, car il contient tout. — De plus rapide? — La pensée, car elle s'élance partout. — De plus fort? — La nécessité, car elle soumet tout. — De plus sage? — Le temps, car il découvre tout. — De plus commun? — L'espérance, car elle reste même à ceux qui n'ont plus rien. — De plus utile? — La vertu, car elle fait bien user de tout. — De plus nuisible? — Le vice, car il corrompt tout. — De plus facile? — Ce qui est selon la nature, car on se lasse même du plaisir. »

Aristote nous apprend (*Politique*, liv. II, ch. IX) que Pittacus de Mitylène a fait des lois, mais n'a pas fondé de gouvernement. Une loi qui lui est propre est celle qui punit d'une peine double les fautes commises pendant l'ivresse. Le même auteur, à propos de la tyrannie élective, rapporte (*ib.*, liv. III, ch. IX) que Mitylène élut Pittacus pour repousser l'invasion des bannis que commandaient Antiménide et le poëte Alcée. Alcée lui-même, ce poëte violent et passionné, dans un de ses *Scolies* (chansons), dont il nous reste un fragment, reproche à ses concitoyens « d'avoir pris un Pittacus, l'ennemi de son pays, pour en faire le tyran de cette ville, qui ne sent ni le poids de ses maux, ni le poids de sa honte, et qui n'a pas assez de louanges pour son oppresseur. » Le souvenir de la haine dont Alcée poursuivait Pittacus, s'est conservé dans quelques épithètes ou surnoms, d'assez mauvais goût, dont il se plaisait à l'affubler; cependant, au dire d'Héraclite, cité par Diogène Laërce, Pittacus aurait

rendu la liberté à Alcée, devenu son prisonnier, en disant : « Il vaut mieux pardonner que punir. »

Plusieurs des sentences conservées sous le nom de Pittacus sont surtout les conseils d'un homme politique, qui enseigne l'esprit de conduite à ceux qui veulent faire leur chemin. Par exemple : « Saisis l'à-propos. — N'annonce jamais ce que tu dois faire; car, si tu échoues, on se moquerait de toi. — Ne dis pas de mal de ton ami, ni de bien de ton ennemi. — Supporte les légers inconvénients de tes voisins. » Dans d'autres maximes pourtant, il montre un esprit plus généreux : « Ne fais pas toi-même ce que tu reproches à ton prochain. — Ne reproche pas au malheureux sa mauvaise fortune, car c'est un tort que punit la vengeance des dieux. — De tous les animaux sauvages, le pire est le tyran; des animaux domestiques, c'est le flatteur. » On lui demandait si les mauvaises actions échappaient aux dieux : « Pas même les mauvaises pensées, répondit-il. — Qu'y a-t-il de plus obscur? — L'avenir. — Le commandement est l'épreuve de l'homme. — En quoi consiste la perfection? — A bien faire ce qu'on fait naturellement. — Les véritables victoires sont celles qui ne coûtent pas de sang. » Crésus lui demandait quelle est l'autorité la plus grande. « C'est celle des *tables gravées* (par allusion aux lois). » Une de ses maximes était aussi, qu'il est difficile de rester vertueux. On peut voir dans le *Protagoras* de Platon, la réponse en vers que fit Simonide à Pittacus, et le spirituel commentaire de Socrate sur ces vers.

On ignore si Bias de Priène exerça des fonctions publiques dans sa patrie, mais le témoignage d'Hérodote (liv. I, ch. XXVII et CLXX) ne laisse pas à douter qu'il n'ait exercé une influence heureuse par ses conseils. Pendant la guerre que fit à Priène le roi de Lydie Alyatte, père de Crésus, qui tenait la ville assiégée, on raconte que Bias fit engraisser deux mulets, qu'il chassa ensuite vers le camp des assiégeants. Alyatte fut surpris de voir les animaux eux-mêmes si bien nourris, et, songeant à lever le siége, il envoya un messager reconnaître l'état de la place. Bias avait fait recouvrir de blé des monceaux de sable qu'il montra a l'envoyé; et, sur le rapport de ce dernier, Alyatte fit la paix avec Priène. Lors de l'invasion de l'Ionie par les Perses, sous la conduite d'Harpagon, dans une assemblée générale du Panionium, Bias avait ouvert un avis plein de sagesse. Il conseillait aux Grecs de cette province de réunir leurs vaisseaux en une seule flotte, de s'y embarquer tous, et de se rendre en Sardaigne pour y fonder une ville, qui serait l'asile commun de tous les fugitifs de l'Ionie. Il leur montrait que ce parti était le seul par lequel ils pussent se soustraire à la servitude, et assurer en même temps leur existence, en cultivant une grande île, où ils pourraient fonder avec le temps une puissance redoutable. Bias se distinguait par son talent oratoire; et ce qui le faisait surtout honorer, c'est qu'il ne le consacrait qu'à défendre de bonnes causes. De là ce mot de Démodicus de Léros : « Si vous êtes juge, rendez la justice comme à Priène. » Hipponax dit aussi : « Dans vos jugements, surpassez même Bias de Priène. » Un jour, Bias était en mer avec des impies; une tempête s'éleva, et ses compagnons de voyage se mirent à invoquer les dieux : « Silence! leur dit-il; les dieux pourraient s'apercevoir que vous êtes ici. » Un impie lui demandait ce que c'était que la piété; il garda le silence. L'autre voulut en savoir la raison : « Je me tais, dit-il, parce que tu m'interroges sur des choses qui ne te regardent pas. » Il se plaisait à dire : « Pendant que vous êtes jeunes, faites-vous de la sagesse un viatique pour la vieillesse; car c'est là le moins fragile de tous les biens. — Soyez lent à entreprendre, mais ce que vous avez commencé, poursuivez-le avec persévérance. — C'est le propre d'une âme malade de désirer l'impossible et de ne pas songer aux maux d'autrui. — Les gens de bien sont faciles à tromper. » A côté de ces maximes, où l'on reconnaît une saine morale avec l'expérience de la vie, on est surpris de trouver cette sentence d'une philosophie pessimiste qu'on attribue aussi à Bias : « Il faut aimer comme si l'on devait haïr un jour, parce que la plupart des hommes sont pervers. » C'était sans doute à la suite de quelque déception que ce mot avait échappé au sage qui avait dit : « Quand tu fais quelque chose de bien, fais-en honneur aux dieux, non à toi-même. »

Bayle a témoigné son étonnement de voir figurer au nombre des sept sages Périandre, tyran de Corinthe, qui avait asservi sa patrie, et dont la vie est souillée de plusieurs crimes : ainsi, dans un accès de colère brutale, il fit périr sa femme enceinte, en la précipitant du haut des degrés de son palais; il a été convaincu d'inceste avec sa mère Cratéa. Mais dans le récit de Parthénius (*Erotica*, ch. XVII), c'est par une ruse de Cratéa qu'est consommé l'inceste, qui de la part de Périandre aurait été involontaire. Hérodote (liv. III, ch. XLVII) raconte qu'un habitant de Corcyre ayant fait périr Lycophron, fils de Périandre, celui-ci fut si irrité, qu'il envoya les enfants des Corcyriens, qu'il gardait en otage, au roi de Lydie, Alyatte, pour en faire des eunuques. Hérodote ajoute qu'ils étaient au nombre de trois cents, des meilleures familles. Mais le vaisseau qui les portait ayant relâché à Samos, le sort de ces jeunes gens inspira un intérêt général, et ils furent délivrés par les Samiens. A cette nouvelle, selon Diogène Laërce, Périandre mourut de douleur à quatre-vingts ans.

Le même auteur dit que Périandre est le premier qui ait établi la tyrannie à Corinthe et qui se soit entouré de gardes. Mais le témoignage formel d'Hérodote (liv. V, ch. XCII) nous apprend qu'avant lui son père Cypsèle avait régné trente ans à Corinthe, et exercé assez durement son autorité. Aristote confirme le fait (*Politiques*, liv. V, ch. IX). « Périandre, ajoute ce philosophe, était un despote, mais un grand général.... » C'est à lui qu'on rapporte l'invention de ces expédients politiques dont la monarchie des Perses peut offrir bon nombre d'exemples. Périandre avait trouvé dans Thrasybule, tyran de Milet, un conseiller digne de lui, comme le témoigne cette lettre citée par Hérodote (liv. II, ch. XX) : « Je n'ai rien répondu à ton envoyé, mais je l'ai mené dans un champ de blé, où, tandis qu'il me suivait, j'abattais avec un bâton les épis les plus élevés; après cela, je lui ai dit de te rapporter ce qu'il avait vu et entendu. Fais de même, si tu veux conserver le pouvoir : débarrasse-toi des principaux citoyens, amis ou ennemis. L'ami même d'un tyran doit lui être suspect. » Voilà un échantillon de la politique antique. Selon Aristote (*Politiques*, liv. III, ch. VIII), c'est Périandre qui donna ce conseil à Thrasybule. Et plus loin (liv. V, ch. VIII), Aristote ajoute cette explication : « La tyrannie emprunte à la démocratie ce système de guerre continuelle contre les citoyens puissants, cette lutte secrète et publique contre eux, les bannissements qui les frappent, sous prétexte qu'ils sont factieux et ennemis du pouvoir : car elle n'ignore pas que c'est des rangs des hautes classes que sortiront contre elle les conspirations dont les chefs voudront, les uns se saisir du pouvoir à leur profit, les autres se soustraire à l'esclavage politique. Voilà ce que signifiait le conseil de Périandre à Thrasybule; et ce nivellement des épis qui dépas-

saient les autres, voulait dire qu'il fallait à tout prix se défaire des hommes éminents. »

Personne assurément ne s'avisera de faire l'apologie des crimes et des cruautés de Périandre. Néanmoins, on trouve dans Héraclide certains faits à son avantage. Ainsi, il n'imposa jamais aucune taxe aux citoyens ; il se contentait des revenus de quelques droits de péage sur l'entrée et la sortie des marchandises. Il paraît avoir veillé avec sollicitude sur les mœurs publiques, et il punissait très-rigoureusement les entremetteuses. Il établit un sénat et régla la dépense de ceux qui le composaient par des lois somptuaires. La tradition lui attribue, comme aux autres sages, des maximes et des sentences, qui ont été recueillies par Diogène Laërce et par Stobée. Il disait que pour régner en sûreté, il faut se faire un rempart, non pas des armes, mais de la bienveillance publique. On lui demandait pourquoi il conservait la tyrannie. « C'est, dit-il, qu'il est aussi dangereux de la quitter volontairement, que d'en être violemment dépossédé. — Le gain honteux est un trésor bien lourd. — Soyez modeste dans la prospérité ; soyez ferme dans le malheur. — Soyez toujours le même avec vos amis, qu'ils soient heureux ou malheureux. — Punissez non-seulement le crime accompli, mais même l'intention. »

Périandre paraît avoir gouverné avec modération, pendant un long règne de quarante ou quarante-quatre années. A sa mort, les Corinthiens inscrivirent sur son tombeau une épitaphe dans laquelle ils lui donnaient le nom de sage.

Chilon, de Lacédémone, se rendit célèbre parmi les Grecs, surtout par la prédiction qu'il fit au sujet de l'île de Cythère, sur les côtes de la Laconie. Faisant allusion à la situation de cette île, il s'écria : « Plût aux dieux qu'elle n'eût jamais existé, ou qu'elle fût abîmée dans la mer? » Il prévoyait qu'un jour cette île deviendrait fatale à ses compatriotes, et il redoutait une expédition entreprise sur ce point par les ennemis de Lacédémone. La prédiction fut justifiée par l'événement : car lorsque Démarate, fugitif de Sparte, eut trouvé un asile auprès de Xerxès, qui venait d'envahir la Grèce, il conseilla au roi de Perse d'envoyer trois cents vaisseaux s'emparer de l'île de Cythère ; et si Xerxès eût suivi ce conseil, la Grèce était perdue. Plus tard, Nicias en fit la conquête sur les Lacédémoniens, y mit une garnison athénienne, et fit de là beaucoup de mal à Sparte. — On peut voir dans le VII[e] livre d'Hérodote le discours où Démarate, ouvrant cet avis, fait l'éloge de Chilon. Celui-ci fut nommé éphore vers la LV[e] olympiade. On prétend qu'il fut le premier à qui cette dignité fut conférée : on ajoute même que ce fut lui qui donna les éphores pour adjoints aux rois de Lacédémone, quoique Satyrus fasse remonter cette institution à Lycurgue. On lui attribue la fameuse sentence : « Connais-toi toi-même, » qui est devenue la devise de la philosophie d'observation. Parmi celles qui nous restent sous son nom citons-en quelques-unes : « Êtes-vous puissant? soyez bienveillant, afin d'inspirer plus de respect que de crainte. — Plutôt une perte qu'un gain honteux : l'un n'afflige qu'une fois, l'autre est une source éternelle de regrets. — Que le malheur d'un ami vous trouve plus empressé que sa bonne fortune. — Que ta langue ne devance pas ta pensée. »

On a conservé l'inscription qui fut gravée sous sa statue : « Sparte, terrible par sa lance, a donné le jour à Chilon, le plus grand des sept sages. »

Cléobule, le dernier dont il nous reste à parler, était de Linde, ville de l'île de Rhodes, nommée dans l'*Iliade*, liv. II, v. 656. Il avait cherché l'instruction en voyageant loin de sa patrie, et s'était fait initier aux doctrines des prêtres. Sa maxime favorite, μέτρον ἄριστον, la mesure (ou le juste milieu) est ce qu'il y a de meilleur, devint la base de la morale d'Aristote. Presque toutes celles qu'on cite de lui sont de sages principes de conduite, et annoncent l'expérience de la vie : « Ne sois ni fier dans la prospérité, ni humble dans l'adversité. — Marie-toi parmi tes égaux, car si tu prends femme dans un rang plus élevé, tu auras des maîtres et non des parents. » Il pensait qu'on devait donner un soin particulier à l'éducation des filles. Il avait composé un assez grand nombre de chants lyriques et d'énigmes en vers.

Bien que les traditions aient varié sur le nombre et même sur les noms des sages de la Grèce, sans admettre qu'ils aient jamais formé une institution spéciale, une espèce d'académie qui s'occupât à rédiger des maximes, le genre sentencieux qui distingue leurs pensées caractérise une époque de réveil pour l'esprit humain ; ces hommes nés dans les diverses parties de la Grèce, durent aux situations à peu près semblables des petites cités où ils vivaient, une certaine communauté d'idées, et rendirent également des services à leur patrie, quelques-uns comme chefs de l'État, et d'autres comme législateurs.

Consultez, outre les auteurs cités dans le cours de cet article et les articles spéciaux consacrés aux hommes comptés au nombre des sept sages, *la Morale dans l'antiquité*, par Ad. Garnier, Paris, 1865, in-12 ; — *la Morale avant la philosophie*, par L. Ménard, Paris, 1860, in-8 ; — Cerquand, *Quaestiones de sapientibus VII*, 1853, in-8. A....D.

SAINT-LAMBERT (Jean-François de), né à Affracourt, près Nancy, en 1716, mort en 1803, auteur du poëme des *Saisons* et de petits vers qui ne brillent pas par la gravité, faisait pourtant profession de philosophie. Il croyait sincèrement en avoir mis beaucoup dans ses poésies, et ses amis, les encyclopédistes, le confirmèrent par leurs éloges dans cette illusion. Condorcet lui-même voyait en lui « le seul poëte français qui ait réuni l'âme et l'esprit d'un philosophe ». Pour soutenir cette réputation, il s'avisa de satisfaire le vœu de d'Alembert qui, à la fin de ses *Éléments de philosophie*, souhaite qu'on rédige un catéchisme de morale à l'usage des enfants. Il avait été militaire, bel esprit, homme du monde, un peu libertin dans tous les sens du mot; il voulut se faire l'instituteur des faibles et se signaler dans cet art que saint Augustin a mis à si haut prix dans son traité de *Catechisandis rudibus*. Son livre, terminé en 1786, parut en 1796, en pleine révolution. On peut deviner quelle sorte de philosophie y est enseignée, mais on ne croirait jamais qu'il ait pu être destiné aux enfants. C'est une composition volumineuse, semée d'épisodes, de dissertations ambitieuses, mortellement ennuyeuse en définitive, quoique parfois peu édifiante. Les lecteurs que Saint-Lambert veut catéchiser ne comprendraient pas ses leçons, et on doit s'en féliciter; elles leur apprendraient des choses qu'il vaut mieux ignorer, et il n'y aurait pas grand profit pour eux à entendre l'épicurien Bernier et la courtisane Ninon s'entretenir, à leur intention, de la nature et de la destinée de la femme. Quant aux juges plus éclairés, ils regretteront le temps perdu à feuilleter ces pages, où se retrouvent les lieux communs de la doctrine sensualiste, les principes d'Helvétius et de

d'Holbach, dépouillés de l'apparente logique qu'ils ont su leur donner dans leurs écrits, compromis par la faiblesse intellectuelle de l'auteur, et noyés dans un style diffus. En voici pourtant un résumé. Le *Catéchisme* est divisé en trois parties : la première traite des natures ou idées générales relatives à la nature, à la destinée et aux mobiles d'action de l'homme ; la seconde contient les préceptes qui dérivent de ces principes, et la troisième indique le moyen de pratiquer ces préceptes. Les notions sont celles de la philosophie qui domine alors, appliquées à la science des mœurs, à laquelle elles doivent donner une évidence égale à celle de la géométrie, et une indépendance complète à l'égard de la religion. La confusion entre les questions morales et les questions religieuses est une erreur qui nous a été léguée par les anciens philosophes, Pythagore, Socrate, Platon et les stoïciens ; Aristote s'en est préservé; elle est devenue inexcusable depuis les travaux de Hobbes et de Locke. Pour fonder une doctrine des mœurs il suffit d'observer la nature humaine. Qu'est-ce que l'homme? « Une masse organisée et sensible qui reçoit de tout ce qui l'environne et de ses besoins cet esprit dont il est si fier. » Les impressions extérieures déterminent en lui les deux sentiments primitifs du plaisir et de la douleur ; ceux-ci à leur tour font naître l'amour de l'être et du bien-être, et l'activité qui recherche les moyens de se satisfaire. Cette activité, issue de la sensation, prend les deux formes de l'idée et de la passion : elle a un but unique, le bonheur, « état dans lequel nos réflexions sur notre sort et sur nous-mêmes sont accompagnées d'une douce joie et du sentiment agréable de la vie qui tient surtout à la satisfaction des trois sens, le goût, le toucher et le *sixième sens.* »

Pour ne pas être injuste, il faut dire que Saint-Lambert y ajoute la satisfaction des penchants, et des affections bienveillantes, et que souvent il prêche la modération dans les plaisirs, et semble même entrevoir un état idéal qui ressemble à la continence : mais cette vertu n'est recommandable que parce qu'elle est une forme plus raffinée et plus sûre du bonheur. Les préceptes qui résultent de ce principe comprennent nos devoirs envers nous-mêmes, qu'on peut résumer en un mot : se conserver; nos devoirs envers nos semblables fondés sur ce fait que sans eux nous ne pouvons être heureux, qu'ils sont des moyens pour notre félicité ; quant à nos obligations envers Dieu, elles ne sont ni niées, ni décrites : Saint-Lambert les oublie. Toutefois, pour mettre encore ici le bien à côté du mal, ce moraliste qui donne pour fondement à la société la réciprocité du plaisir, prescrit par inconséquence la justice, la bienfaisance, la discrétion, la bonté qui ne va pas pourtant jusqu'à l'oubli des offenses nuisibles au bonheur de la vie ; il parle avec sensibilité des affections de famille, et expose une morale conjugale sans reproches. Enfin, le moyen qu'il indique pour transformer la pratique du devoir en habitude, est celui-là même que les stoïciens avaient déjà recommandé, que le christianisme a consacré, l'examen de conscience, la confession à soi-même. Voilà la vraie prière, celle qui nous assure d'un ferme propos, et nous rend sévères à nous-mêmes. Chacun peut ainsi se suffire à soi-même. Cependant il pourrait être nécessaire de créer dans la société des « officiers de morale » chargés d'expliquer le devoir, et d'éveiller la conscience. Quant à la récompense promise à la vertu, il est inutile de la chercher dans un avenir impénétrable. Les hommes méconnus, les pauvres et les malheureux ont ici-bas pour se consoler d'autres moyens que les rêveries d'une autre vie ; qu'ils contemplent le monde avec sa grandeur et sa beauté. Si le mal devient insupportable, n'ont-ils pas en main le remède souverain? La morale du plaisir a ici sa conclusion forcée, elle excuse le suicide, on pourrait démontrer qu'elle le consacre, et se confond en ce point avec les formes les plus désolantes du pessimisme.

Les *Œuvres philosophiques* de Saint-Lambert ont été publiées à Paris en 1801, 5 volumes. On consultera sur sa doctrine : Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, Paris, 1858 ; — Bersot, *Études sur le dix-huitième siècle*, Paris, 1865 ; — Barni, *la Morale au dix-huitième siècle*, Paris, 1872. E. C.

SAINT-SIMON, voy. SOCIALISME.

SAISSET (Émile-Edmond), philosophe français, né en 1814 à Montpellier, mort en 1863, entra en 1833 à l'École normale, où il eut pour maîtres Cousin et Jouffroy, et en sortit avec le titre d'agrégé de philosophie. Il professa cette science à Cahors, à Caen et bientôt à Paris, aux colléges Stanislas, Charlemagne et Henri IV. Il était en même temps chargé d'une conférence à l'École normale. En 1840, il présentait à la Faculté des thèses pour le doctorat, une étude sur *Œnésidème*, où il commençait cette critique persévérante du scepticisme qui est l'un de ses titres les plus sérieux, et une histoire de l'*Argument de saint Anselme*, qui ouvrait la voie à ses travaux de philosophie religieuse. En 1843, il obtenait, après un concours resté mémorable dans l'Université, le titre d'agrégé de la Faculté des lettres de Paris, et après un enseignement provisoire au Collége de France et à la Faculté, il remplaçait, en 1856, M. Damiron dans la chaire de philosophie de la Sorbonne, qu'il devait occuper pendant le reste de sa vie. Ses qualités d'écrivain et de professeur, son ardeur à soutenir le spiritualisme contre les attaques de l'école théologique, et contre l'invasion menaçante des doctrines du panthéisme, lui avaient valu une renommée qui chaque jour s'appuyait sur des œuvres plus considérables. Il aurait pu, en suivant d'illustres exemples, en profiter pour entrer dans la vie politique où son éloquence lui assurait le succès. Mais, comme l'a dit M. Naudet, « il n'eut, tant qu'il vécut, qu'un seul état, le professorat; une seule vocation, la philosophie; un seul dogme, le spiritualisme; une seule passion, la vérité. » Pourtant son caractère n'était pas fait pour la seule contemplation; il n'avait pour les événements au milieu desquels il vivait ni dédain ni indifférence; il souffrait vivement chaque fois qu'il voyait la raison méconnue ou le droit violé ; il ne reculait pas devant la lutte, mais il l'entreprenait plus volontiers sur les principes que sur les faits. Les débats philosophiques ont aussi leur passion; il s'y portait avec une ardeur qui souvent excita la colère de ses adversaires. Une première fois il ne craignit pas de contredire un de ses maîtres de l'École normale, M. Michelet, et d'encourir le reproche de trahir la philosophie ; plus tard, il ne cessa de prouver à ceux qui auraient pu s'y méprendre et l'associer à leur haine pour la liberté de penser, qu'il n'entendait ni la sacrifier ni la défendre par des représailles propres à la discréditer. Peut-être risquait-il ainsi de déplaire aux deux partis; mais il s'y résignait, content de se satisfaire lui-même. Du reste la dignité de son caractère, la loyauté et la bonté de son cœur avaient fini par lui concilier l'estime même de ses adversaires : en même temps son talent, soutenu par un travail acharné, entrait dans sa pleine maturité et promettait les œuvres les plus durables. Une mort précoce le saisit au

milieu du progrès de son esprit et de sa réputation : il supporta cette dernière épreuve avec sérénité, sans surprise, comme un homme que la méditation y a préparé, et qui puise la force de bien mourir dans les mêmes pensées qui lui ont appris à bien vivre.

Parmi les ouvrages assez nombreux que Saisset nous a laissés, la plupart ont pour principal, sinon pour unique objet, l'histoire de la philosophie. Dans une école qui s'est honorée par tant de travaux historiques, il est au premier rang. Il avait au plus haut degré cette sorte de flair philosophique qui sait reconnaître une doctrine sous les développements parasites qui la dissimulent, un besoin de clarté qui souvent profite aux auteurs qu'il expose, et une impartialité qui n'exclut pas de grandes vivacités de critique. Son chef-d'œuvre en ce genre, c'est l'*Introduction* qu'il a mise en tête de sa traduction de Spinoza, telle qu'elle parut en 1842. Cette philosophie si complexe, malgré l'apparente simplicité de sa construction, pleine de recoins et d'enfoncements, où il faut pénétrer, si on ne veut en négliger les aspects les plus saisissants, était pour la première fois dégagée de son appareil géométrique, exposée en une langue précise et nerveuse, malgré quelque prétention à l'éloquence, sondée dans toutes ses profondeurs et interprétée sans fausse indignation. Quelques admirateurs de Spinoza se méprirent même sur les intentions de Saisset, et il racontait que l'un d'eux vint un jour lui proposer de répandre à profusion, dans toutes les langues, et par tous les moyens de publicité, une doctrine si salutaire pour le genre humain. Rien de plus rare et de plus précieux pour un historien que cette faculté de se mettre à la place d'un grand homme, d'entrer en commerce intime avec lui, de repenser ses idées, et de les exprimer sans en altérer le fond, en leur rendant le prestige de la nouveauté. Mais ce talent que Saisset a déployé dans tant d'études consacrées à Leibniz, à Maimonide, à Roger Bacon, à Pascal, etc., etc., on ne peut que le signaler sans en donner les preuves : il n'y a pas d'analyse possible de ces œuvres, qui sont elles-mêmes des analyses. On pourrait pourtant extraire de ses écrits un certain nombre d'idées originales qu'il a introduites dans une doctrine qui est commune avec toute l'école spiritualiste de son temps. On pourrait rappeler ses vues sur la certitude, sa description de la perception extérieure ; mais on peut les lire tout au long dans ce dictionnaire, avec tant d'autres articles dont il l'a enrichi (voy. Sens, Scepticisme, etc.). Il ne serait pas non plus sans intérêt de résumer sa philosophie religieuse, l'œuvre de prédilection d'un esprit qui était, comme on l'a dit, « profondément pénétré par la pensée du devoir. » Mais cette doctrine est avant tout une critique du panthéisme, qu'il condamne à nier la personnalité de l'homme ou celle de Dieu, sinon toutes les deux à la fois; on en trouve la substance ici-même (Panthéisme, Spinoza), et malgré quelques vues qui sont particulières à M. Saisset, comme l'infinité du monde, elle ne diffère pas sensiblement des idées dont on trouve l'expression à chaque page de ce recueil. Voilà pour quelles raisons on abrége cette notice, dont l'étendue n'est pas proportionnée au rang qui appartient à Saisset parmi les philosophes de ce siècle.

Voici la liste de ses ouvrages : *Œnésidème*, Paris, 1840; — *de Varia S. Anselmi in proslogio argumenti fortuna*, Paris, 1840. — *Manuel de philosophie*, en collaboration avec MM. Jacques et J. Simon. Saisset y a traité de la morale et de la théodicée ; — *Essai sur la philosophie et la religion au dix-neuvième siècle*, Paris, 1843 ; — *Mélanges d'histoire de morale et de critique*, Paris, 1859 : — *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862 ;— *l'Ame et la vie*, Paris, 1863 ; — *Critique et histoire de la philosophie*, Paris, 1863. Outre ces travaux, il faut citer la *Traduction de Spinoza* publiée d'abord en 1843 en deux volumes, avec une introduction, qui est un morceau achevé ; rééditée avec beaucoup d'additions et une critique du spinozisme en 1860 ; — la traduction de *la Cité de Dieu* de saint Augustin ; et des éditions d'Euler et de Clarke, avec des notes et des préfaces. M. Saisset a aussi été pendant longtemps l'un des écrivains les plus goûtés de la *Revue des Deux-Mondes*. Les articles qu'il y a donnés ont été recueillis dans les publications qu'on vient de citer. E. C.

SALABERT (Jean) n'est connu que par un opuscule qui a pour titre : *Philosophia nominalium vindicata*, in-8, Paris, Cramoisy, 1651. Cette apologie ne se distingue par aucune qualité littéraire ; elle ne satisfait pas, d'ailleurs, les esprits curieux, qui veulent aller au fond des choses. Ceux-ci trouvent, en effet, que les graves débats du moyen âge réclamaient un examen plus impartial et plus scrupuleux. On ne saurait cependant contester au petit livre de Salabert le mérite de l'originalité. Il était universellement admis, au XVIIe siècle, que les docteurs scolastiques avaient ignoré les principes de la philosophie, et qu'il n'y avait aucun profit à faire dans l'immense collection de leurs œuvres. Salabert vint protester contre cet injuste dédain, et démontrer, avec des preuves authentiques, que les nominalistes du XIIIe et du XIVe siècle n'avaient ignoré ni tous les principes ni toutes les conclusions de la nouvelle philosophie. C'est une protestation qui resta sans échos. On s'occupait beaucoup moins, au XVIIe siècle, d'apprendre l'histoire des doctrines philosophiques, que d'assurer le triomphe de la vérité sur l'erreur. Nous croyons, toutefois, qu'Antoine Arnauld connut l'opuscule de Salabert, et s'en servit dans sa polémique avec Malebranche au sujet des vraies et des fausses idées. B. H.

SALAT (Jacques), né en 1766, à Abtsgmünd, en Bavière, d'abord professeur de morale au lycée de Munich, puis professeur de philosophie à l'université de Landshut, après avoir occupé diverses fonctions ecclésiastiques, appartient à la fois à l'école de Jacobi et à celle de Kant qu'il a essayé de concilier ensemble, en faisant la part du sentiment et de la raison. En même temps qu'il cherchait à fonder sur cette double base son propre système, il dirigeait une polémique très-ardente et contre ceux qui voulaient étouffer toute philosophie, contre les écrivains néo-catholiques de la Bavière, et contre la philosophie naissante de Schelling et de Hegel. Mais ni ses idées ne furent assez arrêtées ni son langage assez clair et assez ferme pour lutter contre le double torrent du mysticisme et du panthéisme. Voici les titres de ses nombreux écrits tous rédigés en allemand : *la Morale dérive-t-elle de la religion, ou la religion de la morale?* dans le *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, 3e cahier, année 1797 ; — *Nouveau Mémoire sur le fondement moral de la religion*, même recueil, 3e cahier, année 1798 ; — *Quelques mots sur cette question : « En éclairant les esprits arrive-t-on à la révolution? »* in-8, Munich, 1802 ; — *Indication sur les rapports de la culture intellectuelle et le raffinement des idées avec la culture morale*, in-8, ib., 1803 ; — *de l'Esprit de la philosophie, avec des aperçus critiques sur quelques faits nouveaux dans le domaine de la littérature philosophique*, in-8, ib., 1803 ; — *la Philosophie aux prises avec les obscurantistes et les sophistes*, in-8,

Ulm, 1803; — *de l'Esprit d'amélioration, en opposition avec l'esprit de destruction*, en deux parties, in-8, Munich, 1805; — *le Mariage envisagé d'un point de vue purement humain*, in-8, ib., 1807; — *Raison et Entendement*, in-8, Tubingue; 1808; — *la Philosophie morale*, in-8, Landshut, 1809, 1814 et 1821; un abrégé de cet ouvrage a été publié sous ce titre : *Esquisse de la philosophie morale*, in-8, Munich, 1827; — *Des causes d'un refroidissement récent des esprits en Allemagne pour la philosophie*, in-8, Landshut, 1810; — *D'une belle espérance qui s'annonce en faveur de la philosophie*, in-8, ib., 1810; — *la Philosophie de la religion*, in-8, ib., 1811, et Munich, 1821; — *Esquisse de la philosophie de la religion*, in-8, Sulzbach, 1819; — *Eclaircissement de quelques points importants de philosophie, avec des observations sur le nouveau débat entre Jacobi, Schelling et Fréd. Schlegel*, in-8, Landshut, 1812; — *Pour le bien de la critique et de la philosophie allemande*, in-8, ib., 1815; — *Des rapports de l'histoire avec la philosophie dans la science du droit, ou le Principe protestant en jurisprudence*, in-8, Sulzbach, 1817; — *Esquisse de la philosophie générale*, publié aussi sous le titre d'*Exposé de la philosophie générale*, in-8, Munich, 1820, 1826 et 1827; — *Socrate, ou de la nouvelle opposition entre le christianisme et la philosophie*, in-8, Sulzbach, 1829; — *Manuel de psychologie transcendante, ou l'Anthropologie psychique*, in-8, Munich, 1820; — *Esquisse de l'anthropologie psychique*, in-8, ib., 1827; — *Observations importantes sur la marche des sciences et des lumières dans le sud de l'Allemagne*, in-8, Landshut, 1823; — *Essai sur le supernaturalisme et le mysticisme*, in-8, Sulzbach, 1823; — *Manuel de la science morale considérée au point de vue particulier de l'esprit et des besoins de notre temps*, in-8, Munich, 1824; — *Trois écrits sur le rationalisme considéré au point de vue des intérêts les plus élevés de l'humanité, dans l'Église et dans l'État*, in-8, Landshut, 1828; — *Affinité élective entre les soi-disant supernaturalistes et les philosophes de la nature*, in-8, ib., 1829; — *la Position littéraire du protestant par rapport au catholique*, in-8, ib., 1831; — *Eclaircissement sur l'ultra-catholicisme, même parmi les protestants*, in-8, Munich, 1833; — *Des vices capitaux de la philosophie allemande considérée comme science*, in-8, Stuttgart, 1834; — *Mémoire pour l'émancipation de la philosophie*, in-8, ib., 1835; — *Schelling à Munich*, in-8, Fribourg, 1837. — Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Salat a fourni plusieurs articles à différents journaux philosophiques. En opposition à quelques-unes de ses doctrines, on a publié l'ouvrage suivant : *Sur l'art de payer de mots et de faire illusion; supplément aux écrits philosophiques de Salat, et particulièrement à son Socrate*, in-8, Sulzbach, 1821. X.

SALES (Jean Baptiste Isoard DELISLE DE) naquit à Lyon en 1743. Entré fort jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il en sortit bientôt, dévoré par l'amour de la célébrité, et vint s'établir à Paris, dans l'espérance de s'y faire un nom par ses ouvrages. Il débuta par le plus important de ses écrits, *la Philosophie de la nature*, qui, publié depuis sept ans, était demeuré inaperçu, quand la persécution attira sur lui l'attention et l'intérêt du public. Décrété d'accusation, comme auteur d'un livre contraire à la religion et aux mœurs, il fut condamné, en 1777, par arrêt du Châtelet, au bannissement perpétuel. De Sales appela de ce jugement à la cour du Parlement, et le temps qu'il passa en prison en attendant la décision des seconds juges fut pour lui un perpétuel triomphe. Les personnes les plus distinguées par le talent et par la naissance se succédaient dans sa cellule. On ouvrit en sa faveur une souscription à laquelle Voltaire concourut pour une somme de 500 livres; mais l'austère écrivain, quoique dépourvu de fortune, ne voulut rien recevoir, et distribua tout cet argent aux prisonniers. L'arrêt du Châtelet ayant été cassé, de Sales, sur les conseils de Voltaire, se rendit à Berlin, espérant y trouver plus de succès et plus de liberté que dans son pays. Son attente fut trompée, à ce qu'il paraît : car, après une courte absence, il revint à Paris, où, malgré des publications multipliées, il passa quinze ans dans une tranquillité profonde. Arrêté, au commencement de 1794, pour quelques allusions peu bienveillantes au gouvernement de la Convention, il fut enfermé à Sainte-Pélagie, d'où il ne sortit que le 9 thermidor. En 1795, lors de la création de l'Institut, il fut nommé membre de la classe des sciences morales et politiques, et, s'il n'y brilla point par ses mémoires, il y donna l'exemple de l'indépendance et du courage. Seul, après le coup d'État du 18 fructidor, il osa défendre quatre de ses confrères, de Fontanes, Pastoret, Carnot et Sicard, exclus de l'Institut par une décision du Directoire. Quoique arrivé à un âge déjà très-avancé, il continua d'écrire, et sa principale passion, après celle de faire des livres, c'était d'en avoir. Il se forma une bibliothèque de trente-six mille volumes, au centre de laquelle on voyait son buste en marbre blanc, avec cette inscription :

Dieu, l'homme, la nature, il a tout expliqué.

Une main anonyme, celle de M. Andrieux, dit-on, y ajouta ce vers :

Mais personne avant lui ne l'avait remarqué.

Delisle de Sales mourut à Paris, le 22 septembre 1816.

De ses nombreux et volumineux ouvrages, le plus important, comme nous l'avons dit, est *la Philosophie de la nature*, qui n'a pas eu moins de sept éditions (la première publiée en 1770, la dernière en 1804), et qui, de six volumes in-12, dont elle se composait d'abord, s'est augmentée successivement jusqu'à dix volumes in-8. Rien n'empêchait d'en augmenter le nombre indéfiniment, car il n'y a aucun ordre, aucune méthode, aucune suite, aucune unité de composition dans ce livre. Toutes les questions y sont, non pas traitées, mais remuées pêle-mêle, dans un style boursouflé, ridiculement emphatique, qui semble être la charge de celui de Rousseau; et l'on passe alternativement d'un sujet et d'un genre à un autre, du roman à la dissertation, de la philosophie à l'histoire ou à la politique, des réflexions générales aux confidences personnelles, sans que l'auteur essaye même de justifier ces changements. Cependant, au milieu de ce chaos, on démêle une sorte de doctrine qui donne à Delisle de Sales une physionomie distincte parmi les philosophes secondaires du XVIIIe siècle.

Il admet, « comme une des premières vérités de la nature, dont il n'est plus permis de douter depuis Locke, » que toutes nos idées prennent leur origine dans les sens; mais, en même temps, il élève à côté de ce principe une théodicée et une psychologie qui le renversent complétement. Sans chercher à démontrer l'existence de Dieu, il l'admet comme une vérité évidente par elle-même. Dieu, pour lui, ce n'est pas le Créateur, c'est l'architecte du monde, et la nature en est le machiniste. La nature, par conséquent, est éternelle. Elle n'est pas un principe distinct

de la matière, elle est la matière même en mouvement, et ce qui produit le mouvement c'est le feu élémentaire, le feu dans toute sa pureté, sans aucun mélange d'autres substances. Ce feu primitif communique à l'univers le mouvement et la vie. Il remplit le même rôle que l'âme du monde chez quelques anciens. Il est l'instrument de Dieu, l'agent universel de la nature.

En psychologie, Delisle de Sales s'est plus inspiré de Descartes que de Locke. Il veut que cette science, fondement de la morale et du droit naturel, au lieu de procéder par hypothèses, comme dans les systèmes de Condillac et de Bonnet; au lieu de créer l'homme, en quelque sorte, dans une statue, l'observe tel qu'il est, à la lumière de la conscience. Mais il ne lui permet pas de dépasser les bornes de l'expérience, de joindre à l'observation le raisonnement, et de s'élever des faits au principe d'où ils découlent; en un mot, la psychologie doit être une science expérimentale et non rationnelle. L'intelligence, la volonté, la sensibilité, l'unité, la simplicité, l'activité, sont des attributs incontestables de la nature humaine, parce que la conscience les atteste. Si nous voulons aller au delà de ces qualités et affirmer quelque chose de la substance même de notre être, nous sortons aussitôt des limites naturelles de nos facultés, nous nous trouvons sur le domaine de l'hypothèse. Cette circonspection s'accorde assez peu avec les aventureuses hypothèses que nous avons exposées tout à l'heure. Au reste, de Sales cherche à suppléer par le sentiment à l'insuffisance de l'observation. C'est au nom du sentiment, non de la science, qu'il croit à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme.

Nouveau changement de doctrine dans la morale. La morale de Delisle de Sales, comme celle d'Helvétius, a pour unique fondement l'amour de soi : car toutes les vertus, ou du moins les qualités que nous appelons ainsi, les affections de la famille, le patriotisme, l'amour de l'humanité, ne nous représentent que les différents degrés d'extension dont ce sentiment est susceptible. C'est nous-mêmes que nous aimons dans les autres, dans notre femme et dans nos enfants, dans nos concitoyens, dans nos semblables. D'ailleurs, comment l'homme n'aurait-il point pour ses semblables le même amour qu'il a pour lui-même, puisqu'il ne peut pas vivre sans eux? L'état de nature, tel que l'ont rêvé certains philosophes, n'a jamais existé, selon Delisle de Sales; l'homme est né pour la société, et toutes les lois sur lesquelles repose l'ordre social se confondent avec celles dont dépend notre propre bonheur. Quant à la manière dont ces lois doivent être rendues et exécutées; quant à la forme du gouvernement, dont Delisle de Sales a longuement traité dans son *Éponine*, elle doit être également éloignée du despotisme et de l'anarchie; elle doit être une monarchie tempérée par les lois et garantie par la distinction des rangs. Le gouvernement chinois paraît être son idéal. Il se déclare fortement contre la peine de mort, qu'il accuse non-seulement de cruauté, mais d'impuissance. Il l'assimile à la loi du talion; il la regarde comme un attentat à l'inviolabilité de la vie humaine, et ne lui reconnaît pas d'autre résultat que l'endurcissement des âmes et la férocité des mœurs.

Delisle de Sales a été d'une fécondité inépuisable. Ceux de ses écrits qui, après *la Philosophie de la nature*, ont le plus d'intérêt pour ce recueil, sont les suivants : *Essai sur la tragédie, par un philosophe*, in-8, Paris, 1774; — *Examen pacifique et paradoxes d'un célèbre astronome, en faveur des athées*, in-8, 1804; — *Philosophie du bonheur*, 2 vol. in-8, 1796 : une analyse de cet ouvrage, par l'auteur lui-même, a été insérée dans le tome II des *Mémoires de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut*; — *Mémoire en faveur de Dieu*, in-8, 1802; — *Histoire philosophique du monde primitif*, 7 vol. in-8, 1793 : c'est un système sur la formation du globe, qui devait servir d'introduction à l'*Histoire des hommes*, c'est-à-dire une histoire universelle en 52 volumes, dont de Sales a écrit les 40 premiers; — *Ma République, auteur Platon, éditeur J. de Sales*, 12 vol. in-12, 1791 : réimprimé sous le titre d'*Éponine*, 6 vol. in-8, 1793.

SALISBURY ou **SARISBÉRY** (Jean Petit, *Johannes Parvus*, plus connu sous le nom de) était ainsi appelé de sa ville natale, la capitale du Wiltshire. Comme cette province s'appelait autrefois *Severia*, en souvenir de l'empereur Sévère, conquérant de la Grande-Bretagne, il n'est pas rare que l'écrivain dont nous nous occupons soit aussi désigné sous le nom de *Severianus*. Il nous apprend lui-même qu'il était très-jeune encore, *adolescens admodum*, quand il vint étudier en France, un an après la mort de Henri Ier, roi d'Angleterre, c'est-à-dire en 1136. Il suivit d'abord les leçons d'Abailard, pour qui il conserva toute sa vie la plus vive admiration, et dont la doctrine semble avoir laissé le plus de traces dans son esprit. Lorsque Abailard eut cessé d'enseigner, il eut successivement pour maîtres de dialectique Albéric de Reims, Robert de Melun, Guillaume de Conches, Adam du Petit-Pont, qui fut aussi son protecteur, Guillaume de Soissons, Gilbert de la Porrée, Robert Pullus et Simon de Poissy. L'évêque Richard le fit surtout avancer dans le *quadrivium*, c'est-à-dire l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique, et il étudia la rhétorique sous Théodoric et Pierre Hélie. Son extrême pauvreté l'ayant chassé de Paris, il alla chercher un asile à l'abbaye de Moûtier-la-Celle, dans le diocèse de Troyes. Il y fut reçu en qualité de chapelain de l'abbé Pierre de Celle, avec qui il se lia d'une étroite amitié, et qui devint son successeur comme évêque de Chartres. Au bout de trois ans, il retourna en Angleterre, où il arriva rapidement à une position très-élevée. Recommandé à Thibaut, archevêque de Cantorbéry, et introduit par ce prélat près de Thomas Becket, alors chancelier d'Angleterre, il fut chargé de plusieurs missions importantes près des papes Eugène III, Anastase IV, Adrien IV, et se concilia la faveur de ces trois pontifes, particulièrement d'Adrien, qui était Anglais d'origine. Plus tard, dans la lutte qui éclata entre Henri II et Thomas Becket, récemment élevé au siége de Cantorbéry, Jean prit parti pour son protecteur, fut enveloppé dans sa disgrâce et obligé de se réfugier à Paris, où il arriva aussi pauvre que dans sa jeunesse. En 1170, le fougueux archevêque ayant paru se réconcilier avec son souverain, Salisbury l'accompagna en Angleterre et faillit tomber comme lui sous le poignard d'un assassin. Enfin, en 1176, après avoir été attaché au successeur de Thomas Becket, il dut à la protection de Guillaume, fils de Thibaut, comte de Champagne, d'être appelé à l'évêché de Chartres, où il mourut en 1180.

Jean Salisbury, esprit critique et sensé, d'une érudition choisie et rare pour son époque, qui a entendu par lui-même les chefs de toutes les écoles, les maîtres les plus célèbres, est une autorité très-précieuse à consulter, non-seulement sur l'histoire de la philosophie, mais sur l'histoire des lettres et des sciences, sur l'état des idées au XIIe siècle. Ses deux principaux ouvrages sont le *Polycraticus* et le *Metalogicus*, deux

titres qu'il serait bien difficile de traduire exactement.

Le *Policraticus*, également intitulé *de Nugis curialium et vestigiis philosophorum* (*des Amusements des courtisans et des vestiges des philosophes*), est le plus important des deux pour l'étendue. Il est précédé d'une épître en vers, consacrée à l'éloge de Thomas Becket, et se divise en huit livres où sont agitées les plus importantes questions de la morale, de la politique et de la philosophie, mais sans ordre et sans aucun plan. C'est un recueil d'observations et de réflexions diverses, où l'on remarque principalement cette doctrine, attribuée à des auteurs plus modernes : « Il est non-seulement permis, mais méritoire de tuer un tyran. Sont réputés tyrans tous les rois que le peuple a déposés, tous ceux qui ne reconnaissent pas la suprématie temporelle du peuple, et refusent de se laisser conduire par ses conseils. Le roi n'est que le ministre des prêtres et leur subalterne. » Il y a tout un chapitre qui a pour titre : *Quod princeps minister est sacerdotum et minor eis.*

Le *Metalogicus* a un objet plus précis et plus intéressant pour l'histoire de la scolastique : il est destiné à défendre les belles connaissances contre une secte barbare de charlatans et de sophistes, que l'auteur appelle les cornificiens, du nom de Cornificius, leur chef réel ou supposé. C'est dans ce livre qu'on rencontre les renseignements les plus précis sur l'état des études, et particulièrement sur la philosophie et les philosophes de son siècle. Salisbury ne les flatte pas, tout en exprimant de l'admiration pour quelques-uns d'entre eux. Il leur reproche de ne pas puiser leur science à sa véritable source, de ne pas connaître Aristote par ses œuvres mêmes, au lieu de l'étudier dans des traductions informes et infidèles. Il se plaint aussi de l'obscurité qu'ils affectent dans leurs leçons et des discussions frivoles, des subtilités puériles dont ils ont embarrassé la dialectique. Partout il se raille des nominalistes ; ce qui ne veut pas dire, comme on l'a prétendu, qu'il ait épousé la cause du réalisme. Il est plus probable qu'il est resté attaché au conceptualisme d'Abailard. Du reste, il n'exprime pas la même opinion dans ses deux ouvrages. Le *Policraticus* nous le montre attaché aux doctrines de Platon, sans qu'il admette la supposition, très-accréditée alors, que Platon a puisé toutes ses idées dans les livres saints. Dans le *Metalogicus*, au contraire, il se donne expressément pour un disciple d'Aristote.

Les deux ouvrages de Salisbury ont été imprimés plusieurs fois, tantôt séparés et tantôt réunis. Les éditions où ils se trouvent réunis sont celles de Lyon, in-8, 1513 ; de Leyde, in-8, 1639, et d'Amsterdam, in-8, 1664. Le *Policratique* a été traduit en français par Mézerai, sous ce titre : *Variétés de la Cour, par Jean de Sarisbéry*, in-4, Paris, 1640.

On a aussi de Salisbury un petit poëme, *de Membris conspirantibus* ; — une *Vie de saint Anselme de Cantorbéry*, dans l'*Anglia sacra* de Warthon, t. II, p. 14 ; — une Vie de Thomas Becket, *Vita atque passio sancti Thomæ*, dans le *Quadrilogus*, publié par ordre de Grégoire XI, in-4, Paris, 1495 ; — un Commentaire sur les Épîtres de saint Paul, in-4, Amst., 1646 ; — et 339 lettres. Tous ces écrits sont analysés avec le plus grand soin dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIV, par le marquis de Pastoret.

SALLUSTE. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un néo-platonicien, qui florissait au IVe siècle de notre ère, et auteur du petit traité *des Dieux et du monde* (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου), l'autre cynique, qui appartient au VIe siècle. Nous nous occuperons d'abord du premier.

Secundus Sallustius Promotius, ordinairement appelé Salluste le Philosophe, naquit dans les Gaules, d'une famille patricienne, au commencement du IVe siècle après Jésus-Christ. Nommé préfet des Gaules par l'empereur Constance, et chargé de surveiller la conduite de Julien, il ne tarda pas, grâce à son amour pour la philosophie, à se lier d'amitié avec ce prince. Devenu pour cela même suspect à Constance, il fut appelé en Illyrie, au grand chagrin du jeune César, qui nous a laissé dans un discours l'expression de ses regrets. Après la mort de Constance, Julien, devenu empereur, l'emmena en Orient où nous le voyons, en 563, élevé à la dignité de consul. Il suivit l'empereur dans son expédition contre les Perses, dont il avait vainement essayé de le détourner ; et lorsque, après la mort de Julien, les soldats lui offrirent la couronne impériale, il la refusa en s'excusant sur ses infirmités et son âge, et contribua de tout son pouvoir à faire nommer Valentinien. Salluste, pendant la durée de sa puissance, rendit de grands services aux chrétiens, en opposant à la rigueur dont ils étaient l'objet et qu'ils devaient bientôt dépasser contre leurs adversaires, le principe philosophique de la tolérance. Ainsi il défendit Marc, évêque d'Aréthuse, contre les habitants de cette ville, qui voulaient le forcer à rebâtir un temple païen. Le temple de Daphné, dans le faubourg d'Antioche, ayant été réduit en cendres, et les chrétiens, sur les ordres de Julien, étant poursuivis comme les auteurs de l'incendie, Salluste, chargé de les juger, prononça l'absolution des accusés. Julien, en lui laissant sa faveur, finit par lui ôter la connaissance des affaires relatives aux chrétiens. Selon la *Chronique* d'Alexandrie, il vivait encore en 379 ; mais on ignore l'époque de sa mort.

C'est le Salluste dont nous venons de parler, l'ami de Julien, le disciple de l'école d'Alexandrie, qui est évidemment l'auteur du petit traité *des Dieux et du monde*, car le fond de cet écrit est purement alexandrin. C'est un sommaire précis, fidèle et très-élégant des doctrines les plus essentielles dont se compose la philosophie néo-platonicienne. Il parle successivement des rapports de la mythologie et de la philosophie, ce sujet si cher aux alexandrins, de la nature divine, du monde, de l'âme et de l'intelligence, de la providence, du destin et du hasard ; de la distinction du vice et de la vertu, de la meilleure forme de gouvernement, de l'origine et de la nature du mal, du culte et des sacrifices, de la rémunération des bonnes et des mauvaises actions, de la métempsychose et de l'immortalité de l'âme. Il n'est pas sans intérêt de voir comment l'auteur résout la première de ces questions. Il croit que les dogmes religieux ont besoin d'être enveloppés dans des symboles, d'être enseignés sous la forme de récits, pour frapper l'esprit du grand nombre et porter le sage à la méditation. Ces symboles, ou ces mythes, comme on les appelle, viennent de deux sources, de la poésie et de la philosophie, de l'inspiration et de la réflexion. Ils se divisent en cinq classes : les uns se rapportent uniquement à la nature de Dieu, et sont appelés *théologiques ;* les autres aux phénomènes de la nature, et sont appelés *physiques ;* les autres aux opérations de l'âme, et sont appelés *psychiques ;* d'autres, sous le nom de *mythes matériels*, désignent les différents éléments, les différentes parties de l'univers ; enfin d'autres, qui réunissent ces différents caractères, forment un genre mixte. Cette théorie est la même que nous voyons développée dans les œuvres d'Olympiodore. On remarquera aussi la manière dont Salluste parle des sacrifices et des cérémonies du culte. La Divinité n'a besoin de rien et ne peut se laisser diriger par nos prières :

mais l'homme a besoin d'agir sur lui-même et d'élever sa pensée jusqu'à l'auteur de toutes choses pour s'unir à lui et devenir meilleur. L'ouvrage dont nous parlons a été publié, pour la première fois, par Gabriel Naudé, avec une traduction latine de Léon Allatius, in-18, Rome, 1638; réimprimé à Leyde, même format, en 1639. Th. Gale l'a recueilli dans ses *Opuscula mythologica*, in-8, Cambridge, 1671, et Amst., 1688. Formey l'a traduit en français, in-8, Berlin, 1748, et dans *le Philosophe païen*, 2 vol. in-12, ib., 1759

Salluste le Cynique naquit au VIe siècle de notre ère, à Emèse, en Syrie. Se préparant d'abord à la carrière du barreau, il prit des leçons d'éloquence près du sophiste Eunoïus qui se trouvait alors à Emèse; mais il comprit que l'étude des modèles valait mieux que toutes les règles, et il se mit à apprendre par cœur les harangues de Démosthène. Il composa lui-même des discours, fort admirés de son temps, mais qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Ayant quitté plus tard l'éloquence et le droit pour la philosophie, il se rendit à Alexandrie pour y suivre sa nouvelle vocation. D'Alexandrie, où il ne rencontra point de maître digne de lui, il alla à Athènes, où il entendit Proclus. Enfin, il quitta Athènes avec Isidore, déserteur comme lui de l'école platonicienne, et retourna à Alexandrie où il adopta la vie et les maximes de l'école cynique, renonçant aux plaisirs et aux simples commodités de la vie, abandonnant sa fortune, se faisant respecter par l'austérité de ses mœurs et redouter par ses sarcasmes. Son enseignement philosophique n'a pas laissé plus de trace que ses compositions littéraires. — On peut consulter sur Salluste le Cynique, Photius, *Cod.* 242, et Suidas, art. *Salluste* et *Athénodore*.

SALVIEN, écrivain religieux, né sur les bords du Rhin, on ne sait au juste en quelle ville ni en quelle année, florissait vers 418 à Marseille où il fut honoré comme une des gloires de l'Église. Son nom appartient à l'histoire de la religion; et il serait peu sensé de le compter parmi les philosophes, ou même parmi ceux qui, comme saint Augustin, ont mêlé la philosophie aux démonstrations théologiques. Il a pourtant droit à une courte mention parce qu'il a laissé un livre célèbre sur la Providence : *de Gubernatione Dei et de justo Dei præsentique judicio.* Ce livre, écrit au moment où les chrétiens de la Gaule, foulés par l'invasion des barbares, désespéraient malgré eux de la justice de Dieu, et devenaient incrédules aux promesses de l'Église, n'est pas un traité du genre de celui que Leibniz appela plus tard *Essai de Théodicée.* Il s'agit bien de soutenir la cause de Dieu : « *Causam Dei agimus,* » dit Salvien; mais non pas par des raisonnements abstraits. C'est surtout l'histoire qui est appelée en témoignage de l'intervention divine, et le *de Gubernatione* ressemble plus au *Discours sur l'histoire universelle* qu'à un traité de métaphysique.

Le pieux écrivain annonce qu'il va établir ces trois propositions : Dieu est présent partout, et toujours agissant; il est l'auteur du monde; il le gouverne et le juge; et, en s'appuyant principalement sur les préceptes du christianisme, Salvien ne dédaigne pas non plus les arguments des philosophes; mais la part qu'il leur fait dans sa démonstration est bien insignifiante. Il a du reste des preuves plus frappantes, et d'un à propos saisissant : à ces hommes qui se lamentent et accusent Dieu, au milieu des désastres, il ordonne de rentrer en eux-mêmes, et de se demander si le mal qu'ils souffrent n'est pas plutôt une marque de la justice de Dieu qu'une présomption en faveur d'un destin aveugle. Qui sont-ils pour se trouver injustement frappés, ces peuples des Gaules, de l'Italie et surtout de l'Afrique qui ont inventé des vices jusque-là inconnus, se plaisent dans une corruption inouïe, et sont tellement affamés de plaisir, qu'ils sont au théâtre quand leurs murs sont menacés, et demandent des spectacles le lendemain du jour où ils ont été détruits? Ce n'est pas là de la philosophie; c'est de l'éloquence. Il est du reste difficile de confirmer la foi en l'action tutélaire de Dieu, en s'appuyant sur l'histoire ou sur l'expérience de la vie, qui porterait plutôt à la mettre en doute. La croyance en la Providence est une certitude de la raison que la pratique de la vie semble démentir; et l'on ne doit pas conclure la bonté de Dieu de la perfection du monde; mais au contraire s'obstiner à croire que l'œuvre est bonne, en se fondant sur la bonté de son auteur. Salvien s'aperçoit parfois qu'il entreprend une tâche impossible, et ne pouvant plus justifier des désordres très-réels, il se défend de les juger : « Je suis homme, dit-il, je ne comprends pas, je n'ose sonder les secrets de Dieu, et même je crains d'y toucher; car c'est une espèce de témérité sacrilége que de vouloir savoir plus qu'il ne nous est permis. »

On peut consulter sur le traité *de Gubernatione Dei :* Saint-René Taillandier : *de Summa providentia,* thèse pour le doctorat, Paris, 1843; — Giraud, *de Salviano,* Montpellier, 1849; — *Histoire littéraire de la France,* t. II, p. 517.

E. C.

SANCHEZ (François), SANCTIUS en latin. Il naquit à Bracara, d'autres disent à Tuy sur les frontières du Portugal, de parents juifs, à ce que prétend Guy-Patin (*Patiniana*, in-12, Paris, 1703). Il fit ses premières études à Bordeaux, où son père, forcé de s'exiler, l'amena dans son enfance; puis il visita plusieurs universités italiennes, et s'arrêta particulièrement à Rome. Ayant choisi pour profession l'exercice de la médecine, il vint, en 1573, se faire immatriculer à la Faculté de Montpellier. Cette date authentique nous montre que Guy-Patin se trompe en plaçant sa naissance en 1562, ou, ce qui revient au même, en ne lui comptant que soixante-dix ans à l'époque de sa mort, en 1632; car il n'est guère possible de supposer qu'un enfant de onze ans ait déjà fait tant de voyages, fréquenté tant d'universités, et soit admis à suivre des cours de médecine. Arrivé au grade de docteur, Sanchez alla s'établir à Toulouse, où il professa pendant vingt-cinq ans la philosophie, et pendant onze ans la médecine, avec un rare succès. Il mourut, comme nous venons de le dire, en 1632.

C'est à tort, ou au moins avec beaucoup de légèreté, qu'on a compté Sanchez parmi les philosophes sceptiques, sur le seul titre de son principal ouvrage de philosophie : *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur* (in-4, Lyon, 1581; in-8, Francfort, 1628; in 12, Rotterdam, 1649); — *Traité de la science très-noble et vraiment universelle, à savoir : qu'on ne sait rien.* Dans ce même écrit où l'on a vu un monument du scepticisme, et qui a valu à Sanchez une place à côté de Montaigne et de Charron, on remarque ces mots (édit. Rotterdam, p. 181) : « Mon dessein est de fonder, autant que cela dépend de moi, une science solide et facile, purgée de ces chimères et de ces fictions sans fondement qu'on rassemble dans le but, non de nous instruire, mais de nous montrer l'esprit de l'auteur. Décidé à porter mon examen sur le fond des choses, je me propose, autant que le permet la faiblesse humaine, de rechercher dans un autre livre si l'on sait quel-

que chose et comment on le sait, quelle est la méthode de la science.... » *Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur et quo modo, libello alio proponemus, quæ methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.* Le scepticisme n'est donc ici que provisoire ou relatif, comme dans le doute méthodique de Descartes ou dans la partie destructive, *pars destruens*, du *Novum Organum* de Bacon. C'est un acte d'accusation, non contre la science en elle-même, et encore moins contre l'esprit humain, mais contre la science d'une époque, contre la philosophie péripatéticienne, exclusivement enseignée dans les écoles et défendue par les rigueurs de l'autorité. Il est vrai que la seconde partie de la doctrine de Sanchez, celle où il promet de faire connaître les véritables fondements de la science et de la méthode, n'a jamais paru, et vraisemblablement n'a pas même été rédigée; mais la pensée se montre suffisamment dans la première. En effet, la philosophie d'Aristote et la logique scolastique, la méthode d'argumentation sont les principaux objets de ses attaques. Il considère le Stagirite comme un des esprits les plus éminents qui aient jamais existé et un des plus profonds observateurs de la nature, mais comme un homme semblable à nous, qui s'est trompé sur certaines choses, qui en a ignoré un plus grand nombre, qui a hésité souvent, qui est tombé quelquefois dans la confusion, ou n'a saisi que la surface, ou a gardé prudemment le silence (*Préface*, p. 8). Il reproche aux savants contemporains, quand ils ne se bornent pas à être l'écho des temps passés, de ne tirer leur prétendue science que de l'imagination, sans s'inquiéter jamais de la vérité. La logique, telle qu'on la concevait alors, n'est à ses yeux qu'une pure logomachie, qui, par des définitions de mots et des prémisses arbitraires, dont on tire des conséquences à l'infini, accoutume l'esprit à se payer de mots. Il s'attaque au syllogisme lui-même, qu'il accuse de tourner dans un cercle, sans faire avancer l'esprit humain d'un seul pas. Ce sont précisément les objections que nous rencontrons plus tard dans la bouche de Bacon. La science, selon lui, n'a rien de commun avec ces artifices de langage; il ne faut pas la chercher dans l'argumentation syllogistique, mais dans la connaissance parfaite des choses. *Scientia est rei perfecta cognitio.* Car toute argumentation repose sur une définition; et la définition elle-même, toujours plus obscure que la chose définie, ne repose sur rien, est une proposition arbitraire. Sans doute, il ne dissimule pas les difficultés de la science telle qu'il la comprend; le nombre infini des objets, leur dépendance réciproque qui nous empêche de les connaître isolément, le rapport de nos idées avec les choses, les bornes naturelles de notre intelligence, et surtout les obscurités qu'on rencontre dans l'âme humaine quand on veut l'étudier comme le principe même de nos connaissances et de nos facultés intellectuelles; mais s'il veut rendre la philosophie circonspecte, jamais il ne conclut à l'impuissance de la raison, nulle part il ne fait profession de scepticisme. Ajoutons que le livre de Sanchez est d'une lecture très-agréable, écrit dans un style vif et animé, où la finesse se mêle à une vaste érudition; il respire partout cet esprit de liberté qui annonce à l'esprit humain une ère nouvelle. On éprouve d'autant plus de regret que l'auteur se soit arrêté à la moitié de sa tâche, et que les « éclairs de son esprit, comme dit Tennemann (*Hist. de la philosophie*, t. IX, p. 508), au lieu de dissiper les ténèbres, n'aient servi qu'à les rendre visibles. »

Outre le traité que nous venons d'analyser, Sanchez a laissé d'autres écrits philosophiques qui ont pour titres : *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*; — *In librum Aristotelis physiognomicum commentarius*; — *De longitudine et brevitate vitæ*. Ils ont été réunis dans l'édition de Rotterdam, in-12, 1649. On a joint ses ouvrages philosophiques à ses compositions médicales dans une édition complète de ses œuvres, publiée sous ce titre : *Opera medica; his juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles*; in-4°, Toulouse, 1636. Une réfutation du prétendu scepticisme de Sanchez a été publiée par Ulrich Wild : *Quod aliquid scitur*; in-4, Leipzig, 1664. Une autre réfutation, sous forme de notes, a été publiée avec l'ouvrage même de Sanchez, par Daniel Gartmarck : *Sanchez aliquid sciens, additæ sunt lectui notæ refutatoriæ*, etc.; in-12, Stettin, 1665.

SANCHONIATHON. Que ce mot désigne un personnage historique, un personnage symbolique et mythologique, ou le recueil complet des pages sacrées de l'ancienne Phénicie, ou l'auteur, c'est-à-dire le collecteur de ce recueil, toujours est-il qu'il joue dans l'histoire des doctrines et des lettres philosophiques un rôle considérable.

Les Grecs Phylon de Biblos, Athénée, Suidas, et les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles qui parlent de Sanchoniathon d'après eux, prennent Sanchoniathon pour un personnage historique, né à Tyr ou à Sidon, vers l'époque de la guerre de Troie ou celle de Sémiramis. Ils le qualifient de philosophe et lui attribuent les ouvrages suivants, écrits en langue phénicienne : *de la Physiologie d'Hermès*; — *des Coutumes ou des lois des Tyriens*; — une *Théologie égyptienne*, et d'autres écrits.

Cette existence historique et ce rôle d'écrivain ou de philosophe sont contestés à Sanchoniathon par celui des historiens modernes qui s'est le plus occupé de l'ancienne Phénicie. Le mot San-chon-iâth, dit M. Movers (*Die Religion der Phœnizier*, p. 99), signifie en phénicien la *loi entière de Chon*. Chon est le dieu révélateur, Bel ou Hercule philosophe. Ce nom d'un recueil, Philon, trompé par la tradition phénicienne, l'a pris pour un nom d'auteur; de là, c'est-à-dire de la tradition phénicienne et de la tradition grecque, est né pour nous le personnage de Sanchoniathon. Des analogies frappantes se présentent ailleurs, chez plusieurs nations, au sujet de leurs livres sacrés : ainsi, dans l'Inde, Vyasa passe également pour avoir recueilli les védas; chez les Babyloniens, les noms des sept livres sacrés et celui du recueil complet ont été transportés également sur des êtres mythologiques.

Cette hypothèse n'a rien d'illégitime, mais elle soulève de grandes objections. D'abord l'interprétation du mot *sanchoniathon* est un peu forcée, et l'invocation du dieu *Chon* arbitraire. En second lieu, on n'a rien gagné, et l'on a manqué aux règles d'une saine critique lorsque, de deux personnages que les mêmes autorités nous donnent pour historiques, contemporains et écrivains du même genre, nous entendons Mochus et Sanchoniathon, on a fait disparaître l'un par voie étymologique tout en conservant l'autre.

Nous maintiendrons donc Sanchoniathon comme personnage historique, en même temps que nous nous efforcerons de rétablir son caractère phénicien contre les assimilations helléniques de son interprète Philon. Ce dernier dit que, voulant donner la théologie primitive de la Phénicie, il a cherché ce qui n'avait pas été altéré par les interprétations des prêtres et qu'il était parvenu, à la suite de longues recherches, à trouver l'an-

cien écrit de Sanchoniathon, qu'on tenait caché. Il nous faut aujourd'hui recommencer une œuvre semblable à l'égard de Philon lui-même, et retrouver Sanchoniathon au milieu des altérations dont il s'est rendu coupable, car nous sommes loin des temps où Scaliger, Grotius, Bochart, Selden, Huet, Goguet et Mignot voyaient, avec Porphyre et Eusèbe, dans les fragments conservés par ce dernier une sorte de traduction faite sur l'original phénicien de Sanchoniathon, par Philon. On ne doit plus y voir avec Dodwell, van Dale, Richard Simon, Leclerc, Meiners et Hissmann, une simple fraude, une supposition ; mais il y faut faire une grande part à l'écrivain de Biblos. En effet, ce philosophe, outre les deux erreurs fondamentales qui faussent son exposé, à savoir : l'évhémérisme et l'hypothèse de l'autorité des mythes égyptiens et phéniciens sur tous les autres, veut encore démontrer notamment que l'ancienne théologie de la Grèce, et celle du judaïsme elle-même, n'étaient que celle de la Phénicie. Il faut donc, tout en le prenant pour guide de la théogonie et de la cosmogonie phéniciennes, demeurer constamment en garde contre lui, et ne pas perdre de vue un seul instant que ce qu'il nous donne est une conception hellénique d'un bout à l'autre. Cette opinion, qui s'appuie de l'autorité de Fouché, de Heyne, de Beck, d'Orelli et de Movers, est plus admissible que celle de Creuzer et de Gésenius, qui inclinent à penser que l'ouvrage mis sous le nom de Sanchoniathon est un composé de fables phéniciennes, de dogmes théologiques et d'allégories d'un âge récent, *fabriqué* à Alexandrie par un Grec, et attribué après coup à cet antique historien (*Scripturæ linguæque Phœniciæ monumenta*, p. 343). Plus inadmissible encore est l'hypothèse de Lobeck, qui veut qu'Eusèbe lui-même ait fabriqué le fragment qu'il assure avoir tiré de Philon (*Aglaophamus*, p. 1268 et sq.).

En résumé, voici ce que nous expose le Sanchoniathon de Philon sur la théogonie et la cosmogonie phéniciennes.

Il y a dans le développement religieux et philosophique de l'ancienne Phénicie trois ères distinctes, trois cycles de divinités, ayant chacune ses générations ou ses classes particulières. Le premier cycle offre douze générations, issues des dieux *anté cosmiques*, *Baau*, le Chaos ténébreux, et *Kolpia*, l'Air ou le souffle. Ce sont, comme leurs noms l'indiquent en grande partie, des éléments, des puissances, des ouvriers cosmiques : Aïon et Protogonos ; Phos, Pyr et Phlox ; Casios, Libanos, Antilibanos et Brathy ; Hypsouranios et Ousoos ; Agreus et Halieus ; Chusor et Hephaistos ; Technitès et Gaeïnos ; Agros et Agrouèros ; Alètai et Titanes ; Amonos et Magos ; Misoor et Sydyk ; les Kabires, ainsi qu'Esmoun et Taaut.

La deuxième ère offre trois générations : Elioun et Berout ; Ouranos et Gè ; El ou Kronos, avec vingt-deux assistants du premier rang et vingt-deux du second, dont les appellations sont indistinctement empruntées au grec et aux dialectes sémitiques, d'après l'alphabet phénicien.

Eusèbe ne nous a pas conservé dans ses extraits les noms que Philon donnait aux divinités de la troisième ère ; mais il cite ailleurs deux de ces noms : *Thuro Chusarthis* (l'Harmonie) et *Surmo Bel* (le Serpent de Bel), auteurs d'écrits sacrés ou interprètes des dieux, et qu'on peut assimiler à Taaut-Hermès et à d'autres personnages mythiques.

Quant à la cosmogonie, que Sanchoniathon doit avoir liée à cette théogonie, elle offrait, selon Philon, des solutions à tous les principaux problèmes qu'on agitait, de son temps, chez les Grecs : la formation des choses et les principes qui y présidèrent, l'origine des êtres célestes et des êtres terrestres. Sanchoniathon reconnaissait deux principes ou deux éléments antérieurs à tout : le souffle d'un air obscur et un chaos ténébreux ; l'un plus actif, l'autre plus passif, infinis, illimités, mais non pas purement matériels tous les deux. En effet, dans l'air surgit un désir, une inspiration (πόθος), qui mit en jeu sa force latente et qui figure en mythologie comme frère d'*Eros* et fils d'*Astarté*. Tel fut le commencement de toutes choses. D'abord naquit *Mot*, le mélange qui contenait les germes du monde et des êtres dont le monde est peuplé. En vain Philon, dominé par la mythologie égyptienne, fait-il de *Mot* une substance purement matérielle, il ne peut réussir, avec cette interprétation, à expliquer l'origine de l'intelligence. « Il y avait, dit-il, quelques animaux n'ayant pas de sensibilité (ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν), qui devinrent des animaux doués d'intelligence (ζῶα νοερά). Comment le devinrent-ils ? C'est ce que le matérialisme de Philon ne saurait expliquer ; mais, compilateur érudit, il nous apprend le nom de ces êtres, celui de ζωφασημίν, dont on a fait les mots sémitiques *tzophé schemaïm*, gardiens du ciel, par la raison que Philon les appelle lui-même ἐξ οὐρανοῦ κατόπται, *speculatores e cœlo*. » Il ajoute : « Ils furent façonnés d'une manière semblable à la figure d'un œuf, et Mot brilla ainsi que le soleil, la lune, les astres et les grandes étoiles. » Mais ces mots rendent bien imparfaitement sa pensée ou sa théorie, car il veut dire que, de la masse liquide de forme ovale sortit, non pas d'abord la terre, mais le ciel où brillent ces astres animés et intelligents auxquels fut confiée, selon Platon, la création des hommes. Toutefois le Sanchoniathon de Philon est loin d'admettre l'intervention de pareilles intelligences dans la formation de notre espèce. Au contraire, il a recours à un conte ou à une allégorie ridicule : « De la terre et de la mer, échauffées par le soleil, s'élevèrent des vapeurs qui enfantèrent des orages, et, au bruit du tonnerre, à la lueur des éclairs, s'éveillèrent mâles et femelles les animaux intellectuels. » Ce sont ceux-là mêmes qui ont figuré déjà comme des puissances cosmiques. L'origine de l'intelligence dans l'homme n'est donc pour lui qu'un réveil ; il est de sa nature même un animal intellectuel et n'a pas besoin qu'il lui soit fait don de l'intelligence de la part d'une intelligence suprême. On reconnaît à ces traits l'évhémérisme, et ce caractère fondamental, joint à celui d'une absence complète de toute idée de création ou de créateur, distingue si nettement cette cosmogonie de celle de Moïse, dont on l'a dite tour à tour le type ou la copie, que nous sommes dispensés de discuter quelques-unes de ces analogies qui se rencontrent là comme à peu près dans toutes les cosmogonies de l'ancien Orient. Ces analogies, toutefois, sont frappantes. De même que l'Éternel assiste l'homme fait de terre et prend part à ses destinées premières, les dieux Αἰών et Πρωτόγονος, pères de Génos et de Généa, assistent les premiers hommes sortis de la terre. Αἰών, qui est aussi appelé Ophion, *le Serpent*, leur enseigne à se nourrir du fruit des arbres. D'autres divinités, Adoni, par exemple, rappellent les noms ou les épithètes du Dieu d'Israël.

Mais ce que Philon a pris dans Sanchoniathon et ce qu'il en a fait est si évidemment un mélange d'idées égyptiennes et chaldéennes, les unes et les autres revêtues d'une forme grecque, qu'on ne doit plus se flatter d'avoir la cosmogonie phénicienne. Cela est, sans nul doute, fort regrettable ; toutefois cela atteste, une fois de plus, un

grand fait dans l'histoire des idées, la liaison intime de l'Orient et de l'Occident, liaison telle, qu'en effaçant les différences nationales, on peut retrouver les idées qui forment comme la trame dans l'enchaînement de tous les grands systèmes. Il résulte, en effet, de cette compilation philosophique de Philon, que la Phénicie a joué, dans les spéculations théogoniques et cosmogoniques, le même rôle que dans les institutions, l'industrie et le commerce, c'est-à-dire un rôle d'interprète, d'intermédiaire. Son génie forme comme une nuance, sa science une transition entre l'Orient et l'Occident. C'est le rôle que lui assignait évidemment sa situation géographique.

Outre les ouvrages cités dans le courant de cet article, on doit consulter : Roth, *Zur Litteratur des Sanchoniathon*, 1841 ; — Hengstenberg, *Beitraege zur einleitung ins alte testament*, t. II, p. 209 et suiv.; — Vibelit, *de Sanchoniatone*, Christiania, 1842 ; — Guigniaut, *sur Sanchoniathon*, *Revue de philologie*, 1847, p. 485 ; — Albert Matter, *de la Cosmogonie de Sanchoniathon*, in-8, 1849. — Il n'est pas besoin de parler désormais de la prétendue découverte de Hagenfeld (*Sanchoniathon's Urgeschichte*, Hanovre, 1836, et *Sanchoniathonis historiarum Phœniciæ libri IX, græce versos a Philone*, 1837), qui n'était qu'une fraude grossière. J. M.

SANKHYA, le plus indépendant et le plus complet des systèmes, ou darsanas, de la philosophie sanscrite.

Le fondateur du sânkhya est Kapila, personnage sur lequel nous n'avons aucun renseigement authentique, et dont le nom se trouve cité dans le *Mahabhârata* et dans le *Bhagavata Pourâna* (voy. plus haut l'article KAPILA). Il est aujourd'hui constaté que la doctrine sânkhya est plus ancienne que le bouddhisme ; et comme la date de la mort de Bouddha est fixée, sans qu'on puisse le révoquer en doute, à l'année 547 avant notre ère, la philosophie sânkhya compte aujourd'hui tout au moins vingt-quatre siècles de durée. Elle est encore dans l'Inde l'une des plus célèbres et l'une de celles que les savants du pays cultivent avec le plus de curiosité.

Le mot *sânkhya*, quand on le prend substantivement, veut dire *nombre*, et adjectivement, *numérique*. Il veut dire aussi, par extension : calcul, supputation, raisonnement, raison. Colebrooke a eu tort de rapprocher le nom de Pythagore de celui de Kapila ; et l'on pourrait croire, selon lui, que dans le sânkhya les nombres jouent un grand rôle. Il n'en est rien, et la seule intervention des nombres dans ce système, c'est que Kapila porte à vingt-cinq le nombre des principes qui, suivant ses théories, constituent l'universalité des choses. Le véritable sens du mot *sânkhya*, c'est le second que nous venons d'indiquer : ce mot signifie le système de la raison, et, pour prendre un terme tout moderne, le rationalisme. L'un des traits caractéristiques du sânkhya, c'est en effet de répudier hautement toute autre autorité que celle de la raison. Kapila ne s'en fie qu'à elle, comme plus tard Platon et Descartes ; et il repousse avec fermeté, quoique toujours avec respect, l'autorité de la révélation et des livres saints.

On connaît déjà les principaux dogmes de la philosophie sânkhya par ce qui en a été dit antérieurement dans les deux articles sur la philosophie indienne et sur Kapila. Il faut les rappeler de nouveau et avec le plus de concision possible.

Selon Kapila, les vingt-cinq principes sont : 1° la nature, ou le principe secret et tout-puissant de la vie universelle ; — 2° l'intelligence ; — 3° la conscience ; — 4°-8° les cinq particules subtiles, qui sont comme les essences des cinq éléments grossiers, c'est-à-dire les particules de la lumière, du son, de la saveur, de l'odeur et de la tangibilité ; — 9°-19° les onze organes des sens et de l'action, c'est-à-dire, d'une part, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher ; et, d'autre part, la voix, les mains, les pieds, les génitoires et les excrétoires ; puis, au onzième rang, le manas, chargé de transmettre à la conscience les informations des sens et d'en recevoir des ordres que les organes d'action doivent exécuter ; — 20°-24° les cinq éléments grossiers, qui sont l'éther, l'air, la lumière, l'eau et la terre ; — 25° enfin l'âme, qui connaît et qui juge tout le reste.

La nature consiste essentiellement dans le principe primordial qui anime et qui soutient tout : elle se développe dans les vingt-trois principes qui la suivent et qui ne sont, en quelque sorte, que son épanouissement. L'ensemble de ces vingt-trois principes forme le monde, la création, destinée à périr un jour, ou plutôt à rentrer dans le sein de la nature d'où elle est sortie, et à en ressortir de nouveau. La nature est éternelle et increéée : elle dure sans commencement et sans fin, et c'est elle qui crée tout ce que nos sens peuvent apercevoir. Elle produit d'abord l'intelligence, qui produit à son tour la conscience ; et la conscience produit les principes qui la suivent. Ces principes secondaires sont donc à la fois produisants et produits. Quant à la nature, elle produit, mais elle n'est pas produite.

En dehors de toutes ces catégories, l'âme, éternelle comme la nature, n'est pas produite plus qu'elle ; mais elle ne produit pas ainsi qu'elle ; et de même que l'âme est increéée, elle est aussi éternellement stérile.

Au fond, il y a donc deux principes coéternels, la nature et l'âme ; et la totalité des vingt-cinq principes que compte ordinairement le sânkhya se réduit en définitive à ces deux-là.

L'âme est indépendante de la nature en ce sens que ce n'est pas la nature qui la produit ; elle lui est supérieure en ce sens que la nature est aveugle et que l'âme seule connaît les choses et peut acquérir la science. Mais, sans la nature, l'âme ne saurait atteindre le but qu'elle poursuit ici-bas, c'est-à-dire le salut éternel. Il faut que l'âme étudie la nature pour s'en distinguer profondément ; il faut qu'elle étudie les choses pour ne se confondre avec aucune d'elles.

L'âme a donc besoin de la nature ; et sans la nature, qui vient la solliciter sans cesse, l'âme, qui est par elle-même incapable d'agir, ne sortirait pas d'une éternelle inertie. C'est la nature seule qui agit, et l'âme ne fait qu'assister comme un témoin impassible, comme un arbitre et un juge impartial, au spectacle qui se déroule sous ses yeux.

On peut ainsi comparer l'association de l'âme et de la nature à celle d'un aveugle et d'un boiteux : le boiteux, qui ne peut marcher, est porté par l'aveugle qui ne peut voir ; il le dirige sans pouvoir lui-même faire un pas ; et tous deux, grâce au secours commun qu'ils se prêtent, arrivent au but qu'ils cherchent, et qu'isolés ils ne sauraient atteindre.

La nature est faite pour être connue ; l'âme est faite pour connaître : et dans cet échange de services réciproques, si l'activité apparente est du côté de la nature, l'activité véritable, celle de la science et de la pensée, est du côté de l'âme.

Une fois que l'âme a connu la nature, l'union cesse : la nature connue n'a plus de séduction pour l'âme. Comme une actrice aimable et habile, elle avait provoqué et soutenu l'attention de l'âme par ses jeux, par ses transformations, par ses illusions infinies ; elle l'avait poussée à la science ; mais cette science une fois acquise,

l'âme, qui sait désormais ce qu'elle est et ce que vaut la nature, n'a plus rien à apprendre; et toutes les conditions du salut éternel sont remplies pour elle. Réunie au corps qu'elle anime, elle peut bien vivre encore en ce monde jusqu'à ce que ce corps périssable soit dissous et absorbé dans les éléments grossiers dont il avait été formé; mais l'âme reste alors sur la terre comme la roue du potier tourne encore quelques instants même après qu'a cessé l'impulsion qui la mettait en mouvement. Quand la mort arrive, l'âme, délivrée des liens matériels du corps, délivrée des liens bien autrement redoutables de l'ignorance, entre dans la béatitude éternelle.

Cette béatitude, sur laquelle Kapila ne s'explique pas en des termes fort précis, consiste surtout à être soustrait pour jamais à la loi fatale de la renaissance. L'âme, une fois rachetée par la science que propose le sânkhya, une fois parvenue à se connaître elle-même et à se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, n'a plus à craindre de renaître dans aucun des degrés de l'échelle des êtres. Il y a en tout quatorze degrés, depuis Brahma, le plus grand des dieux, jusqu'à la pierre immobile, jusqu'à la matière inerte. Cinq sont au-dessous de l'homme et se composent des divers êtres inorganiques ou organisés, sans vie ou vivants. L'humanité forme une classe à part. Au-dessus d'elle est le monde supérieur où l'on compte encore huit degrés, depuis les moins puissants des génies jusqu'aux dieux les plus élevés. L'âme peut successivement parcourir ces quatorze échelons, et monter dans la série des êtres, selon qu'elle a été vertueuse et savante; ou bien y descendre, selon qu'elle a été ignorante et dépravée. Mais dans toutes ces transformations, depuis les plus infimes jusqu'aux plus hautes, elle est toujours soumise à la métempsychose; et les dieux eux-mêmes n'échappent pas à cette terrible loi. La science seule, et la science telle que l'enseigne l'école du sânkhya, peut soustraire l'âme à ce joug redoutable : la science est l'instrument et la condition du salut.

Tel est l'ensemble de la doctrine sânkhya; telle est la foi qu'inspirait Kapila à ses disciples.

Comme on le voit, le caractère éminent de cette doctrine, c'est d'être spiritualiste. Sans doute, le spiritualisme de Kapila n'est ni très-conséquent ni très-complet, mais il est incontestable; et c'est en vain que l'histoire de la philosophie a voulu quelquefois classer Kapila parmi les sensualistes. Il n'y a pas trace de matérialisme dans cette doctrine; et bien que la notion de l'âme, telle que Kapila la conçoit, ne soit ni très-claire, ni très-juste, et qu'on ait peine à comprendre ce qu'est l'âme isolée de l'intelligence et du *moi*, cependant on ne peut nier que l'âme, profondément séparée de la nature qu'elle seule connaît et juge, ne soit bien l'âme telle que le spiritualisme l'admet.

Un autre reproche, aussi peu fondé, qu'on a fait à Kapila, c'est de l'accuser de scepticisme. Kapila est encore moins sceptique, s'il est possible, qu'il n'est matérialiste : on s'est mépris sur le sens d'un des distiques de la *Kârikâ*; et ce distique, loin d'impliquer en quoi que ce soit le doute et le nihilisme, ne fait, au contraire, qu'affirmer, dans les termes les plus énergiques et les plus nets, la distinction de l'esprit et de la matière, la séparation absolue du principe spirituel, qui ne peut être confondu avec aucun autre. La méthode de Kapila est entièrement dogmatique, et les trois *criteriums* qu'il admet, la sensibilité, l'inférence et le témoignage, sont ceux que le scepticisme a toujours repoussés et combattus.

Mais il s'est élevé contre la doctrine de Kapila une critique plus grave encore et plus juste à certains égards. Kapila n'a pas méconnu le principe de causalité, comme l'a cru Colebrooke : il a fait de la nature la cause universelle de toutes choses; et, comme s'il eût craint qu'on ne se trompât plus tard sur sa pensée, il a essayé de démontrer l'existence de la cause par les plus nombreux et les plus irrésistibles arguments. Mais Kapila, dans son système tout entier, a omis l'idée de Dieu; et dans l'Inde, on appelle ce système le sânkhya sans Dieu (nirisvara), pour le distinguer du Sankhya de Latandjali, qui, adoptant toutes les théories de Kapila, les a couronnées et achevées par une théorie plus vaste et plus profonde sur l'existence de Dieu. Cette lacune, signalée souvent dans le sânkhya, est considérable, mais elle ne suffit pas cependant pour classer parmi les athées un philosophe spiritualiste comme l'est Kapila. Il est vrai qu'il ne parle pas de Dieu; du moins la *Kârikâ*, ou recueil de vers mémoriaux du sânkhya, garde sur ce grand sujet le plus complet silence; mais la *Kârikâ* ne combat pas l'existence de Dieu. Sans doute, il est regrettable qu'elle se taise; mais c'est pousser trop loin les inductions que d'imposer à un système une conséquence aussi fâcheuse quand lui-même ne l'a pas formellement admise.

A n'en juger que sur la *Kârikâ*, on ne peut donc pas soutenir que Kapila soit athée; il est possible que dans les *Soûtras*, qui sont les aphorismes primitifs du maître, l'athéisme ait été plus nettement exposé; mais jusqu'à ce que les *Soûtras* nous soient complétement connus, il est prudent de ne pas prononcer une sentence qui ne serait peut-être pas tout à fait équitable. Aujourd'hui tout ce qu'on peut faire, c'est de suspendre son jugement. Les classifications ordinaires qu'adopte l'histoire de la philosophie ne conviennent pas bien au système de Kapila; il ne faudrait pas le mutiler pour le faire rentrer de force dans des cadres où il ne peut être compris.

Pour bien apprécier le génie de Kapila, il faut reconnaître que la doctrine professée par lui est la plus profonde et la plus vaste de toutes celles que nous offre la philosophie indienne. On peut même aller jusqu'à dire que la science de nos jours, tout éclairée qu'elle est par les travaux des siècles précédents, peut encore profiter à cette école. Les rapports généraux de l'homme et de la nature n'ont jamais été mieux compris : le but de notre destinée terrestre, rattachée à la pensée du salut éternel, n'a jamais été mieux montré, et jamais méditations plus sérieuses n'ont fixé l'esprit humain sur de plus nobles sujets. Quand on se rappelle que le sânkhya remonte au moins à six siècles avant notre ère, et qu'on sait ce qu'il est, on comprend alors ce renom de sagesse que la philosophie indienne avait conquis dans le monde ancien, et l'on partage l'admiration qu'elle a provoquée jusqu'à nos jours.

Voici, dans l'ordre chronologique, les documents qu'il faudrait consulter pour bien connaître le sânkhya : la lettre du P. Pons au P. du Halde, Karikal, 23 novembre 1740, *Lettres édifiantes*, mémoires de l'Inde, t. XIV; — l'analyse de Ward, *Wiews of Indostan*, t. I, p. 318; — le mémoire de Colebrooke, *Transactions de la Société asiatique de Londres*, 1823; — les Leçons de M. Cousin, Cours de 1829, p. 123 et suivantes; — le texte et la traduction latine de la *Kârikâ du Sânkhya*, par M. Lassen, en 1832, dans le 1er cahier du *Gymnosophista*; — la traduction française de la *Kârikâ*, par M. Pauthier, dans sa traduction des *Mémoires de Colebrooke*. — La traduction allemande de M. C.-J. H. Windisch

mann, dans son *Histoire de la philosophie* : — le texte de la *Kârikâ*, avec le texte du commentaire de Gaoudapada sur cet ouvrage et la traduction anglaise de ces deux monuments par M. Wilson. professeur de sanscrit à Oxford (M. Wilson a gardé pour la *Kârikâ* la traduction de Colebrooke, et il a fait lui-même un commentaire nouveau sur chacun des slokas); — enfin, un mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*. t. VIII, p. 107 et suivantes. Ce dernier travail, qui renferme une traduction nouvelle de la *Kârikâ*, et la traduction de très-nombreux soûtras de Kapila, résume et complète tous les travaux antérieurs. B. S.-H.

SARNANUS (Constantius), ou mieux Constantius Buccafocus, né à Sarnano, bourgade de l'Ombrie, fut un des maîtres franciscains qui défendirent avec le plus d'ardeur, au XVIe siècle, les conclusions de Duns-Scot. On le vit d'abord enseigner la théologie dans la ville de Pérouse, puis occuper le siége épiscopal de Verceil. Sixte V l'avait nommé cardinal au titre de saint Vital. Il mourut à Rome en 1595. On lui doit diverses éditions d'ouvrages théologiques ou philosophiques, laissés par des docteurs de son ordre, saint Bonaventure, Pierre Auriol, Duns-Scot, Sirectus. De ses ouvrages particuliers, ceux qui regardent la philosophie sont : *Directorium in logicam, philosophiam et theologiam, ad mentem Scoti*, in-8, Venise, 1580 ; — *De secundis intentionibus ad mentem Scoti*, ib., 1619 ; — *J. D. Scoti in universam Aristotelis logicam exactissimæ quæstiones, quibus, adjectæ sunt dubitationes, cum earum solutionibus, a Const. Sarnano*, in-4, Ursel, 1622 ; — *De concilianda doctrina D. Thomæ et Scoti*, Lyon, 1597 ; — *Expositiones quæstionum J. D. Scoti in universalia Porphyrii*, in-8, Venise, 1576. Il passait pour un très-habile homme, et c'est, en effet, un ingénieux interprète. Mais il ne faut lui demander son opinion personnelle sur aucun problème ; il ne prétend jamais penser autrement que son maître Duns-Scot. B. H.

SATURNIN, philosophe sceptique. Voy. Cythenas.

SATURNIN le Gnostique, voy. Gnosticisme.

SAY (Jean-Baptiste), célèbre économiste, naquit à Lyon en 1767, d'une famille de négociants très-honorables, et mourut à Paris le 17 novembre 1832. J.-B. Say fut initié à la politique de Mirabeau, sous la direction duquel il travailla à la rédaction du *Courrier de Provence*. De là, il devint secrétaire du ministre des finances Clavière ; plus tard, il fonda avec Ginguené, Chamfort, et son frère Horace Say, la fameuse *Décade philosophique, littéraire et politique*. De 1800 à 1804, il fit partie du tribunat ; il en fut exclu par suite de son vote contre l'établissement de l'Empire. Enfin, pendant quelque temps, il remplit les fonctions de receveur des droits réunis dans le département de l'Allier. Mais vers cette époque il se décida à quitter tout à fait la politique active pour étudier exclusivement l'économie politique, à laquelle il voua le reste de sa vie, et à laquelle il doit la célébrité qui s'est attachée à son nom.

J. B. Say avait enseigné l'économie politique à l'Athénée ; il y eut du succès, et fut chargé officiellement du même enseignement, en 1826, au Conservatoire des arts et métiers, et plus tard au Collége de France. Il occupa ces deux chaires jusqu'à sa mort.

Le succès de Say, comme professeur et comme écrivain, a été considérable. Il possédait, dans l'exposition de ses idées, le don d'une merveilleuse clarté. Say savait surtout rendre accessibles aux esprits vulgaires les théories économiques en apparence les plus difficiles et les plus compliquées. On ne peut dire qu'il fut créateur dans la science qu'avaient fondée avant lui Quesnay et Adam Smith ; mais il propagea les idées de ses deux devanciers avec une méthode recommandable ; et le zèle qu'il apporta dans cette propagation ne contribua pas médiocrement, avec le retour de la paix, à répandre partout le goût et presque la passion des problèmes économiques.

Il y eut d'ailleurs un point de doctrine où Say porta l'analyse plus loin que personne avant lui. Adam Smith s'était principalement occupé de la science de la production : Say développa surtout celle de la *distribution des richesses*. Là, il défendit et poussa jusqu'à des limites extrêmes le vieil axiome : *Laissez faire, laissez passer*. Appuyé sur ce principe, il battit en brèche l'ancien système des restrictions et des prohibitions, sur lequel se basait, entre autres, notre vieil édifice colonial. Say était fort absolu dans ses idées. Il voulait donc la séparation absolue aussi de la politique et de l'administration d'avec l'économie politique, imposant ainsi à la science des conclusions plus rigoureuses que la réalité ne peut, en effet, les supporter : car l'économie politique aura beau réclamer pour la production la plus entière liberté et agrandir le domaine de l'industrie, elle ne pourra pas faire qu'à chaque instant la question éminemment politique de l'impôt ne touche à la question théorique et pratique de la production. Mais on sortait à peine de l'ancien système, et on était loin d'apercevoir encore les inconvénients de l'individualisme outré, en industrie comme en toutes choses.

Le mérite de Say fut, avec celui de la clarté et de la lucidité dans l'exposition des théories, de montrer comment tous les peuples sont solidaires dans la production des richesses ; comment la ruine des uns influe sur la misère des autres ; comment ainsi la paix est toujours le plus grand des biens ; et de donner de cette vérité une démonstration d'un ordre différent de la démonstration des moralistes et des hommes purement religieux. Say acheva en outre de mettre en évidence les résultats funestes que renferment les entraves qu'une politique aveugle et étroite apporte trop souvent au développement du commerce et de l'industrie.

Le mal des théories de Say fut, en revanche, d'oublier trop dans la production le producteur lui-même ; de ne pas voir qu'à côté du bien général, produit par le feu de la concurrence et par les progrès incessants de l'activité humaine, il y a trop souvent les malheurs individuels du négociant ruiné par cette même concurrence, et la misère de l'ouvrier, instrument sacrifié de cette activité et de ces progrès.

Mais Say appartenait tout entier à ses doctrines ; et quand on lui faisait des objections, quand on lui montrait l'inconvénient de placer l'industrie trop en dehors de l'action gouvernementale, il répondait hardiment par son adage favori : « Le Gouvernement fait déjà beaucoup de bien quand il ne fait pas de mal. » Aussi, en conséquence de ces doctrines, demandait-il qu'on adjugeât les travaux publics à l'industrie privée, et que l'action du Gouvernement se bornât à des mesures de police.

Un instant, sous la Restauration, à l'époque où la dynastie régnante cherchait hautement le retour aux vieilles traditions, et faisait une guerre ouverte à tous les principes de 1789, les doctrines économiques et politiques de Say eurent un grand succès. Mais bientôt commença, après la mort de Say, une réaction contre ses idées

Le mouvement philosophique auquel appartenait cet écrivain est donc, on le voit, le même que celui d'où sortirent un assez grand nombre d'esprits peu féconds qui oubliaient dans l'homme le côté social, et un peu même le côté moral. Sous ce rapport, l'influence de cet économiste sur le courant des idées de ce siècle ne fut pas sans inconvénient, malgré sa modération personnelle. Il importait de le signaler.

Les principaux ouvrages de Say furent d'abord son *Traité d'économie politique*, in-8, publié en 1803 ; — puis le *Catéchisme d'économie politique*, in-12, 1815 ; — le *Cours complet d'économie politique*, 6 vol. in-8, Paris, 1828-30 ; — et enfin les *Mélanges et correspondances d'économie politique*, in-8, publiés après sa mort, en 1833, par M. Charles Comte, son gendre. **F. R.**

SCEPTICISME. Considéré dans son sens le plus rigoureux, le scepticisme est l'opposé du dogmatisme ; il consiste, non pas dans une simple disposition de l'esprit à douter, non pas dans un doute partiel et limité ; mais dans un doute systématique et universel, aussi précis que la science, aussi vaste que l'esprit humain.

Le scepticisme, ainsi entendu, est né en Grèce, dans l'école de Pyrrhon. Aussi, qui dit pyrrhonisme, dit scepticisme universel et absolu, et réciproquement. Les pyrrhoniens faisaient profession de tout examiner (σκέπτομαι), et c'est pourquoi on les appela σκεπτικοί ; de retenir en tout leur jugement (ἐπέχω), et c'est pourquoi on les appela ἐφεκτικοί. En effet, l'ἐποχή de Pyrrhon, la suspension absolue du jugement, appliquée à tous les objets de la connaissance humaine, voilà bien le caractère distinctif et comme l'éternel idéal du scepticisme.

Il suffit de cette courte explication pour prévenir une méprise assez ordinaire. On donne souvent le nom de scepticisme à la négation de certains principes généralement admis, surtout à la négation de certains dogmes religieux. C'est abuser des mots et confondre les idées. Nier, n'est pas douter. Xénophane n'avait aucun doute sur la réalité des dieux homériques, il la niait très-positivement. Or, ici, la négation, au lieu de supposer, comme le doute, un manque de certitude et de foi, part d'une conviction énergique et d'une foi précise. Fermement persuadé que Dieu est une unité immuable, Xénophane poursuit de sa dialectique et de ses moqueries les divinités multiples et changeantes de la religion populaire. Dans des temps plus voisins de nous, lorsqu'une grande religion, qu'il serait d'ailleurs injuste d'assimiler au paganisme, essuya les atteintes de l'esprit d'examen, ce fut aussi du haut d'un dogmatisme impérieux que les réformateurs et les philosophes, les Calvin et les Spinoza, rompirent en visière aux enseignements de l'Église. Transformer de tels esprits en sceptiques, c'est ne pas s'entendre : on est sceptique, non pas pour affirmer que la vérité n'est pas ici ou là, dans tel système philosophique ou dans telle croyance religieuse, mais pour mettre en question l'existence même de la vérité.

Nous en avons assez dit pour définir le scepticisme et le distinguer nettement de ce qui n'est pas lui. Il s'agit de reconnaître son origine, d'examiner les fondements sur lesquels il repose, d'apprécier enfin sa valeur.

Dans la science comme dans la vie, l'état primitif et naturel de l'homme, c'est la foi. Quand la raison fait ses premiers pas, loin de douter d'elle-même, elle est plutôt disposée à s'exagérer sa force. Elle s'élance, hardie et naïve, dans la carrière des spéculations, et enfante mille systèmes d'une hardiesse et d'une étendue merveilleuses. Telle est la nature de la raison, telle est son invariable loi. Il n'y a pas d'exemple qu'une seule époque de la pensée humaine ait jamais commencé par le scepticisme. Les Pyrrhon et les David Hume ne viennent qu'après les Aristote et les Descartes. Mais quand l'esprit humain, pendant une longue suite d'années, s'est fatigué à la recherche de la vérité, quand il a traversé un grand nombre de systèmes opposés, sans pouvoir se reposer dans aucun d'eux, alors se produit un phénomène particulier, étrange aux yeux du sens commun, mais inévitable. La raison s'interroge avec inquiétude sur l'origine de ces contradictions où elle a été comme ballottée ; panthéisme et dualisme, matérialisme et spiritualisme, tous ces systèmes lui ont tour à tour paru vrais ; et cependant ils ont été tour à tour convaincus de contradiction et d'erreur. Qu'est-ce à dire ? L'erreur et la contradiction, au lieu d'être le fait du philosophe qui use mal de la raison, viendraient-elles de la raison elle-même, qui alors égarerait le philosophe ? Si le mal vient des philosophes, il est susceptible de guérison : car, dans ce cas, la raison se chargera de redresser les esprits qui, en se servant d'elle, ont désobéi à ses lois ; mais si le philosophe était innocent et la raison coupable, si la racine de la contradiction et de l'erreur était dans l'organisation même de la raison, alors, plus d'espoir de redresser la raison égarée, plus de confiance en elle : c'en serait fait de toute science et de toute vérité. Arrivée là, la raison fait un pas de plus dans la route du scepticisme, et ce pas la conduit jusqu'à une limite qu'il est impossible de dépasser. La raison se demande de quel droit elle affirme une vérité. Elle s'aperçoit que toute affirmation humaine suppose un postulat, savoir : qu'il existe de la vérité, et que nous avons un moyen infaillible de la reconnaître. Or, ce postulat est indémontrable : car, prouver qu'il y a une vérité, et que nous sommes capables de l'atteindre, c'est se servir de la raison pour établir l'autorité de la raison. De là, un paralogisme éternel qui semble planer sur l'humaine raison et ne lui laisser de place qu'entre un dogmatisme arbitraire et le doute absolu.

En indiquant l'origine et le progrès du scepticisme dans l'esprit humain, nous venons de saisir à leur source les deux grandes thèses sur lesquelles les sceptiques de tous les temps ont appuyé leur système. Parcourez, en effet, l'histoire du scepticisme, depuis Pyrrhon ou même depuis Protagoras jusqu'à Sextus, de Sextus à Montaigne, de Montaigne à l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, sous les formes les plus diverses, vous ne trouverez jamais que ces deux thèses invariablement reproduites :

1re Thèse. *La raison ne pouvant se prouver à elle-même sa propre dignité, toute affirmation est une hypothèse gratuite.*

2e Thèse. *La raison est condamnée par sa nature à des contradictions insolubles.*

Selon nous, la force vraie et la vraie utilité du scepticisme sont surtout dans cette seconde thèse ; mais la première a fait une si brillante et si singulière fortune dans l'antiquité et dans les temps modernes, elle a rencontré de nos jours même tant d'adhérents parmi des esprits supérieurs, que nous devons l'exposer et la discuter ici avec une certaine étendue.

La première origine de cette objection tant répétée de l'impossibilité d'un criterium absolu de vérité, se trouve dans l'école académique. C'est une chose curieuse de lire dans Cicéron comment le père de l'école stoïcienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcésilas qui le pressait et le harcelait sans relâche, à établir peu à peu pour la première fois

une théorie régulière sur le criterium de la vérité. Zénon soutenait contre Arcésilas (Cicéron, *Quest. acad.*, liv. II, ch. XXIV) que le sage peut quelquefois se fier sans réserve aux représentations de l'esprit humain (φαντασίαι). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et du délire, la diversité des opinions humaines, les contradictions de nos jugements. Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait la bouche s'il découvrait un caractère, une règle qui fît distinguer les représentations illusoires de celles qui sont véridiques. Ce caractère, cette règle, il l'appela *représentation compréhensive*, φαντασία καταληπτική. Voici la définition qu'il en donna d'abord : « C'est une certaine empreinte sur la partie principale de l'âme, laquelle est figurée et gravée par un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet. » — Mais, objecta Arcésilas, cette représentation compréhensive ne servirait de rien, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta alors : « Qu'elle devait être telle qu'il fût impossible qu'elle eût une autre cause que la réalité. » — *Recte consensit Arcesilas*, dit Cicéron. Cette définition, en effet, était entre les mains de l'habile académicien, une source intarissable d'objections.

Voici la seule qui nous intéresse : s'il existe des représentations non compréhensives et illusoires, d'une part, et des représentations compréhensives et véridiques, de l'autre, il faut un criterium pour les démêler. Quel sera ce criterium? Une représentation compréhensive et véridique, dites-vous? Or, la pétition de principe est manifeste, puisqu'il s'agit de discerner la représentation compréhensive et véridique de ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, ce criterium arbitraire demandera un autre criterium, et celui-ci un autre, et ainsi à l'infini.

Il est facile de reconnaître dans cette argumentation, qu'Arcésilas légua à Carnéade et Carnéade à Clitomaque, le germe de l'objection plus générale que l'école pyrrhonienne adressait vers le premier siècle de l'ère chrétienne à toutes les écoles dogmatiques. « La raison, disait-elle (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 223, D; *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. IX. Cf. Diogène Laërce, liv. II, ch. XI), est un témoin souvent trompeur. Si elle veut qu'on se fie à ses dépositions, il faut qu'elle établisse les titres de sa véracité; mais il faudrait pour cela que la raison cessât d'être suspecte, c'est-à-dire qu'elle cessât d'être elle-même. Ainsi, ou bien on admet aveuglément toutes les représentations de la raison, et alors on se condamne à la contradiction; ou bien on fait un choix, et dans ce cas on tourne dans un cercle vicieux, ou l'on se perd dans un progrès à l'infini. »

Voilà la question nettement posée entre le scepticisme et le dogmatisme. C'est l'honneur de l'école pyrrhonienne de l'avoir dégagée de toute controverse particulière et de l'avoir ainsi élevée à son plus haut degré de généralité et de rigueur.

Avant de la discuter, nous ferons remarquer que, depuis les sceptiques de l'antiquité, elle a été mille fois répétée, sans qu'on ait jamais pu y rien ajouter d'essentiel. Montaigne, cet interprète ingénieux du pyrrhonisme, mais qui, si l'on excepte la grâce incomparable de son style, dérobe à l'antiquité presque tout le reste, se garde bien d'oublier l'objection du criterium parmi celles qu'il veut rajeunir. « Pour juger, dit-il (*Essais*, liv. II, ch. XII), des apparences que nous recevons des subjects, il nous faudroit un instrument judicatoire; pour vérifier cet instrument, il nous fault de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrester notre dispute, étant pleins eulx-mêmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison; aulcune raison ne s'establira sans une autre raison : nous voylà à reculons jusques à l'infiny. » C'est bien là, sous une forme piquante, le progrès sans terme et le cercle vicieux dont l'école pyrrhonienne laisse le choix aux dogmatistes.

Dès l'origine de la philosophie moderne, *ce mauvais génie, non moins rusé et trompeur que méchant et qui emploie toute son industrie à tromper les hommes*, fantôme dont le génie de Descartes fut trop souvent obsédé, qu'est-ce autre chose qu'un retour de l'opinion pyrrhonienne qui, sous les traits nouveaux dont l'imagination la déguise, se laisse pourtant reconnaître? Descartes, en effet, demandait à la raison de prouver qu'elle n'est pas le jouet d'une illusion perpétuelle. N'était-ce pas la précipiter dans l'inévitable contradiction d'un témoin suspect qui, pour établir sa véracité, est obligé de la supposer?

On sait quelle a été la fortune de ce mauvais génie évoqué par le père de la philosophie moderne. Pascal l'appelle à son secours, afin de contempler *la superbe raison, invinciblement froissée par ses propres armes, et l'homme en révolte sanglante contre l'homme.* « Nous n'avons, dit-il (*Pensées*, 2e partie, art. 1), aucune certitude de la vérité des principes, hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon ou par un démon méchant..., il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables ou faux ou incertains, selon notre origine. De plus, personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que, durant le sommeil, on ne croit pas moins fermement veiller qu'en veillant effectivement. De sorte que la moitié de notre vie se passant en sommeil par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller, n'est pas un sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve en entassant songes sur songes? »

Ce doute que Pascal vient de peindre en vives images, le dialecticien Bayle le ramène à une forme précise : « Il est impossible, je ne dirai pas de convaincre un sceptique, mais de raisonner juste contre lui, n'étant pas possible de lui opposer aucune preuve qui ne soit un sophisme, le plus grossier de tous, je veux dire la pétition de principe. En effet, il n'y a point de preuve qui puisse conclure, qu'en supposant que tout ce qui est évident est véritable, c'est-à-dire qu'en supposant ce qui est en question. » (*Dictionn. crit.*, art. *Pyrrhon.*) Demander qu'on prouve que la vie humaine n'est pas un long rêve, et demander qu'on démontre que tout ce qui est évident est véritable, n'est-ce pas absolument la même chose? et tout cela ne revient-il pas à demander la preuve de la légitimité de la raison?

Nous pourrions citer encore un grand nombre de sceptiques modernes, mais il vaut mieux aller droit au plus sérieux, au plus original et au plus profond de tous, au père de la philosophie critique. On peut ramener toute l'*Analytique transcendantale* à deux points très-simples, une question par où elle commence, une réponse par où elle finit. Voici la question : Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? Voici la réponse : Ces jugements sont possibles comme formes *a priori* de la raison, et par suite, comme conditions subjectives de

l'expérience. En d'autres termes, quand la raison cherche les garanties de la légitimité des premiers principes, elle n'en trouve pas d'autres que l'impossibilité où elle est, par le fait de son organisation naturelle, de ne pas porter avec soi ces premiers principes dans tous ses jugements. Dès lors, suivant Kant, on ne peut leur attribuer qu'une valeur subjective, et la métaphysique est impossible. N'est-il pas évident que ce scepticisme ontologique dont l'originalité a été tant célébrée, repose tout entier sur cette antique prétention pyrrhonienne : la raison doit être tenue pour suspecte jusqu'à ce qu'elle ait prouvé sa véracité par un criterium infaillible? Ainsi donc, Kant est venu à son tour répéter l'argumentation des sceptiques de la Grèce, comme firent à un autre âge Montaigne, Pascal, Bayle et, quoique dans un autre but, Descartes lui-même. Cette curieuse destinée d'un argument aussi vivace, et dont la chute ou le triomphe semblent entraîner le triomphe ou la chute du dogmatisme, rend plus étroite encore l'obligation qui nous est imposée de le soumettre à une critique approfondie.

Dans les débats sans nombre que cet argument a suscités, il semble qu'on ait oublié trop souvent qu'une question mal posée est une question insoluble. Les dogmatistes, en se tourmentant de difficultés imaginaires, ont prêté le flanc aux attaques victorieuses du scepticisme, et celui-ci, abusé à son tour par un stérile triomphe, ne s'est pas aperçu qu'il s'épuisait à combattre contre des ombres. Comme des ennemis qui luttent dans les ténèbres, dogmatistes et pyrrhoniens, en croyant abattre leurs adversaires, n'ont souvent frappé que sur eux-mêmes.

Au milieu de cette controverse embarrassée, on peut démêler trois questions fort indifférentes, qui, perpétuellement prises l'une pour l'autre, ont jeté partout la confusion : 1° En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité? 2° Appelons ce caractère criterium et supposons qu'il existe réellement. L'esprit humain peut-il démontrer la véracité, l'infaillibilité absolue du criterium de la vérité? 3° Admettons que l'esprit humain ne puisse faire cette démonstration. Faut-il prendre le parti de douter de la légitimité du criterium de la vérité, et, par suite, de la vérité elle-même?

Selon nous, un scepticisme sérieux et un dogmatisme conséquent doivent tomber d'accord sur les deux premières questions. Ils ne diffèrent que sur la troisième. Toute la difficulté est là. Nous espérons prouver en peu de mots que l'argument si vanté des sceptiques n'emprunte quelque solidité apparente qu'à la confusion de ces trois éléments du problème. Aussitôt que le débat sera replacé sur son véritable terrain, cet argument se dissipera avec les nuages qui en déguisaient la vanité.

Si la question du criterium de la vérité était ainsi posée : En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité? je ne crois pas qu'aucune discussion sérieuse pût s'engager sur ce point entre le scepticisme et le dogmatisme; car, du moment qu'il ne s'agit pas de savoir si les choses qui nous semblent vraies sont réellement et absolument vraies, mais seulement si de certaines choses nous semblent vraies, sceptiques et dogmatistes doivent se trouver d'accord. Quel est, en effet, l'objet de leur controverse? Le voici : les uns soutiennent que ce qui nous paraît vrai est vrai; les autres doutent qu'il en soit ainsi. Mais cette opposition implique un point accordé de tous, c'est que certaines choses nous semblent vraies. Nier ce point, c'est nier la discussion même, c'est nier la conscience, c'est se nier avec tout le reste. Quand le scepticisme en vient là, misérable sophisme ou incurable folie, il perd jusqu'au droit d'être réfuté. Mais tous les sceptiques sérieux reconnaissent les faits de conscience. Ils reconnaissent donc que la science humaine aperçoit une différence entre le vrai et le faux, et, par conséquent, qu'elle les distingue l'un de l'autre par un certain caractère. Ce caractère, c'est le criterium de la vérité. Jusque-là, il n'y a pas de controverse.

Nous accorderons maintenant que si l'on entend par criterium de la vérité une certaine règle, placée en dehors de la raison et au-dessus d'elle, soit qu'au moyen de cette règle on veuille redresser les jugements que la raison a portés, ou confronter avec la réalité les idées qu'elle a conçues, la question alors est toute différente. Mais sur cette question encore, le scepticisme et le dogmatisme ne peuvent différer sérieusement, car il est en vérité trop clair que si la raison n'a pas sa règle en elle-même, elle ne la trouvera jamais en dehors et au-dessus d'elle, puisque, pour l'y trouver sûrement, il faudrait qu'elle l'eût déjà. Le criterium ainsi entendu est la plus absurde des chimères.

Voilà donc la première question ramenée à deux points qui semblent incontestables pour un sceptique de bonne foi, comme pour un dogmatiste raisonnable : le criterium de la vérité, pris comme une règle extérieure et supérieure à la raison humaine, c'est une contradiction insoutenable; mais le criterium de la vérité, considéré comme le caractère auquel l'esprit humain reconnaît ce qu'il doit croire, est un fait qui échappe à toute discussion.

Ce que la logique vient d'établir, l'histoire le confirme. L'école pyrrhonienne, tout en contestant la légitimité absolue de tout criterium de vérité, admettait expressément un criterium de fait, savoir *ce qui paraît*, τὸ φαινόμενον. Dans les temps modernes, Kant, après avoir reproduit, dans la *Critique de la raison pure*, avec des développements qui lui sont propres, la théorie pyrrhonienne contre la possibilité d'un criterium absolu, reconnaît avec force l'existence et la nécessité d'un criterium subjectif, lequel est, dans sa doctrine, l'accord de la connaissance avec les lois formelles de la raison. Si donc, laissant de côté pour un moment la question de la légitimité absolue, de la portée objective du criterium de la vérité, nous interrogeons le scepticisme et le dogmatisme sur la question de fait : — Le criterium de la vérité, c'est l'évidence, dira tel dogmatiste. — C'est l'apparence, dira le pyrrhonien. — Tel autre dogmatiste soutiendra que la vérité est dans la liaison des idées. — Non, dira le sceptique, elle est dans l'accord de la raison avec ses lois constitutives. — Dans ces limites, je le demande, Descartes et Pyrrhon, Leibniz et Kant, ne peuvent-ils pas s'entendre? Ce qui est évident et ce qui paraît vrai, la liaison des idées ou leur accord avec les formes de l'entendement, n'est-ce pas au fond la même chose?

Notre seconde question n'a pas été moins embrouillée que la première : L'esprit humain peut-il démontrer la légitimité absolue du criterium de la vérité? C'est ici qu'il faut voir triompher tous les sceptiques anciens et modernes? Ils n'ont pas assez de pitié pour cette raison si impuissante et si orgueilleuse, qui peut tout démontrer, dit-elle, et ne sait pas se démontrer elle-même, aveugle qui nous vante sa clairvoyance, esclave qui veut secouer le joug des préjugés, et qui s'enchaîne, dès le premier pas, au plus grossier

de tous; ouvrière ignorante, insensée, qui pose dans le vide la première pierre de son édifice.

A tenir peu de compte des déclamations, la forme que les anciens pyrrhoniens donnaient à cette objection est encore la plus précise : Celui qui entreprend, disaient-ils, de démontrer la légitimité du criterium de la vérité se sert pour cela de ce même criterium, ou bien il en emploie un autre. Dans le premier cas, il fait un paralogisme ; dans le second, il se perd dans un progrès à l'infini.

Assurément, cette argumentation est concluante; mais les sceptiques n'ont pas pris garde à une chose, c'est qu'elle ne conclut pas pour eux. A quoi vient-elle aboutir, en effet? A ce seul point, qu'on ne peut prouver l'évidence. Mais qui le conteste? N'est-ce pas là une des maximes éternelles du sens commun? et n'est-ce pas en même temps le premier principe de toute saine logique? Le père du dogmatisme le plus vaste et le plus absolu de l'antiquité n'a-t-il pas cent fois répété que, dans la série des principes de la connaissance, comme dans celle des principes de l'existence, *il est nécessaire de s'arrêter?* J'ose dire qu'il n'existe aucune vérité sur laquelle deux hommes de bonne foi aient moins de peine à s'accorder que celle-ci : Si tout peut être démontré, rien ne saurait l'être ; prouver l'évidence, c'est la détruire. Quand donc les sceptiques s'écrient qu'il est à jamais impossible de prouver que l'esprit humain ne soit pas le jouet d'un mauvais génie qui l'abuse, la vie est un long rêve, la raison folie, et la folie raison, il n'y a qu'une seule réponse sensée à leur faire : Vous prouvez le plus évidemment du monde qu'on ne peut prouver l'évidence; la philosophie et le genre humain sont de votre avis.

Malheureusement le dogmatisme ne s'est pas toujours renfermé dans cette sage réserve. Il s'est rencontré, même dans les âges modernes, des hommes de génie abusés à ce point par la force même de leur intelligence, qu'ils ont essayé de démontrer ce qui est antérieur et supérieur à toute démonstration. L'un croit trouver dans la véracité divine la garantie infaillible de l'évidence, oubliant que rien ne peut servir de garantie à l'évidence, si ce n'est elle-même, puisque c'est elle qui sert de garantie à la véracité divine comme à tout le reste. L'autre, outrageant aveuglément la raison, ne veut devoir qu'à la foi la certitude des premiers principes ; que disons-nous? la certitude qu'il ne rêve pas en veillant; semblable, malgré son génie, à un insensé qui, mécontent de la lumière du soleil, se crèverait les yeux pour chercher une lumière plus pure.

Ces vaines tentatives, renouvelées dans tous les temps, expliquent et absolvent les attaques du scepticisme contre le criterium de la vérité. Il fallait un contre-poids à l'absurdité de donner la preuve de l'évidence, c'était l'absurdité de la demander.

Arrivons maintenant au nœud de la discussion. Il résulte des aveux mutuels que la logique et l'histoire imposent aux deux écoles opposées : 1° que l'existence de fait du criterium de la vérité est incontestable; 2° que toute tentative pour démontrer la légitimité de ce criterium est absurde. Le scepticisme nous accorde le premier point, nous accordons le second au scepticisme ; mais, qu'on y prenne garde, il lui est impossible d'en abuser. En effet, tant qu'un philosophe se borne à soutenir et à démontrer qu'il est impossible de prouver l'évidence, il est sur le terrain du dogmatisme. Il ne devient sceptique qu'au moment où il raisonne sur cette impossibilité et prétend en déduire cette conclusion, que la légitimité de l'évidence est une chose incertaine. Toute la valeur de la théorie sceptique sur le criterium de la vérité est donc dans la valeur de cette conclusion. Si celle-ci succombe, celle-là devra partager le même sort.

Or, le scepticisme raisonne ainsi : La légitimité du criterium ne peut se démontrer; donc, elle est incertaine. Il est clair que ce raisonnement suppose cette majeure : Tout ce qui ne peut se démontrer est incertain. Supprimer cette majeure, ce serait supprimer la conclusion et l'argumentation tout entière. Autant donc vaut cette majeure, autant valent la conclusion et l'argumentation du scepticisme. Mais cette majeure est absurde, on peut le prouver avec évidence ; et, qu'on veuille bien le remarquer, je n'entends parler ici que de cette évidence de fait admise par le scepticisme, et je ne suppose, par conséquent, rien ici qu'un adversaire de bonne foi ne me donne le droit de supposer.

Nous prouvons ainsi l'absurdité de la majeure sur laquelle tombe maintenant toute la discussion : Dire que tout ce qui ne peut pas se démontrer est incertain, c'est dire en même temps que toute certitude est dans la démonstration et qu'aucune certitude ne peut s'y rencontrer. Car toute démonstration supposant des principes indémontrables, c'est-à-dire des principes certains sans démonstration, nier qu'il existe des principes certains sans démonstration, c'est nier la démonstration elle-même. Le scepticisme ne peut donc poser sa majeure sans la détruire. De plus, le scepticisme, en posant ce principe : « Tout ce qui ne peut se démontrer est incertain, » ne le démontre pas. S'il ne le démontre pas, c'est qu'il le prend pour certain. Le voilà donc obligé d'admettre un principe certain sans démonstration. C'est, en vérité, une singulière majeure que celle du scepticisme. Il la pose comme certaine, puisqu'il la pose sans la démontrer ; mais par cela seul qu'il la pose sans la démontrer, il est obligé de dire qu'elle est incertaine, réduisant ainsi sa majeure et son argumentation à une logomachie inintelligible.

On dira peut-être que cette réponse ne termine pas le débat; qu'un pyrrhonien habile ne se tiendrait pas pour battu et qu'il répliquerait ainsi : Je veux bien supposer que vous ayez établi de la façon la plus régulière que mon argumentation contre la légitimité du criterium de la vérité n'est pas d'accord avec la raison ; mais comment avez-vous établi cela? Par des raisonnements. Et sur quoi reposent ces raisonnements? Apparemment sur des principes certains, qui reposent eux-mêmes sur l'évidence. C'est donc finalement l'évidence que vous avez invoquée pour me confondre. Mais vous oubliez que c'est l'évidence elle-même qui est ici en question. Vous avez affaire à un adversaire qui conteste la légitimité de l'évidence, et pour le convaincre, vous ne trouvez rien de mieux que de la supposer. C'est une grossière pétition de principe. Du reste, elle est inévitable dans le système du dogmatisme. L'objection contre le criterium atteignant en effet la raison jusque dans son essence, celui qui veut réfuter cette objection, par cela seul qu'il la discute, et la discute avec sa raison, se condamne à la supposer résolue, c'est-à-dire à un cercle vicieux palpable. Notre objection n'échappe donc pas seulement à toute réfutation, mais même à toute controverse possible.

Cette réplique ne paraîtra embarrassante qu'à ceux qui perdront de vue la véritable position de la question entre le dogmatisme et le scepticisme. Nous pourrions nous borner à la rétablir et à

dire : Il est vrai que nous nous servons de l'évidence pour convaincre votre argumentation d'absurdité ; mais il n'y a pas là de pétition de principe. En effet, vous faites profession d'admettre l'évidence, sinon comme absolument légitime en soi, au moins comme un fait. C'est au nom de cette évidence de fait que vous argumentez contre le criterium. Votre argumentation doit donc satisfaire à la condition de l'évidence de fait, sous peine de n'être plus, pour vous comme pour nous, qu'un assemblage de mots vides de sens. Lors donc que nous vous prouvons, à la lumière de cette même évidence que vous invoquez contre nous, que votre argumentation est absurde, contradictoire, inintelligible, nous la détruisons radicalement, et nous la détruisons sur le terrain même que vous avez choisi et avec les armes que vous nous avez mises dans les mains.

A la rigueur, cette réponse pourrait suffire ; mais, comme les sceptiques ont ici, plus que partout ailleurs, embrouillé la discussion, quelques éclaircissements ne seront peut-être pas inutiles. A entendre les sceptiques, on dirait que les hommes naissent dans une complète indifférence entre ces deux choses, croire et douter. Mais la nature n'a pas voulu qu'il en fût ainsi ; elle a fait l'humanité dogmatique. Il suit de là que la plus grande dissidence qui soit possible entre les philosophes est celle-ci : les uns se séparent violemment du genre humain et déclarent que l'évidence qui suffit à leurs semblables ne leur suffit pas : ce sont les sceptiques ; les autres se font gloire, au contraire, de s'unir étroitement au genre humain, en se confirmant par la réflexion philosophique dans cette foi naïve et spontanée qui fut le premier besoin de leur intelligence au berceau : ce sont les dogmatiques.

Il est clair qu'il y a un point de départ commun entre le dogmatisme et le scepticisme, c'est le fait de l'évidence naturelle et de la foi du genre humain à cette évidence, fait antérieur et supérieur à toute controverse. Tout le débat consiste en ce que le dogmatisme s'en tient avec le genre humain à la foi primitive et profonde que l'évidence lui inspire, sans rien chercher ni rien désirer au delà ; tandis que le scepticisme déclare cette évidence suspecte et insuffisante, et, en dépit de la conscience qui proteste, rompt en visière au genre humain. Les partisans du scepticisme sont évidemment tenus, sinon de justifier, au moins d'expliquer une aussi prodigieuse prétention. Refuser de le faire, ce serait entreprendre de se placer en dehors de toute espèce d'évidence et de foi, ce serait douter sans vouloir convenir de son doute, ce serait abdiquer son intelligence et refuser de confesser cette abdication ellemême. Certes, un tel scepticisme est irréfutable. Il échappe, je l'avoue, à la controverse ; mais qui ne voit que, perdant tout rapport avec l'évidence et la raison, il n'en a plus aucun avec l'humanité ? qui ne voit qu'il est absolument impossible et inconcevable, je ne dis pas seulement dans la pratique de la vie, mais même dans la pure spéculation ? Ce n'est pas là un état réel de l'esprit humain, ce n'est pas là un faux système, un égarement, une folie ; c'est un vain fantôme dont se repaît l'imagination d'un sceptique aux abois, un je ne sais quoi que la pensée ni le langage ne peuvent saisir.

Concluons qu'il faut toujours, sceptique ou dogmatiste, en revenir à l'évidence et à la raison : l'évidence, seule lumière qui puisse éclairer les controverses ; la raison, seul arbitre qui puisse les juger ; l'évidence et la raison, qui forcent ceux-là mêmes qui les accusent à confesser leur autorité, qui précèdent tous les systèmes comme tous les doutes et survivent à tous, immuables comme la vérité, leur source éternelle.

Arrivons à la seconde thèse du scepticisme, laquelle peut être formulée ainsi : *La raison humaine est condamnée par sa nature à des contradictions insolubles.*

Autant le sceptique est faible et stérile quand, subissant et niant tout à la fois les conditions de l'esprit humain, il demande la preuve de l'évidence ; autant il retrouve de force et de vie quand il s'associe au mouvement des idées spéculatives et cherche dans la profondeur des grands problèmes les difficultés, les oppositions, et, à ce qu'il croit, les contradictions de l'esprit humain et des choses. Non, sans doute, que le scepticisme atteigne ici son but et parvienne à convaincre la raison de contradictions naturelles et nécessaires, car alors il faudrait renoncer à la science, à la vérité, à la vie ; mais, en voulant faire une chose impossible, le scepticisme fait deux choses éminemment utiles : la première, c'est de montrer au grand jour les faiblesses et les contradictions des faux systèmes, ce qui met l'esprit humain en garde contre des erreurs pleines de prestige ; la seconde, c'est de signaler aux philosophes les écueils de la raison humaine, les difficultés qui lui restent à surmonter, les limites qu'elle ne peut franchir. C'est à ce double titre que des esprits tels que Pyrrhon et Carnéade, tels surtout que Bayle, David Hume et Kant, ont contribué, sans le vouloir, aux progrès de la philosophie dogmatique, et mérité une place parmi les grands serviteurs de l'esprit humain.

Quel a été le principal effort de ces maîtres du scepticisme, et de quoi sont remplis les ouvrages qu'ils nous ont laissés ? Lisez les *Académiques* de Cicéron, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus ; méditez les *Essais* de Montaigne, les *Pensées* de Pascal, le livre d'Huet *de la Faiblesse de l'esprit humain*, le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle ; parcourez, en un mot, tout l'arsenal de l'école sceptique : dans ces ouvrages si divers de forme, d'intention et de génie, que trouverez-vous d'uniforme et de constant ? C'est le parti pris de mettre l'esprit humain en contradiction avec lui-même : tantôt on prétend prouver que nos diverses facultés intellectuelles se heurtent les unes contre les autres, l'expérience contre la raison, la raison contre l'expérience, et le raisonnement contre toutes deux ; tantôt on nous montre nos facultés en lutte avec elles-mêmes, tel sens donnant un démenti à tel autre sens, et les mêmes principes aboutissant aux conséquences les plus opposées ; puis on passe de l'individu à l'espèce, et on retrouve encore ici la lutte éternelle des idées ; on nous montre les générations présentes toujours prêtes à condamner à l'erreur celles qui ont précédé, sauf à subir à leur tour le même arrêt rendu par les générations futures. Bien plus, au sein d'une même époque, d'un même état social, éclate l'irréconciliable guerre des préjugés et des systèmes. En un mot, l'immense et désolant tableau des contradictions de la raison, voilà ce qui remplit les livres des sceptiques. Mais, de l'aveu de tout le monde, l'homme qui a donné à cette antique stratégie du scepticisme une face toute nouvelle ; l'esprit grave et sévère qui, sans jamais déclamer, n'employant d'autres armes que l'analyse et la dialectique, a dressé, contre la raison spéculative, l'acte d'accusation le plus redoutable ; celui, enfin, qui a imprimé au doute moderne la précision, la rigueur et la régularité d'une science, c'est l'auteur de la *Critique de la raison pure*, c'est Kant. Avoir affaire à lui, c'est avoir affaire au scepticisme en personne. Analyser et réfuter dans ses parties essentielles son [illegible]

capitale, c'est ôter à la thèse sceptique l'appui le plus solide qu'elle ait jamais rencontré.

L'idée mère de la *Critique de la raison pure* est aussi simple que hardie; des deux éléments dont le rapport et l'harmonie composent la science, savoir, l'esprit humain d'une part, le *sujet*; et de l'autre, les choses, les êtres, l'*objet*, Kant se propose de supprimer le second, et de réduire la science au premier. Écarter à jamais l'*objectif*, comme absolument inaccessible et indéterminable, tout résoudre dans le *subjectif*, voilà le but de Kant. De là les grandes lignes de son entreprise.

Kant arrive à son but par deux voies diverses et convergentes. Il s'enferme d'abord dans le sujet, c'est-à-dire dans l'analyse de l'esprit humain; ramenant toutes les lois qui gouvernent la pensée à un certain nombre de concepts élémentaires rigoureusement définis et régulièrement classés, il s'efforce de prouver que ces concepts n'ont qu'une valeur subjective et relative, incapables qu'ils sont de nous rien apprendre sur l'essence des choses, et utiles seulement à coordonner les phénomènes de l'expérience, ou, en d'autres termes, à imprimer à nos connaissances le caractère de l'unité. Cette œuvre achevée, Kant appelle la dialectique au secours de l'analyse : il parcourt successivement les trois grands objets des spéculations métaphysiques, l'âme, l'univers et Dieu, et entreprend d'établir qu'il n'y a pas une seule assertion dogmatique sur l'essence de l'âme, sur l'origine et les éléments de l'univers, enfin sur l'existence de Dieu, qui ne puisse être convaincue de s'appuyer sur un paralogisme, de couvrir une antinomie ou de réaliser arbitrairement une abstraction.

Suivons tour à tour la *Critique de la raison pure* sur le terrain de l'analyse et sur celui de la dialectique; peut-être parviendrons-nous, sinon à prouver sur tous les points, au moins à faire comprendre sur quelques-uns des plus essentiels, que l'analyse de Kant, quelque force d'esprit qu'il ait dépensée, est radicalement fausse et artificielle, comme sa dialectique, si ingénieuse d'ailleurs, est au fond une œuvre stérile.

Suivant Kant, tout le mécanisme de la connaissance humaine se décompose en trois fonctions intellectuelles, savoir : la sensibilité, l'entendement et la raison. Apercevoir les choses, ou, en d'autres termes, former des intuitions particulières, voilà l'acte propre de la sensibilité; saisir les rapports des choses, ou former des jugements, voilà l'acte propre de l'entendement; enfin, former des raisonnements, c'est-à-dire lier entre eux les jugements, et rattacher les conséquences à leurs principes, voilà l'acte propre de la raison. Or, dans l'exercice de chacune de ces trois fonctions intellectuelles, l'analyse découvre deux éléments, l'un qui est *a priori*, l'autre qui est *a posteriori*; le premier sert de matière à la connaissance, le second en constitue la forme; celui-là est donné pour ainsi dire du dehors, celui-ci sort du propre fond de l'esprit, de son activité, de sa spontanéité natives. C'est ainsi que nul acte de la sensibilité, nulle intuition n'est possible qu'à l'aide des notions d'espace et de temps; Kant soutient que ces notions sont *a priori* et il les appelle formes pures de la sensibilité. — De même, nul acte de l'entendement, nul jugement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions d'unité, de réalité, de possibilité, etc., lesquelles sont également *a priori*, et que Kant appelle les concepts purs de l'entendement. Enfin, nul acte de raison, nul raisonnement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions de l'absolu ou de l'inconditionnel; Kant leur donne le nom d'idées pures de la raison. Il s'agit maintenant de recueillir ces formes, ces concepts, ces idées, lois suprêmes, ressorts constitutifs de la raison humaine, pour en approfondir la nature et en mesurer la portée.

L'analyse de la sensibilité est, dans le système de Kant, une affaire capitale. La sensibilité, en effet, est la source des intuitions, lesquelles deviennent la matière des jugements, et par suite celle des raisonnements, ce qui nous conduit jusqu'à l'idée de l'absolu, forme suprême de toutes nos connaissances. Il nous importe donc d'arrêter Kant dès le premier pas, et de prouver que son analyse de la sensibilité, ou esthétique transcendantale, est profondément entachée d'erreur. Dans toute perception d'un phénomène extérieur, Kant distingue deux choses : d'une part, le phénomène lui-même, par exemple, tel mouvement corporel; de l'autre, la condition de ce phénomène, savoir : l'espace, sans lequel aucun mouvement ne saurait être perçu. Les phénomènes extérieurs varient à l'infini; la condition de ces phénomènes, l'espace, est toujours la même. L'espace est donc, suivant Kant, la forme pure des sens extérieurs. De même le temps est la forme pure du sens intime, nulle sensation, et en général nulle modification de nous-mêmes ne pouvant être perçue que sous la condition du temps : l'espace et le temps, voilà donc les deux formes pures de la sensibilité. Étant conçus comme antérieurs aux phénomènes, comme uns et infinis, l'espace et le temps ne sont pas des objets de l'expérience, laquelle ne donne que des phénomènes toujours divers et toujours limités. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Voulez-vous en faire des choses absolues, objectives? Soit que vous les éleviez au rang d'êtres absolus ou d'attributs de Dieu, soit que vous les réduisiez à des propriétés ou à des rapports des êtres de la nature, vous tombez également dans l'absurde : dans le premier cas, en effet, vous aboutissez à deux êtres absolus, qui sont des non-êtres; dans le second, ne donnant à l'espace et au temps qu'une valeur contingente, vous êtes dans l'impossibilité d'expliquer le caractère absolu de deux sciences fondées sur les notions d'espace et de temps, savoir : la géométrie et la mécanique rationnelle. Il suit de là que l'espace et le temps ne sont autre chose que des formes de la connaissance, formes nécessaires, universelles, données *a priori*, mais n'ayant aucune portée objective, n'exprimant que la nature de la pensée, ne servant à aucun autre usage qu'à rendre l'expérience possible.

Cette analyse de la sensibilité est fausse, et les conclusions qu'en déduit Kant doivent succomber avec leur principe. Kant, en effet, tombe ici dans une erreur qui se retrouve dans toute la suite de son œuvre analytique et en corrompt tous les résultats : au lieu d'observer la réalité, il tourmente des abstractions; au lieu de chercher dans la conscience l'origine des notions fondamentales, il les prend toutes formées à l'état où une longue suite d'abstractions les a portées, et il s'imagine que ces notions abstraites sont antérieures à l'expérience, sans laquelle pourtant elles seraient inexplicables, parfaitement vides et inintelligibles. Ainsi, Kant considère l'espace et le temps sous leur forme la plus générale et la plus abstraite, antérieurement à toute notion d'étendue sensible et de durée particulière et déterminée. Or, il est parfaitement faux que l'esprit humain débute par de telles conceptions. Avant l'abstrait, le concret; avant la notion d'espace, il y a dans l'esprit humain la notion de l'étendue; avant la notion du temps, il y a la notion de succession et d'identité personnelle. Je vois un corps ou je le touche; je le perçois comme étendu, en le maniant, je passe d'une impres-

sion à une autre : je me sens identique dans la succession de ces deux états : je me sens durer : il n'y a point encore dans mon esprit l'idée abstraite d'espace, l'idée abstraite du temps. Ce n'est qu'après avoir perçu bien des étendues et bien des durées que je me formerai par l'abstraction l'idée générale d'espace et l'idée générale du temps, pour arriver, enfin, à concevoir, par la raison, au delà de tous les corps et de toutes les durées, un être infini, absolu, pur des limitations de l'étendue, étranger aux vicissitudes du temps, en un mot, immense et éternel.

Ainsi donc, d'abord, par un acte d'intuition, les notions concrètes de telle étendue sensible, de telle durée déterminée; puis, par un acte d'abstraction, les notions générales d'espace et de temps; puis, par un acte de raison, les conceptions absolues d'éternité et d'immensité : voilà la vraie histoire de l'esprit humain, à la place de l'histoire fantastique tracée par Kant. Ayant une fois séparé, isolé l'espace et le temps de toute intuition concrète d'étendue et de durée, il n'est pas merveilleux qu'il trouve ces notions vides, creuses, insignifiantes; pour leur rendre leur réalité et leur sens, il suffit de les rapporter à leur véritable origine, de les replacer au sein de la conscience. Kant nous demandera-t-il maintenant ce que nous pensons de la nature objective de l'espace et du temps? Nous lui répondrons qu'il faut distinguer entre l'étendue, l'espace et l'immensité, comme il faut distinguer entre la durée, le temps et l'éternité. L'étendue est une propriété réelle des corps ; la durée, une propriété réelle de tous les êtres qui changent; l'immensité et l'éternité sont deux attributs de l'être divin, lesquels expriment la permanence et l'omniprésence de son être, profondément distinctes et indépendantes de toute succession et de toute forme finie; l'espace et le temps, enfin, sont de pures abstractions. Faire de l'espace et du temps des êtres en soi, cela est absurde, nous en convenons; concevoir Dieu comme durant et étendu, même à l'infini, cela n'est pas moins insoutenable, nous l'accordons encore à Kant; mais nous n'en sommes pas pour cela condamnés à refuser à la science de l'étendue et à la science du mouvement leur caractère absolu. En effet, nous reconnaissons que toutes le propositions de la géométrie sont absolument nécessaires; mais nous expliquons autrement que Kant leur nécessité. La géométrie repose sur l'idée de l'espace, idée abstraite selon nous; mais cette idée abstraite étant donnée, toutes les conséquences qui s'en déduisent sont nécessaires, par la nécessité inhérente au principe même du raisonnement, le principe d'identité. Le triangle, le cercle, ne sont pas des choses réelles; ce sont de pures constructions de l'esprit, traçant, pour ainsi dire, au sein de l'idée abstraite de l'étendue, diverses limitations précises; mais le cercle étant une fois posé comme cercle, il est nécessaire que ses rayons soient égaux. Voilà la nécessité inhérente aux propositions géométriques; elle n'a nul besoin d'une prétendue intuition *a priori* de l'espace un et infini ; elle n'a besoin que de la nécessité de ce principe : **A est A**, un cercle est un cercle ; en général, une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est : principe évidemment nécessaire et absolu, qui communique sa nécessité à toutes les conséquences qui s'en déduisent rigoureusement.

L'analyse de l'entendement a, dans le système de Kant, les mêmes défauts que celle de la sensibilité : elle est artificielle et fausse, prenant des abstractions pour des réalités, étrangères à l'observation vraie de la conscience. De quoi s'agit-il en définitive? De rendre compte d'un certain nombre de notions premières, qui sont, en effet, présentes dans tous nos jugements, comme les notions de cause, de substance, d'unité, lesquelles deviennent la base de ces grands principes de causalité, de substantialité, sur lesquels repose le système entier de nos connaissances. Que fait Kant? Au lieu d'observer la conscience humaine, au lieu d'avoir l'œil fixé sur ce principe réel et vivant qui s'appelle le *moi*, qui se saisit immédiatement lui-même, qui se sent vivre, agir, durer, qui s'aperçoit non comme une condition abstraite de la pensée, mais comme le sujet vivant de la pensée, comme une véritable cause, comme une véritable substance, comme une véritable unité ; au lieu, dis-je, de contempler ce monde des réalités intérieures, Kant se perd dans un labyrinthe inextricable de conceptions abstraites et de distinctions arbitraires. Il dresse une table de tous les jugements possibles ; il en reconnaît douze espèces, réparties trois à trois dans quatre cadres distincts, suivant leur quantité, leur qualité, leur relation et leur modalité. Ces douze espèces de jugements, généraux, particuliers et singuliers, affirmatifs, négatifs et limitatifs, catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, problématiques, assertoriques et apodictiques, représentent à ses yeux douze fonctions logiques de l'entendement, douze procédés distincts pour ramener une variété donnée à l'unité. Il conclut de là qu'il doit y avoir dans l'entendement douze concepts purs, qui seuls peuvent rendre possibles ces diverses formes du jugement. C'est ainsi que sont introduites les fameuses catégories : unité, pluralité et totalité ; réalité, négation et limitation; inhérence, dépendance et réciprocité ; possibilité, existence et nécessité.

Suivant Kant, tous ces concepts sont *a priori*, antérieurs à toute expérience, absolument nécessaire à la formation du moindre jugement. Ce n'est pas tout, une nouvelle condition est nécessaire : au-dessus de ces douze formes pures de l'entendement, Kant place une forme générale qu'il appelle l'unité synthétique de l'aperception, ou encore l'unité transcendantale de la conscience. Et n'allez pas croire qu'il soit ici question de la conscience réelle que chacun de nous a de ses actes, de cette conscience qui se traduit par des affirmations permanentes comme celle-ci : Je sens, je pense, je suis. Non, la conscience de Kant est une conscience abstraite, un *cogito* logique, une forme générale de la pensée ; en un mot, ce n'est pas un fait, une réalité ; c'est une pure abstraction, arbitrairement érigée en condition nécessaire et *a priori* de tout jugement possible.

Voilà une analyse qui paraît déjà bien compliquée ; mais nous ne sommes pas au bout ; nous avons des concepts purs d'unité, d'inhérence, de dépendance, etc.; nous n'avons pas encore atteint la notion de cause, de substance, d'activité, ni les principes correspondants. Kant place ici sa théorie du schématisme. Outre ses douze concepts purs, il lui faut douze schèmes, c'est-à-dire douze représentations *a priori* du temps, schèmes de quantité, schèmes de qualité, schèmes de relation, schèmes de modalité. Il lui faut ces représentations pour vivifier ses concepts abstraits, pour les rendre applicables aux données de l'expérience, pour leur donner une valeur et un sens. Telle est la série compliquée, subtile, laborieuse des conditions sous lesquelles Kant croit parvenir à rendre compte enfin des principes de l'esprit humain, et pour ne prendre qu'un ou deux exemples des principes de causalité et de substance [illegible]

faux, rien de plus vain que cette prétendue déduction qui lui a coûté tant d'efforts. Kant altère essentiellement les notions de cause et de substance. La notion de cause se transforme pour lui en celle de succession constante ; la notion de substance, en celle de permanence. Ce sont là deux erreurs psychologiques de la dernière gravité. Quand je produis une action volontaire, un effort des muscles, par exemple, il n'y a pas entre ces deux termes, ma volonté et l'effort, une simple relation de succession, comme entre le jour et la nuit, entre le vent qui souffle et le roseau qui ploie ; il y a une relation bien plus intime, bien plus profonde : ma volonté produit l'effort; ma volonté est une cause dont l'effort est un effet, cause fixe, une, identique, qui se manifeste par une variété indéfinie de phénomènes. Approfondissez la notion de cette activité, de ce *moi* qui fait le fond de la conscience, vous trouverez qu'il s'aperçoit non-seulement comme cause, mais comme substance; je veux dire comme un être tour à tour ou simultanément actif et passif, mais toujours identique sous la succession de ses modifications diverses. Ce n'est point là une substance abstraite, comme celle de Kant, un je ne sais quoi conçu comme permanent en opposition avec un écoulement de phénomènes dont ce terme permanent serait la condition abstraite et *a priori;* c'est une substance réelle, une substance déterminée, une substance qui se sait et se sent exister et agir. Voilà une analyse bien simple, bien facile à vérifier ; elle suffit pour faire crouler tout l'échafaudage d'abstractions, symétrique, subtil, ingénieux, mais essentiellement artificiel et fantastique, élevé par les mains de Kant. A la place de concepts *a priori*, parfaitement vides et creux, il faut donc substituer des intuitions immédiates de la conscience, pleines de réalité et de vie : à la place de principes arbitraires, sans usage et sans portée, de véritables principes tenant par leurs racines à l'expérience et dans leurs amples développements, éclairant la science de l'univers et portant jusqu'à la science de Dieu.

Nous croyons en avoir dit assez, sinon pour réfuter d'une façon régulière et complète l'œuvre analytique de Kant, au moins pour en signaler les vices essentiels et pour mettre en garde contre les conséquences qu'il va en tirer dans la partie dialectique de son entreprise.

On a vu quel est, suivant Kant, le rôle de la raison dans l'économie de nos connaissances : la raison, prise en général, est la faculté de raisonner, c'est-à-dire de ramener le particulier au général. Or, cette opération suppose un dernier principe général qui soit la condition de tous les autres, et qui lui-même soit inconditionnel. La conception de cet inconditionnel, tel est l'office de la raison pure. Mais la raison pure ne se borne pas à concevoir l'inconditionnel ; elle entend se servir de cette idée pour spéculer *a priori* sur la nature des êtres. De là, si l'on en croit Kant, des égarements nécessaires. Pour les détruire à jamais, il entreprend d'en mettre à nu les racines, et de construire, en quelque sorte, la science des erreurs naturelles de l'esprit humain.

Le principe général de la raison pure est celui-ci : Le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions, et, par conséquent, l'inconditionnel lui-même. Ce principe reçoit trois grandes applications : 1° au sujet de la pensée, au *moi;* 2° aux objets sensibles, aux phénomènes de l'univers ; 3° aux choses en général. De là trois idées : l'idée psychologique, l'idée cosmologique et l'idée théologique. Ces trois idées correspondent aux trois formes du jugement comprises dans la forme générale de la relation, savoir : la forme catégorique, la forme hypothétique et la forme disjonctive. La raison cherche, suivant la forme catégorique, un sujet qui ne soit pas l'attribut d'un autre sujet, un sujet absolu, le *moi*, substance pensante. Suivant la forme hypothétique, la raison remonte de cause en cause, et conçoit quelque chose de premier et de définitif, qui sert de base et de principe aux phénomènes de l'univers. Enfin, suivant la forme disjonctive, elle embrasse la totalité absolue de toute existence possible, et pose comme condition de cette totalité une unité absolue qui enferme et contient tout, Dieu. Ces trois idées, ces trois principes ne peuvent être, par leur nature même, ni démontrés ni réalisés ; ils ne peuvent être démontrés, puisqu'ils sont ce qu'il y a de plus général, ce qui fonde toute démonstration ; ils ne peuvent être réalisés, puisqu'ils représentent ce qui est au delà de toute expérience possible. Leur valeur est donc purement subjective et circonscriptive ; ils achèvent et limitent la connaissance humaine, voilà tout.

Mais la métaphysique, dit Kant, a d'autres prétentions; elle prétend faire la science de l'âme, celle de l'univers et celle même de Dieu. De la conception transcendantale de notre être pensant, laquelle ne contient rien de multiple, elle conclut à l'unité absolue de cet être, ce qui est un paralogisme. De l'impossibilité de s'arrêter dans la série régressive des effets et des causes, elle conclut à une unité absolue embrassant la totalité des conditions des phénomènes, et cette unité se présentant de deux façons contradictoires, il en résulte une antinomie; enfin, de la totalité des conditions ou des objets en général, elle conclut à l'unité absolue de toutes les conditions de la possibilité des choses, et à l'être des êtres comme fondement de l'existence de tous les êtres, bien que cet être nous soit absolument inconnu. De là un *idéal* que nous prenons arbitrairement pour une réalité et pour le fondement de toute réalité. La conclusion dernière de toute cette dialectique, c'est que la métaphysique entière, avec les trois sciences qui la constituent, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle, est ruinée à jamais.

Nous nous bornerons à de très-courtes observations sur les objections élevées par Kant contre la psychologie et la théologie rationnelles, la cause du dogmatisme ne nous paraissant pas sérieusement engagée dans ce débat. Il sera nécessaire d'insister davantage sur les prétendues antinomies de la cosmologie rationnelle; c'est ici, en effet, que Kant se flatte d'atteindre le beau idéal du scepticisme, je veux dire de mettre la raison spéculative en contradiction flagrante avec elle-même.

Kant ramène la psychologie rationnelle aux quatre propositions suivantes : l'âme est une substance, l'âme est simple, l'âme est une, l'âme est spirituelle. Or, suivant lui, ces quatre propositions reposent uniquement sur quatre arguments vicieux, où se retrouve toujours le même paralogisme. On pose, en effet, dans les prémisses un *moi* purement empirique et subjectif, lequel n'est qu'une condition logique de la perception des phénomènes ; et dans le passage des prémisses à la conclusion, on transforme ce *moi* subjectif et logique en un *moi* objectif, doué d'une réalité absolue.

Il suffit de répondre à Kant que sa dialectique peut être victorieuse contre une mauvaise psychologie exclusivement fondée sur l'abus des procédés logiques, mais qu'elle ne saurait atteindre

psychologie véritable, laquelle prend son point d'appui non dans des syllogismes, mais dans une analyse approfondie de la conscience. En effet, quelle est la véritable base de la psychologie? C'est un fait permanent et universel, le fait de conscience. Chacun de nous sent vivre au dedans de lui un principe toujours présent, qui ne se confond pas avec la série changeante de ses modifications, qui se retrouve identique à lui-même sous les vicissitudes de son existence mobile, qui, soit en subissant l'action des choses extérieures, soit en réagissant au dehors, soit en se concentrant sur soi dans une action tout intérieure, à chaque instant se connaît, à chaque instant s'affirme avec une clarté et une certitude infaillibles. Est-ce là ce *moi* subjectif dont parle Kant, ce sujet logique, cette forme abstraite, pure condition de la possibilité de l'expérience? Non, évidemment non. Ce *moi* de la conscience est une force en action, une énergie, quelque chose, en un mot, d'essentiellement réel, concret, vivant. Maintenant, pour être réel et concret, ce *moi* n'a-t-il qu'une valeur empirique? N'est-il pas un véritable être, une véritable substance? On répondra non, si, avec Kant, on fait de la substance un principe mystérieux, un je ne sais quoi, une X (x) algébrique; si, avec lui, on se plaît à creuser un abîme infranchissable entre la région de la conscience et la région de la raison pure, entre le monde des phénomènes et le monde des êtres; mais, pour l'observateur attentif, ces deux mondes sont toujours unis et jamais séparés; ils s'identifient, en quelque sorte, dans la conscience. Là, en effet, le sujet se saisit lui-même et s'affirme comme objet. Entre le *moi* qui agit et le *moi* qui se sent agir, l'analyse peut distinguer; mais la nature, le mouvement réel de la vie réunissent les deux termes en un seul. En un mot, pour emprunter à Kant son langage en répudiant sa pensée, l'objectif et le subjectif coïncident.

Et maintenant, pour établir l'unité, la simplicité, la substantialité, la spiritualité de l'âme, faudra-t-il faire appel au raisonnement, construire des syllogismes? Il est clair que cela est parfaitement inutile; ajoutons que cela est très-dangereux. En effet, raisonner pour trouver l'âme, c'est admettre que l'âme ne s'aperçoit pas elle-même, c'est établir une distinction artificielle entre deux *moi*, le *moi* de la conscience et le *moi* de la raison; c'est élever entre ces deux *moi* une barrière arbitraire que le raisonnement ne pourra plus franchir. A ce point de vue, Kant a raison. Il n'y a plus de psychologie dès qu'il n'y a plus une intuition de conscience qui atteigne l'être, l'unité, la substance, dans leur profondeur; je dirai plus, s'il y a une intuition immédiate de la cause, de l'unité de la substance, toute métaphysique est coupée à sa racine; l'esprit humain est condamné à ignorer l'univers et Dieu, à rester hermétiquement enfermé dans la région des phénomènes. Voilà ce que Kant a supérieurement vu; voilà la valeur et l'intérêt de sa dialectique; mais ce qu'il n'a pas vu, c'est que la vraie psychologie a pour base, non pas un *moi* logique, mais un *moi* réel; non pas un *moi* purement phénoménal, mais un *moi* cause, un *moi* substance, un *moi* un, identique, vivant, objectif et subjectif tout ensemble. Rétablir ce principe, c'est réfuter Kant, et c'est du même coup rendre à la psychologie rationnelle et à sa métaphysique leur inébranlable fondement.

Les objections du philosophe allemand contre la possibilité d'une théologie rationnelle viennent encore d'une fausse analyse de la conscience. Après avoir altéré et méconnu l'intuition immédiate du *moi* par lui-même, Kant altère et méconnaît une intuition plus haute, moins claire peut-être, mais également irréfragable : c'est l'intuition de l'être en soi. Ici encore il n'y a pas, d'un côté, un concept abstrait, logique, le concept d'une existence absolue envisagée comme purement possible; de l'autre, l'esprit humain se consumant en raisonnements stériles, entassant les syllogismes pour trouver, par delà ce concept parfaitement vide de toute réalité, un Dieu réel et vivant, qui sans cesse lui échappe et semble se dérober à ses efforts. C'est là une fausse image de la conscience humaine, sur laquelle on ne peut édifier qu'une fausse et stérile théologie. De même que l'esprit humain ne saisit pas d'abord un *moi* abstrait, un *moi* possible, pour arriver ensuite, à travers des raisonnements arbitraires, à un *moi* réel, concret, effectif, substantiel; de même, quand nous rattachons notre existence fragile à cette source infinie d'être, de pensée et de vie que nous adorons sous le nom de Dieu, ce n'est point là un raisonnement fondé sur des conceptions abstraites, c'est une véritable intuition où l'être des êtres est saisi et affirmé, non comme possible, mais comme réel et présent.

Vienne maintenant Kant réduire la théologie rationnelle à trois argumentations, l'une qu'il appelle physico-théologique, l'autre qui constitue la preuve cosmologique, la troisième qui est l'argument ontologique, nous lui dirons qu'il peut avoir raison contre une théologie raisonneuse et nourrie de pures abstractions, contre la théologie toute scolastique de Wolf; mais il n'atteint pas une théologie amie des faits et solidement appuyée sur les intuitions réelles et fécondes de la conscience.

Remarquez, en effet, le procédé dont se sert Kant pour battre en brèche la théologie rationnelle. Après avoir fait justice de l'argument physico-théologique fondé sur les causes finales, lequel devient entre ses mains une preuve purement empirique, étrangère à toute notion de perfection absolue, incapable, par conséquent, d'atteindre jusqu'au principe de l'existence, il ramène subtilement l'argument cosmologique, tiré de la contingence du monde, à l'argument ontologique, sur lequel il se plaît à concentrer tout le débat. Or, quel est cet argument suprême? c'est la preuve inspirée à saint Anselme par le génie subtil de la scolastique et mal à propos ressuscitée par le grand géomètre qui a fondé la philosophie moderne. Elle consiste à poser le concept d'une perfection possible pour en faire sortir par le raisonnement l'existence réelle et actuelle d'un être parfait. Toute la subtilité ingénieuse de saint Anselme, toute l'industrie géométrique de Descartes, sont impuissantes, il est vrai, à opérer cette déduction. Nous l'accordons à Kant, et voilà le résultat net de cette partie de son entreprise dialectique. Mais a-t-il atteint son but? a-t-il prouvé l'impuissance de l'esprit humain à saisir le principe premier de la pensée de l'être? Il est clair que non, et lui-même s'est heureusement plus tard contredit sur ce point.

Arrivons à ces fameuses antinomies qui passent chez beaucoup d'esprits pour le désespoir éternel et l'éternel écueil de la philosophie spéculative. Elles résultent, dans le système de Kant, de l'application du principe fondamental de la raison, savoir : que le conditionnel étant donné, avec lui est également donnée la série entière des conditions, et, partant, l'inconditionnel lui-même. Appliquez ce principe à l'idée du monde considéré comme un ensemble de phénomènes extérieurs, vous verrez se former quatre thèses, contre lesquelles s'élèveront aussitôt quatre antithèses, d'où résultera une quadruple antinomie. Comment cela se fait-il? C'est que chaque fois que

vous affirmez qu'un phénomène est subordonné à une série de conditions, vous pouvez également concevoir cette série comme finie ou comme infinie. Dans les deux cas, l'absolu semble donné, et l'absolu, pour Kant, c'est la chimère que l'esprit humain, par les lois de sa nature, cherche sans cesse, sans pouvoir jamais la saisir. Considérez-vous le monde suivant les catégories de la quantité et de la qualité? vous le concevrez avec un droit égal comme limité en extension et en durée, c'est-à-dire comme fini, ou comme illimité dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire comme infini; vous vous le représenterez alternativement comme composé de parties simples ou comme infiniment divisible. — Ce sont là les antinomies que Kant appelle mathématiques. Concevez-vous le monde suivant les catégories de la relation et de la modalité? vous rattachez tous les effets à une cause première et libre, ou bien, tout aussi arbitrairement, vous le concevez comme une chaîne infinie de phénomènes liés par une aveugle fatalité. — De même, vous êtes également porté à donner pour base à la série des choses contingentes une existence nécessaire, et à concevoir cette série comme prolongée indéfiniment. Ce sont là les antinomies nommées par Kant dynamiques, et qui terminent ce système de contradictions régulières par lui imposées à l'esprit humain.

Une première réflexion, c'est que Kant ne considère comme absolument insolubles que les antinomies mathématiques; les autres admettent une solution, et Kant l'indique expressément. Certes, voilà une concession qui est de la dernière importance; car il ne peut échapper à personne que les antinomies dynamiques sont les plus graves de toutes, puisque l'existence de la liberté et celle même de Dieu y sont engagées, c'est-à-dire la morale et la religion. Kant accorde donc que sur ces grands objets, la raison n'est pas réduite au désespérant aveu d'une contradiction inévitable. La morale et la religion sont à couvert. Il ne reste donc plus de sérieusement compromis que l'intérêt de curiosité qui s'attache pour l'homme à ces questions purement métaphysiques qui restent pour la masse du genre humain parfaitement indifférentes, et sur lesquelles l'ignorance est facile à supporter même au petit nombre d'esprits curieux qui les agitent, par exemple, la question de savoir si la matière est ou non divisible à l'infini. — Voilà donc où aboutit ce grand et solennel acte d'accusation si laborieusement construit, où le scepticisme a épuisé toute sa force et tous ses artifices.

On conviendra aisément que, concentrée sur ce terrain, la discussion perd à la fois de sa grandeur et de ses périls. Si la psychologie et la théodicée sont sauvées, si la morale et la religion sont hors de tout péril, si ces grandes vérités qui sont le fond du dogmatisme du genre humain, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu, la liberté et la responsabilité humaine, si tous ces principes restent à l'abri des atteintes du scepticisme, qu'importe, après tout, que sur quelques points de subtile métaphysique l'esprit humain soit obligé de confesser son impuissance à sortir des alternatives contraires? Eh bien, même dans cet ordre de problèmes abstraits, Kant n'aboutit pas à la conclusion où il aspire, il ne convainc pas la raison humaine de se donner à elle-même un inévitable démenti. En effet, on peut ici s'armer contre Kant de ses propres aveux. Il résout les antinomies dynamiques par une distinction fort juste entre le point de vue de l'expérience et le point de vue de la raison. De ce que pour les sens il n'y a que des phénomènes contingents, il ne s'ensuit pas, dit-il, qu'au delà des phénomènes, dans une région où les sens ne peuvent atteindre, il n'y ait pas un être nécessaire, une cause spontanée et première qui soit le principe de tous les phénomènes de l'univers. C'est à merveille; mais nous dirons à Kant, en lui empruntant son moyen de solution et en le poussant plus loin que lui, que si les sens et l'imagination nous invitent à nous représenter un monde infini, cela ne prouve pas que la raison n'ait pas le droit de concevoir, au moins comme possible, un univers sans bornes, dont l'étendue et la durée illimitées réfléchissent en quelque sorte l'éternité et l'immensité incommunicables de Dieu. De même, si les sens et l'imagination s'arrêtent avec complaisance à la vieille et grossière hypothèse des atomes, rien n'empêche la raison de détruire ces fausses apparences, de faire comprendre l'impossibilité d'un atome étendu, c'est-à-dire d'un indivisible divisible; rien ne l'empêche surtout de saisir au delà de l'étendue et du mouvement les causes invisibles dont l'action permanente anime la face du monde, et de concevoir ces causes comme des principes doués d'unité, inférieurs sans doute, mais plus ou moins analogues à cette cause simple et indivisible que nous sentons vivre et palpiter au dedans de nous. Ainsi s'évanouit le fanatique assemblage de contradictions imaginé par le scepticisme; et il ne reste de tant d'efforts d'un génie fait pour un meilleur usage, qu'une leçon de modestie donnée à l'esprit humain. Oui, dirons-nous avec Kant, oui, la métaphysique est une science périlleuse; elle est, comme l'esprit humain, enfermée dans d'étroites limites qu'une curiosité inquiète nous sollicite de franchir. Oui, il faut renoncer à une explication complète, adéquate, absolue, de toutes choses. Il faut se résigner, étant homme, à savoir peu et à beaucoup ignorer; mais l'acte de foi par lequel la raison humaine s'affirme primitivement capable de certitude et de vérité, cet acte de foi ne rencontre aucun démenti dans les analyses les plus profondes de la science. La raison humaine est souvent forcée de convenir qu'elle ignore et qu'elle ignorera toujours; jamais elle n'est forcée de se contredire. Où la lumière abonde, et elle abonde sur tous les points qui intéressent notre être moral, sachons affirmer; où la lumière s'affaiblit, sachons ignorer et attendre : tel est le conseil du bon sens, tel est le dernier mot de la science.

On peut consulter quelques ouvrages spéciaux sur le scepticisme : E. Saisset, *le Scepticisme*, Paris, 1865, in-8; — Maurial, *le Scepticisme combattu dans son principe*, Paris, 1847, in-8; — *Revue des doctrines sceptiques*, Paris, 1857, in-8. Voy. CERTITUDE. EM. S.

SCHAD (Jean-Baptiste), né en 1758, près de Bamberg, fut élevé par les jésuites; entra comme novice dans un couvent de bénédictins, d'où il s'enfuit en 1798, persécuté pour ses opinions indépendantes. Il devint successivement professeur à Iéna, à Charkow, à Berlin, et mourut à Iéna vers 1830. Il publia un grand nombre d'écrits allemands et latins, dans un style souvent obscur. Ses premiers ouvrages sont théologiques et même ascétiques, plus ou moins dans l'esprit de l'Église. Ses ouvrages les plus nombreux sont conçus d'abord sous l'influence de Fichte, puis sous l'inspiration plus durable de Schelling. La logique, la métaphysique, la théodicée, furent l'objet ordinaire de ses meilleurs traités. Nous recommandons particulièrement son *Exposition populaire du système de Fichte et de la théorie religieuse qui en découle*, 3 vol. in-8, 1800 (allem.). Voy. son *Autobiographie*, 1828 (allem.). C. Bs.

SCHAUMANN (Jean-Christian-Guillaume), né à Husum, dans le duché de Schleswig, en 1768; mort à Giessen en 1821, après y avoir enseigné

la philosophie, en qualité de professeur ordinaire, depuis 1794. C'est un des premiers disciples et des propagateurs les plus ardents de la philosophie de Kant, qu'il a expliquée, développée et appliquée dans les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin : *de l'Esthétique transcendantale, essai critique, avec une lettre à M. Feder sur l'idéalisme transcendantal*, in-8, Leipzig, 1789; — *Psyché, ou Entretiens sur l'âme*, 2 vol. in-8, Halle, 1791; — *de Principio juris naturalis*, in-8, ib., 1791; — *de Johanne Lugduno Vive, Valentino, philosopho præsertim anthropologo, ex libris ejus de anima et vita*, in-8, ib., 1791; — *Idées pour servir à une psychologie criminelle*, in-8, ib., 1792; — *le Droit naturel selon la science*, in-8, ib., 1792; — *Essai sur les lumières, la liberté et l'égalité*, in-8, ib., 1793; — *Philosophie de la religion en général et du christianisme en particulier*, in-8, ib., 1793; — *Aphorismes de logique et de métaphysique*, in-8, Giessen, 1794; — *Éléments de la logique générale, avec une esquisse de la métaphysique*, in-8, ib., 1795; — *Leçons sur les doctrines philosophiques*, in-8, ib., 1794; — *Traités critiques sur la philosophie du droit*, in-8, Halle, 1795; — *Philosophie morale*, in-8, Giessen, 1796; — *Essai d'un nouveau système de droit naturel*, 2 vol. in-8, Halle, 1796; — *Méthodologie de la réflexion*, in-8, ib., 1796; — *Explication sur l'appel de Fichte et les accusations contre la philosophie*, in-8, Giessen, 1799; — *l'Homme et la Femme, ou Déduction du mariage*, in-8, Hadamar, 1802. Indépendamment de ces nombreux ouvrages, Schaumann a publié aussi plusieurs articles dans le *Journal philosophique* de Niethammer. X.

SCHEGK (Jacques), médecin et philosophe allemand, né en 1511 à Schorndorf, dans le Wurtemberg. Après avoir étudié la théologie, la philosophie, la jurisprudence, il se consacra définitivement à la médecine qu'il cultiva pourtant plutôt en philosophe qu'en praticien. La dialectique d'Aristote commençait alors à perdre un peu de son crédit en Allemagne, et il y avait plusieurs années qu'on ne l'avait enseignée à l'université de Tubingue, lorsque Schegk fut chargé, en 1554, de ranimer le péripatétisme. Il s'acquitta de sa tâche avec un grand éclat, publia nombre d'ouvrages pour interpréter la doctrine du maître, forma des disciples dont le plus célèbre est Taurellus, et fut pendant quelques années le véritable chef du péripatétisme allemand, *Germanorum peripateticorum princeps*. Aussi s'opposa-t-il de toutes ses forces aux progrès de la réforme entreprise par Ramus, et d'abord accueillie avec quelque faveur au delà du Rhin. On a publié, en 1569, un recueil de lettres échangées entre lui et le philosophe français; le ton qui y domine n'est pas précisément celui de la courtoisie : le scolastique allemand s'y montre insolent et brutal; il accuse son adversaire d'ignorance, de mauvaise foi, d'ambition. « Vous n'avez rien prouvé contre Aristote, lui dit-il, si ce n'est que vous êtes incapable de le comprendre. » D'ailleurs Ramus est coupable d'un autre crime : il fait peu de cas des *Commentationes physicæ* du commentateur allemand, et il ne recommande pas l'usage de ses livres. Ramus garde l'avantage dans cette polémique, où ne figure qu'une lettre de son contradicteur; il a au moins pour lui le bon goût et l'esprit. « Comment, dit-il, aurais-je empêché vos livres de pénétrer dans nos écoles? Avant mon voyage en Allemagne, j'ignorais jusqu'au nom d'un homme si considérable; et je n'en connaîtrais rien encore, si par aventure je n'avais trouvé à Strasbourg vos livres en proie à la poussière et aux vers, dans la boutique d'un libraire. Comme je lui demandai ce qui vous étiez et comment des ouvrages d'un si grand poids ne se vendaient pas, il me répondit que vous étiez le grand philosophe de l'académie de Tubingue, mais que l'on ne comprenait rien à vos écrits, etc. » Ramus invite son irascible correspondant à plus de calme : « Furiosam istam et agrestem logicæ tempestatem dediscito, et socraticam disserendi tranquillitatem atque urbanitatem in Xenophontis et Platonis schola perdiscito. » Ces railleries portèrent à l'excès l'animosité de Schegk, qui ne cessa de défendre l'orthodoxie scolastique jusqu'à sa mort, en 1587. Ses ouvrages n'ont rien d'original; on en trouve la liste dans le livre de Melchior Adam, *Vitæ medicorum*. On y distingue, outre des commentaires sur Aristote, un traité du syllogisme hypothétique, et un dialogue, *de Principatu animæ*, Tubingue, 1542. C'est une dissertation sur le siége de l'âme, et l'auteur hésite entre Aristote qui la place dans le cœur, et Galien qui la loge dans le cerveau. Ses procédés de discussion y montrent que déjà les plus fervents péripatéticiens pratiquaient la méthode du libre examen, et admettaient cette maxime qu'on y lit : « Libera debent esse judicia. » Voy., outre Brucker et les historiens de la philosophie, Liebler, *Oratio funebri de vita, moribus et studiis J. Schegkii*, Tubingue, 1587. E. C.

SCHELLING (Frédéric-Guillaume-Joseph de) naquit à Leonberg, dans le royaume actuel de Wurtemberg, le 27 janvier 1775. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Tubingue, où il eut Hegel pour condisciple, il se rendit à l'université d'Iéna, où il connut et entendit Fichte, et où il enseigna quelque temps. Il quitta ensuite cette université pour celle de Wurtzbourg. De 1807 à 1820, il vécut à Munich comme secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts. En 1820, il se retira à Erlangen, d'où il revint à Munich, en 1827, comme professeur à l'université qui venait d'être établie dans cette ville. Il fut en même temps président de l'Académie. Enfin, en 1841, il fut appelé à Berlin, pour y enseigner dans la chaire qu'avaient occupée Fichte et Hegel. Il mourut en 1854, aux bains de Ragatz, en Suisse, où son élève le roi Maximilien Ier lui a élevé un monument.

Schelling avait vingt ans à peine lorsqu'il publia ses premiers écrits. A quarante, il déposa la plume pour ne la reprendre que vingt ans après. Il n'a jamais produit son système sous une forme définitive, et « fit, comme dit Hegel, ses études devant le public; » mais il faut ajouter que le public les suivit avec un vif intérêt, et que le jeune et ardent écrivain exerça sur lui une puissante influence. S'il n'a pas exposé sa philosophie avec une précision systématique, s'il l'a présentée sous plusieurs formes, revenant sans cesse sur son travail précédent et recommençant sa course à plusieurs reprises, il n'en demeura pas moins fidèle à son génie, et ses œuvres respirent le même esprit du commencement à la fin. Sa philosophie se modifia, varia dans son expression, s'accrut et se compléta, sans changer essentiellement. Lorsqu'en 1841 il reparut avec éclat devant le public, il a pu dire, dans sa première leçon de Berlin, sans blesser la vérité, qu'il ne désavouait pas la pensée de sa jeunesse : pensée qu'on y retrouve, en effet, bien qu'un peu vieillie et usée par le temps. C'est qu'il ne dépend pas de l'homme de génie de changer ses idées à son gré; il est sous leur empire plus qu'il ne les possède, il leur appartient plus qu'elles ne sont à lui.

Schelling était doué au plus haut degré de l'imagination spéculative. Il était philosophe dans toute la force de l'expression, mais sa pensée dédaigne les allures lentes et compassées d'une dia

lectique précise et scolastique, et revêt naturellement les formes de la poésie. Il était né tout à la fois avec le génie poétique et le génie philosophique, et s'il avait voulu être poëte, il eût été parmi les poëtes un grand philosophe, ainsi qu'il est le plus grand poëte parmi les penseurs. Et en nous exprimant ainsi, nous n'entendons ni lui faire un reproche ni faire son éloge, mais simplement le caractériser. D'ailleurs, comme il l'a dit souvent, tout système de philosophie, lorsqu'il est puisé à la source vive de l'inspiration intellectuelle, et lorsqu'il prétend représenter le monde physique et moral, et reproduire la pensée créatrice, n'est-ce pas un poëme dans le sens le plus élevé de ce mot, ainsi que l'univers est lui-même le poëme le plus vaste et le plus sublime dont toutes les philosophies et toute véritable poésie ne sont que d'imparfaites imitations?

Schelling se forma sous l'influence de l'école de Kant et de Fichte, et se rattacha à eux par ses commencements historiques, mais avec une tendance manifeste à s'élever au-dessus d'eux, en même temps qu'à remonter au delà. Pour le fond de sa pensée, il s'inspira des néo-platoniciens, de Jordan Bruno, de Spinoza surtout, et arriva ainsi, à travers quelques variations peu essentielles, à un panthéisme idéaliste ou à un idéalisme panthéiste.

Sa carrière philosophique, jusqu'en 1815, peut se diviser en deux périodes. Pendant la première, qui va jusqu'en 1800, il essaye ses forces et cherche à formuler sa pensée. Pendant la seconde, il l'exprime avec une pleine assurance, la développe et la défend contre ses adversaires.

Il débuta, en 1792, par une dissertation académique sur l'*Origine du mal*, d'après le chapitre III de la Genèse (*Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen*), et, ainsi qu'on l'a fait observer, il est remarquable qu'il ait choisi ce sujet, lui qui, depuis, n'a cessé de se préoccuper des commencements de l'histoire et de la fin de l'humanité, de sa déchéance et de sa réhabilitation.

Les écrits qu'il publia de 1794 à 1796 (*de la Possibilité d'une forme de la philosophie en général; — du Moi comme principe de la philosophie; — Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*) semblaient, au premier aspect, conçus dans l'esprit de Fichte, et Fichte s'applaudissait d'avoir rencontré un pareil commentateur, tout en se plaignant peut-être de n'avoir pas été parfaitement compris par lui. Mais, en y regardant de plus près, il put se convaincre sans peine que le jeune philosophe s'éloignait de lui tout autant que lui-même s'était éloigné de Kant.

Dans le premier de ces écrits, l'auteur recherche le principe général de la philosophie. Une science est un tout sous la forme de l'unité. Or, cette unité n'est possible qu'autant que la science est fondée sur un principe unique et absolu quant à elle. La philosophie, la science souveraine doit donc reposer sur un principe suprême, absolu à la fois pour le contenu et pour la forme. Dans ce principe doivent être données en même temps la forme et la matière de la science. Or, on ne peut reconnaître pour principe absolu que ce par quoi tout le reste est posé et ce qui se pose soi-même. Ce caractère n'appartient qu'au *moi*, et le principe absolu sera celui-ci : *moi est moi*.

Dans le second écrit, Schelling s'écarte déjà plus sensiblement de Fichte. Son idéalisme tend de plus en plus à devenir objectif. Le *moi* qu'il pose comme le principe souverain du savoir, ce n'est plus l'activité libre du *moi* individuel, qui se sent limité par le *non-moi* et tend à s'affranchir de ces limites : c'est déjà le *moi* mis résolûment à la place de la substance absolue de Spinoza, le *moi* absolu, l'identité du sujet et de l'objet. Loin de vouloir relever le drapeau flétri de Spinoza, Schelling déclare qu'il prétend le renverser en le combattant avec ses propres armes; mais, dans le fait, il ne le renverse pas; il le corrige, en remplaçant la substance absolue par le sujet absolu. Il faut nécessairement admettre quelque chose d'absolu qui soit le principe suprême et fondamental de toute réalité et de tout savoir, et qui n'ait d'autre fondement que lui-même. Or, cet absolu ne peut être ni un sujet déterminé par un objet, ni un objet déterminé par un sujet, puisque, dans l'un et l'autre cas, il ne serait pas indépendant; il faut donc le chercher soit dans un objet, soit dans un sujet absolu. Mais il ne peut se trouver dans un objet, parce que tout objet a besoin d'être posé, reconnu par un sujet. Il doit donc être dans un sujet absolu, se posant et se déterminant lui-même. C'est sur ce principe suprême de connaissance et d'existence qu'est fondé l'*idéalisme critique* ou *transcendantal*. Le sujet absolu est *moi* pur, identité pure, unité pure, liberté, réalité, substantialité absolue, causalité immanente, être pur, infini, indivisible, immuable. Cet être ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle* qu'il faut savoir produire en soi. La philosophie qui en résulte n'est ni l'idéalisme vulgaire, qui nie la réalité absolue du monde objectif, ni l'idéalisme pur, qui nie tout *non-moi*. Selon l'idéalisme transcendantal, la création est l'expression de l'infinie réalité du *moi*, une manifestation positive et réelle de l'esprit dans les limites du fini. Par l'intuition intellectuelle, nous nous élevons dans la sphère de l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est *moi* et où le *moi* est *un*.

Cet idéalisme prétend se concilier avec le réalisme; la philosophie nouvelle sera philosophie de la nature en même temps que philosophie de l'esprit; elle sera dogmatique et réaliste en même temps que critique et idéaliste. Elle entend convertir en *idéalisme objectif* le *réalisme subjectif* de la *Critique* de Kant, et en *idéalisme subjectif* le *réalisme objectif* de l'ancien dogmatisme : en d'autres termes, à la doctrine qui attribue aux objets extérieurs une réalité absolue, elle substitue l'idéalisme qui leur refuse toute réalité indépendante du sujet; et à la théorie critique de Kant, qui n'accorde aux choses phénoménales qu'une réalité relative, elle substitue un idéalisme selon lequel les choses sont l'expression réelle des idées. Cette philosophie, que le jeune penseur annonçait dans ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, il l'appelait philosophie de l'*identité*, parce qu'elle pose dans l'absolu l'identité non-seulement de la pensée et de l'être, des idées et des choses, mais encore celle de toutes les différences et de tous les contraires, et qu'elle prétend concilier, en même temps que l'idéalisme et le réalisme, la nécessité et la liberté, le stoïcisme et l'épicurisme, la moralité et la félicité. Elle aspire à un réalisme tel qu'il peut se concevoir en Dieu, et selon lequel Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, réalisme qui est identique avec l'idéalisme le plus absolu, puisque les objets pris en soi cessent d'être opposés au sujet, et que l'esprit, en les voyant ainsi, ne voit autre chose que lui-même et sa propre réalité.

Schelling reconnaît tout d'abord la raison pour l'organe et la mesure absolue de la vérité. Il part du principe que l'essence de l'homme intellectuel est liberté, indépendance absolue. En attribuant à l'intelligence humaine la faculté de la science parfaite, il l'égale à la raison divine et l'identifie avec elle. Il fait ainsi des idées et

des lois de l'esprit la mesure réelle des choses, et du développement de la conscience rationnelle le type du développement universel.

En vertu de l'identité de la pensée et de l'être dans l'absolu, la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à l'autre comme expression identique d'un même contenu.

Jusqu'en 1800, Schelling publia sur la philosophie de la nature les quatre ouvrages suivants : *Idées sur la philosophie de la nature*, 1797 : — *de l'Ame du monde, hypothèse de physique supérieure pour expliquer l'organisme universel*, 1798 : — *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, 1799 ; — *Introduction à l'esquisse du système*, 1799. En voici les propositions principales :

Tandis que la philosophie *transcendantale* explique le monde réel par les idées, et considère l'esprit comme le type de l'univers, la philosophie de la nature explique les idées par le monde réel, et démontre par l'expérience même que la nature est faite à l'image de l'esprit. La philosophie de la nature, la *physique spéculative*, a pour objet de ramener le monde de l'expérience à des principes rationnels. Pour cela, il faut admettre une harmonie préétablie entre la raison et la nature, et arriver à ce résultat que le système universel n'est autre chose que l'expression de l'esprit dans la matière ; que dans le développement continu de la nature règne un seul et même principe d'action, tendant à exprimer progressivement un seul et même type, qui est la forme même de l'esprit. Tout nous ramène à cette identité de la pensée et de la matière, de la liberté et de la nature. Comment expliquer autrement leur action réciproque, et concevoir la nature comme un tout organique, plein de convenance et d'harmonie? Évidemment la nature est l'esprit visible.

Pour faire de la physique une science véritable, il faut, pour ainsi dire, *construire* la nature, non avec de simples idées sans doute, car nous n'en savons rien que par l'expérience, mais par une expérimentation fondée sur des principes rationnels. Il faut interroger la nature d'après ces principes, et soumettre toutes les lois secondaires et tous les phénomènes à une loi suprême. Cette loi souveraine que l'expérience ne fournit pas, mais qu'elle doit confirmer, ne peut être qu'une hypothèse, mais une hypothèse aussi nécessaire que la nature. De cette manière, la connaissance expérimentale sera transformée en un savoir philosophique *a priori*.

La nature est un système organique, dont le tout a dû, par conséquent, exister avant les parties, loin de résulter de celles-ci ; elle est donc elle-même *a priori*, construite d'après l'idée d'une nature en général, et c'est à la comprendre comme telle que consiste la philosophie.

Selon Kant, le système universel était le système des phénomènes déterminé d'une part par les choses, qui y apparaissent, et d'autre part par les lois de la sensibilité et de l'entendement humain ; ce qu'on appelle les lois générales de la nature, ce sont les lois de l'esprit. Schelling alla plus loin. Selon lui, la nature est la manifestation objective, réelle de l'absolu, l'esprit réalisé : elle doit donc former un tout organique, plein de vie, animé d'un même principe, qui comprend et explique le mécanisme lui-même. Tel est le résultat général du traité *de l'Ame du monde*.

Du moment que l'on conçoit la nature comme un grand tout, procédant d'un même principe et tendant à une même fin, il n'y a plus réellement opposition entre le mécanisme et l'organisme ; tout, au fond, est organisme, et la physique tout entière est une *dynamique*. Deux forces, l'une positive, l'autre négative, constituent la nature par leur opposition même : elles dépendent toutes deux d'un même principe, qui est l'âme du monde, source et cause permanente de tout mouvement, de tout phénomène. Ce principe suprême, qui est la force positive elle-même, considérée comme infinie, est l'objet immédiat de la *physique spéculative*. Il se manifeste en se limitant, en se déterminant. Son premier phénomène, sa première manifestation, est la *lumière*, combinaison de l'éther et de l'oxygène. La chimie sera le système général de la nature. La végétation est une désoxydation, la vie animale une oxydation continuelle. L'élément positif de la vie est le même pour tous les êtres animés, et ainsi qu'un même principe est présent partout, un même type se révèle dans le développement progressif de la nature.

Tout, dans la nature, procédant d'un principe unique, la loi de continuité préside nécessairement à son évolution ; de sorte que le mouvement de production peut se comparer à celui d'un fleuve, avec cette différence, qu'à tout instant, grâce à l'intervention d'une force de retardation, imaginée à cet effet, il se produit une forme déterminée qui sert de transaction à une forme suivante, toujours plus parfaite.

Selon Kant, la loi de continuité n'est qu'une *idée* d'après laquelle il est utile de considérer la nature dans l'intérêt de la science ; selon Schelling, c'est une loi réelle, positive. Selon lui, la nature, prise comme sujet actif, *natura naturans*, est la productivité même. Or, en toute productivité il y a continuité absolue. Mais si l'action productive de la nature était absolue, l'évolution s'opérant avec une vitesse infinie, ne produirait rien de déterminé, rien de réel. Il faut donc que cette infinie productivité soit à tout moment suspendue, et qu'à tout moment elle reprenne son cours : de là des produits déterminés, formes diverses, quoique continues, d'un seul et même produit.

Pour expliquer la diversité des *qualités*, Schelling admet des *actions* simples et primitives, des *entéléchies* pures, raisons idéales de toutes les différences. Ces *actions* remplacent dans le système les atomes et les monades, et, par là, il devient *atomistique dynamique*. L'analyse ne peut remonter au delà ; elles ne peuvent être déduites ; c'est par elles que toute déduction commence.

Par la division de la force productive en des directions opposées, le produit général se partage en des produits individuels, qui sont autant de métamorphoses d'un même type fondamental : cette *échelle dynamique* progressive est l'objet principal du système. Il s'agit de réduire la construction du monde organique et celle du monde inorganique à une commune expression. Le premier suppose le second ; il est le produit à la seconde puissance : de là, on peut conclure et poser comme principe de l'interprétation de la nature, que la construction du produit organique est analogue à la construction primitive du produit. Il n'y a pas une opposition réelle entre les deux natures ; la nature organique est le résultat des mêmes forces à un plus haut degré de développement. Les trois forces du monde organique, la sensibilité, l'irritabilité et la faculté de reproduction, correspondent à celles du monde organique, le magnétisme, l'électricité et l'action chimique, dont celles-là ne sont que des fonctions supérieures. Les unes et les autres doivent pouvoir être ramenées à de-

principes communs, à des forces plus fondamentales, qui sont celles de la *nature générale*. Ainsi, de la nature considérée comme objet ou comme produit, *natura naturata*, et qui comprend le monde organique et le monde inorganique, il faut distinguer la nature générale, la nature considérée comme sujet actif, *natura naturans*, qui anime et domine le tout par des lois communes.

Telles sont les idées fondamentales exposées dans l'*Introduction à l'esquisse du système*. L'*Esquisse* en est le développement et l'application. Ne pouvant donner ici une analyse détaillée de cet écrit, nous nous bornons à en relever quelques points seulement.

L'auteur commence par établir que la nature agit organiquement dans ses produits les plus primitifs; mais que, néanmoins, la nature dite organique a pour condition de son existence le monde inorganique. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du dehors, mais qui, sans cesse, a besoin d'être ranimée par une action extérieure. Par là se trouve posée, à côté de la nature organique, une nature inorganique, qui forme un tout avec elle, et qui, à son tour, est soumise à une influence étrangère. Pour expliquer le monde inorganique, Schelling, rejetant tout ensemble le système *mécanique* ou *atomistique* et la *métaphysique de l'abstraction*, tout comme en physiologie il repousse à la fois le matérialisme et l'immatérialisme, professe ce qu'il appelle le système de l'*attraction physique*, d'après lequel il y a dans le phénomène de la gravitation en même temps quelque chose de matériel comme dans la théorie des atomistes, et quelque chose d'immatériel comme dans la pesanteur des newtoniens. Toutes les parties d'une même masse ne tendent à s'unir étroitement entre elles que par l'influence sur elles d'une autre masse avec laquelle elle tend à s'unir en même temps à une troisième; la tendance qui porte toutes les parties d'une même masse vers une autre est aussi ce qui les lie entre elles. Par l'influence du soleil sur la terre, toutes les parties de celle-ci tendent vers toutes les parties de celle-là, et cette action du soleil sur la terre s'explique par celle qu'exerce sur elle-même une troisième masse, vers laquelle se porte le soleil avec toutes les planètes. De là, un organisme universel, une synthèse primitive qui constitue et maintient le monde.

Le seul mécanisme ne peut expliquer l'univers; on doit le concevoir comme organique, comme produit par une expansion et une contraction alternatives : il n'*est* pas, il *devient* indéfiniment, par une évolution continue, par une métamorphose perpétuelle. Le mouvement part d'un centre idéal, qui est sans cesse transporté ailleurs.

Avec l'attraction universelle est mise dans la nature la tendance à une universelle intussusception; mais, pour que cette tendance se réalise, il faut qu'il vienne s'y joindre une autre action. Il n'y a intussusception que par le travail chimique, et toute action chimique, dans une sphère donnée, suppose un principe venu d'ailleurs, issu d'une sphère supérieure. Le principe de toute action chimique sur la terre, et qui, comme tel, est là chimiquement invincible, est, selon Schelling, l'oxygène, produit du soleil. C'est par l'oxygène que le soleil exerce sur notre globe cette action qui vient s'unir à la pesanteur, et dont la lumière est le premier phénomène.

De là un rapport secret entre l'action de la lumière, principe de la tendance chimique des corps, et celle de la pesanteur, principe de leur tendance statique ou de l'équilibre. Il y a cette différence entre l'action de la pesanteur et l'action chimique du soleil sur la terre, que la première est déterminée par une influence supérieure que le soleil subit lui-même, et qui fait qu'il forme avec les planètes un même système, tandis que la seconde résulte uniquement de la nature particulière de cet astre.

Si l'on admet que les soleils sont subordonnés à leur tour à un centre commun, leur réunion en un même système doit être déterminée par une cause pareille, et, dans ce cas, la lumière qui en jaillit et qui est, relativement aux planètes, à l'état positif, doit être négative quant à l'influence supérieure qui en est le principe; mais ce qui est au-dessus de la lumière est au-dessus de toute science.

Dans la troisième partie de l'*Esquisse*, qui traite des rapports de la nature organique et de la nature inorganique, Schelling expose sa théorie sur l'instinct et l'industrie des animaux; selon lui, c'est une seule et même force qui devient graduellement sensibilité, irritabilité, faculté de reproduction et industrie instinctive. L'instinct de l'abeille n'est qu'une modification de la faculté reproductive, et, en dernière analyse, de la sensibilité. Le caractère de l'activité de l'instinct étant l'imperfectibilité, on ne peut l'expliquer par une faculté analogue à l'intelligence. L'instrument dont l'animal se sert et son usage sont identiques; avec l'organisation est en même temps prédéterminé son produit; la cellule que construit l'abeille est le dernier terme de son développement organique; c'est le résultat nécessaire d'une impulsion primitive : de là, la parfaite régularité, la perfection géométrique de l'œuvre. Schelling n'accorde à l'animal aucune espèce d'intelligence, et lui refuse même toute faculté de représentation : il y a, selon lui, un abîme entre l'instinct des animaux et la raison de l'homme. Il attribue à ceux-là la sensibilité, des sensations; mais il n'admet pas que la sensation puisse produire des idées. Et si, dans l'homme, une perception coexiste avec la sensation et semble s'y rapporter, ce n'est pas qu'il y ait de l'un à l'autre un lien de causabilité, c'est en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie. L'homme seul est doué d'intelligence, et il n'y a pas de degrés d'intelligence : la raison est *une*; elle est l'absolu lui-même. Là où elle est présente, elle existe tout entière. Ainsi la loi de progression continue, qui, d'ailleurs, régit le monde, ne s'applique pas aux facultés intellectuelles.

Du reste, cette loi de continuité, Schelling ne l'impose pas seulement aux formes et aux fonctions de la nature organique, ce qui suppose pour toutes les organisations unité de type et unité de force; il l'applique aussi à l'organisme universel, ce qui suppose pour le tout, unité de force première et de mouvement.

Par là s'efface la différence réelle de la nature organique et de la nature inorganique, subordonnées ensemble à une troisième nature, la nature générale. Trois forces gouvernent le monde organique : la force productive, l'irritabilité proprement dite et la sensibilité, qui en est le dernier degré : celle-ci est partout, même dans les plantes; elle va en augmentant, et au sommet de l'organisation elle devient indépendante des forces inférieures, et domine souverainement tout l'organisme. De même trois forces, degrés progressifs d'une même force fondamentale, régissent le monde inorganique : l'*action chimique*, l'*action électrique*, et le *magnétisme*. Et, ainsi que les deux natures sont coordonnées ensemble, les trois forces de l'une correspondent

aux trois forces de l'autre. Cette analogie, cette correspondance respective des trois forces des deux natures a sa raison dans leur dépendance commune des trois forces qui constituent la nature générale, et qui sont la *lumière*, l'*électricité* et le *principe du magnétisme*. Il résulte de là que la lumière, principe suprême et commencement de la création que nous connaissons, est la cause immédiate de l'action chimique dans la nature inorganique, et par elle, la cause indirecte de la faculté de production, force première de la nature organique, et qui n'est autre chose que l'action chimique élevée à une plus haute puissance. De même, l'électricité, qui est la seconde force de la nature générale et une transformation de la lumière, produit immédiatement l'action électrique, et par elle l'irritabilité. Enfin, le principe supposé du magnétisme, troisième force de la nature générale, est, par le magnétisme, la cause de la sensibilité. Il y aurait ainsi une double production dynamique, l'une d'une force à l'autre dans les trois natures, et l'autre qui les relie ensemble, et qui va d'une force de la nature générale à la force correspondante de la nature organique par le moyen de la force du même degré de la nature inorganique. Il n'y a donc pas au fond progression unique et vraiment continue. Mais la grande objection contre ce système, c'est que, si l'on conçoit bien que la lumière soit la cause de l'action chimique, que l'action chimique soit la condition de la force productive, on ne comprend pas comment la lumière devient action chimique, et comment celle-ci devient force de production. Une condition n'est pas une cause suffisante. Que l'action électrique ait sa cause dans un principe qui le produit, rien de plus simple ; qu'il y ait de l'analogie entre l'électricité et l'irritabilité, entre le magnétisme et la sensibilité, cela se peut; mais évidemment l'irritabilité est plus, est autre chose que l'électricité, et la sensibilité autre chose que le magnétisme. Cette progression, si elle existe, n'est donc pas l'effet d'un simple développement qui mette successivement au jour ce qui est en germe : elle se fait par addition; il n'y a pas simplement métamorphose, mais accroissement et changement au fond. Ce qu'on appelle *puissance* en mathématiques ne peut s'appliquer à la nature. On a beau multiplier une force par elle-même : elle en sera plus puissante; mais elle n'en restera pas moins ce qu'elle est.

La progression dynamique fondée sur l'unité des forces étant admise, comment la diversité sortira-t-elle de cette identité? S'il y a continuité dans l'évolution de l'univers, comment expliquer les différences? La cause de tout développement, de toute différenciation sera le magnétisme. Le magnétisme, qui, dans la nature générale, correspond à la sensibilité, source de toute activité organique, doit être la source de toute activité dynamique. A cette force seule appartient l'identité dans la duplicité, et la polarité n'est pas autre chose que cette identité. C'est elle qui a produit cette dualité universelle et organique sans laquelle il n'y aurait pas création, et qui empêche l'univers de retourner à l'état d'unité, d'homogénéité absolue, et la nature organique de s'éteindre par un retour à l'état de parfaite identité. C'est le magnétisme qui, en portant la division dans l'unité primitive, est le principe de tout mouvement, de toute différence, de toute production déterminée. L'homogénéité primitive est constamment troublée par l'action continuelle du magnétisme universel, condition de tout développement chimique et dynamique.

Telle est donc l'organisation de l'univers; mais, outre les forces premières qui la rendent possible, il en faut d'autres encore qui la construisent réellement et qui en déterminent l'évolution dans le temps et l'espace : ces forces sont la force d'*expansion*, la force de *retardation* ou de *suspension*, et la force de *gravitation*. Le principe de l'évolution est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. Par la force d'expansion, elle tend à se développer avec une vitesse infinie; la force de suspension la retarde à chaque instant, et rend possibles des produits déterminés, qui sont fixés par la force de gravitation. Sous l'empire exclusif de la première, la nature se perdrait dans l'espace infini ; sous celui de la seconde, tout serait réduit à un point mathématique, et il y aurait *involution* absolue : grâce à leur concours, la nature reste suspendue entre ces deux états; et grâce à la pesanteur, les produits sont déterminés dans le temps et dans l'espace, et fixés à toujours.

Après les forces primitives et les forces organisatrices viennent les forces purement mécaniques : celles-ci ne sont plus du domaine de la philosophie de la nature, dynamique supérieure, que l'expérience doit confirmer, bien qu'elle soit au-dessus de l'expérience.

Le *Système de l'idéalisme transcendantal*, qui parut en 1800, a quelques airs de ressemblance avec la *Théorie de la science de Fichte;* mais il en diffère essentiellement. Dans l'impossibilité de faire ici l'analyse de cet ouvrage, nous devons nous contenter d'en indiquer la marche générale, en insistant sur les points les plus remarquables. Essayons d'abord d'en faire comprendre l'objet et le but, en en consultant l'*introduction*.

L'idéalisme transcendantal, dit l'auteur, est le système de tout savoir, offrant dans une parfaite continuité toutes les parties de la philosophie, l'histoire continue de la conscience. Il est surtout nécessaire dans l'intérêt de la philosophie pratique.

Tout savoir repose sur l'accord d'un objet avec un sujet; car la vérité est la conformité des idées avec leurs objets. Tout ce qui est objectif peut se comprendre sous le nom de *nature*, et tout subjectif peut s'appeler le *moi* ou l'*intelligence*. Il y a opposition entre le *moi*, qui a conscience de lui-même, et la nature, qui est sans conscience : d'où vient leur accord?

Dans le savoir même, les deux éléments, l'objectif et le subjectif, sont mêlés ensemble; ils y sont contemporains et identiques. Pour démontrer cette identité, il faut partir de l'un des deux facteurs du savoir pour arriver à l'autre. A cet effet, on peut poser l'objectif le premier, et rechercher comment le sujet vient s'accorder avec lui, comment la nature est perçue par le sujet : ou bien, si l'on pose le sujet comme le premier, la question sera de savoir comment vient s'y unir l'objet. Dans le premier cas, on obtient la philosophie de la nature; dans le second, la philosophie transcendantale. Celle-là va de la nature à l'intelligence, et tend à intellectualiser les lois physiques; celle-ci, partant du *moi* ou du sujet posé comme absolu, en fait sortir la nature. Elle commence par douter de la réalité de l'objet : elle est d'abord un scepticisme absolu, qui s'attaque à la prévention fondamentale du sens commun, qui affirme qu'*il y a des choses hors de nous*. La confiance imperturbable avec laquelle nous admettons cette proposition, qui pourtant n'est pas d'une certitude immédiate, ne peut s'expliquer que par la supposition qu'elle est identique avec quelque principe d'une évidence absolue. Or, il n'y a d'immédiatement certain que cette proposition : *Je suis*. Celle qui dit qu'il y a un monde hors de nous ne sera donc vraie que par son identité avec celle-là. Établir cette iden-

tité est précisément le problème de la philosophie transcendantale.

Son objet est le savoir en général. Or, tout savoir se réduit à certaines convictions primitives que la philosophie doit ramener à une seule, qui sera son *premier principe*, principe absolument certain et source de toute certitude. Ces convictions naturelles sont les suivantes :

D'abord, il existe hors de nous et indépendamment de nous un monde réel, qui est tel que nous nous le représentons : de là pour la philosophie le devoir d'expliquer avant tout comment les idées peuvent s'accorder avec les objets, qui, cependant, sont indépendants d'elles. La solution de cette question constitue la philosophie *théorique*, qui recherche comment est possible l'expérience.

En second lieu, il y a en nous des idées qui n'ont pas, quant à leur origine, le caractère de la nécessité comme nos idées objectives, mais qui naissent de la liberté, et qui tendent à se réaliser dans le monde réel. De là, pour la philosophie, le devoir d'expliquer comment la pensée peut modifier la réalité extérieure. La solution de ce problème constitue la philosophie *pratique*, qui recherche comment est possible la liberté.

Mais, en voulant résoudre ces deux problèmes, on s'engage dans une contradiction. Selon la première des deux propositions, les idées sont déterminées par leurs objets, qui sont absolument indépendants de nous; et selon la seconde, la pensée prétend agir sur le monde extérieur, le modifier d'après les idées. Cette contradiction ne semble-t-elle pas compromettre soit la réalité de la connaissance, soit celle de la volonté?

Les deux questions sont donc dominées par celle-ci : Comment est-il possible de considérer à la fois les idées comme se conformant aux objets, et les objets comme se conformant à nos idées? Pour résoudre ce problème il faut admettre, entre le monde idéal et le monde réel, une harmonie préétablie; et cette harmonie suppose elle-même que l'activité par laquelle le monde objectif a été produit est primitivement identique à celle qui se manifeste dans la volonté. En admettant que cette activité unique et identique est productive sans conscience dans le monde réel et avec conscience dans le monde intellectuel et moral, la contradiction se trouve résolue.

Mais il faut encore expliquer comment le *moi* peut avoir conscience de cette harmonie préétablie entre le sujet et l'objet, entre l'intelligence et la nature. Tel est le résultat de la *téléologie*, qui nous fait voir dans la nature un ensemble plein d'ordre, de sagesse, de convenance, bien qu'elle ait été produite sans conscience par le mouvement nécessaire et aveugle de la pensée.

Enfin, pour comprendre parfaitement comment une activité peut être productive à la fois avec conscience et sans conscience, il faut chercher en nous-mêmes une pareille activité. C'est celle de l'art, celle du génie, dont les œuvres ont en même temps le caractère d'un produit de la nature et celui d'un produit de la liberté. Dans le génie, l'absolu se révèle dans toute sa vérité en le faisant agir comme il agit lui-même. Le génie, en effet, n'est ni cette activité aveugle qui produit la nature, ni l'activité libre et consciente qui produit le monde moral ; il les comprend toutes deux. Ainsi l'art est à la fois le dernier terme du développement et le moyen d'en dévoiler le mystère, et la philosophie de l'art sera en même temps le couronnement du système, le moyen de construire la philosophie en général. La philosophie elle-même est le produit d'une double action : l'une par laquelle l'intelligence se développe selon ses propres lois et avec nécessité; l'autre, la réflexion par laquelle le sujet pensant se donne la conscience de ce mouvement de la pensée. Elle est une production comme celle de l'art; seulement, au lieu que dans l'art la force productive se porte au dehors et se réfléchit dans ses œuvres, la production philosophique est tout interne et se réfléchit dans l'*intuition intellectuelle*.

L'*idéalisme transcendantal* est l'histoire de la conscience jusqu'au dernier degré de son développement; l'intuition esthétique le couronne et l'explique. Il repose tout entier, dit l'auteur dans sa conclusion, sur l'intuition de soi, élevée à une puissance toujours plus haute, depuis la conscience naturelle et immédiate jusqu'à la conscience absolue, dans l'activité qui produit l'art.

Il nous est impossible de suivre l'auteur dans ses déductions des moments à travers lesquels l'esprit se donne la conscience philosophique de sa puissance infinie et de l'identité essentielle de l'intelligence et de la nature. Nous ferons seulement ressortir quelques détails importants.

On l'a vu, le grand problème de la philosophie transcendantale, dans le système de Fichte et de Schelling, c'est de montrer comment, sans que rien du dehors vienne l'affecter, le sujet pensant, par son seul développement, produit un monde idéal parfaitement correspondant au monde réel, de manière que les divers degrés de l'organisation de celui-ci, tels qu'ils sont donnés par l'expérience, soient exactement représentés dans l'histoire continue de la conscience de soi. Tandis qu'en Dieu la pensée est immédiatement créatrice, elle n'est dans le sujet humain que représentative; mais, du reste, elle est parfaitement identique dans l'intelligence absolue et dans l'homme. C'est ainsi qu'il y a dans le développement de la conscience un moment correspondant à celui où, dans la réalité, se produit la matière; un autre est parallèle à celui où viennent à se produire les êtres organiques. C'est ce que Schelling appelle *construire*, et voici comment, par exemple, il *construit* la matière.

Par un effet de l'antagonisme constant des deux activités du *moi*, l'une subjective ou idéale, l'autre objective ou réelle, il se produit une série d'actes continue dont la fin idéale est une *synthèse absolue*. Trois époques marquent ce développement de la conscience. La première part de la *sensation primitive* et aboutit à l'*intuition productive*; la seconde va de celle-ci à la *réflexion*; la troisième de celle-ci à la *volonté*. La matière se construit dans la première de ces trois périodes, et cette *construction* s'accomplit par trois moments, qui sont autant d'actes de la conscience de soi. Les deux activités opposées du *moi*, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun, quelque chose de fini : c'est l'antagonisme *fixé*, et c'est par là que le *moi* se regarde comme limité. Or, ce produit commun, résultant de l'équilibre des deux activités, est la matière pure, le μὴ ὄν de Platon, ce qui, sans forme encore, n'existe pas. Ce n'est pas encore la matière proprement dite, indépendante, pour que le *moi* conçoive quelque chose comme matière positive, il faut qu'il pose son propre produit comme une réalité extérieure, comme une chose *en soi* qu'il *sente*, qui le limite. Cette opposition entre la chose en soi et le *moi* intuitif une fois établie, opposition par laquelle le *moi* primitif est divisé en sujet et objet, les deux activités apparaissent désormais comme étant celle du *moi* et celle de la chose. Par leur concours, elles produisent encore un résultat commun, qui participe de la nature des deux facteurs, et tient le milieu entre eux. Ce sont deux forces, l'une positive, l'autre négative, qui correspondent à la

force d'expansion et à la force d'attraction dans la nature : par leur synthèse ou leur réunion dans une troisième, elles deviennent *matière*. Cette troisième activité, activité véritablement productive, correspond à la gravitation. C'est ainsi que l'esprit conçoit ses trois activités comme les trois forces fondamentales de la nature, et c'est ainsi que toutes les forces physiques doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence. La matière n'est autre chose, dans son principe, que l'esprit dans l'équilibre de ses activités : c'est l'esprit *éteint*, comme l'esprit est la matière en formation.

De même, il arrive dans le travail progressif de la nature un moment où elle devient organique, nature animée. Or, dans la déduction des phénomènes de la conscience, il arrive un instant qui correspond à ce moment de l'évolution créatrice, et qui explique en même temps la nature de l'âme des animaux. Chez eux, la conscience reste à jamais fixée à ce point du développement intellectuel où l'intelligence se conçoit comme objet vivant ou sensible.

Dans ce système, tout est intuition et la volonté elle-même n'est que l'intuition à une plus haute puissance. A ce degré de son développement, le *moi* est productif avec conscience, avec liberté; il se réalise, et de là sort une seconde nature, le monde moral. Mais cette liberté ne mérite pas ce nom, puisqu'elle n'est que le produit d'un développement nécessaire. Les idées que Schelling expose ici sur la philosophie de l'histoire offrent un grand intérêt; mais le bon sens ne peut y souscrire. La fin de l'histoire, selon Schelling, est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière à travers trois périodes. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin;* dans la seconde, comme *nature* ou nécessité; dans la troisième enfin, comme *Providence : alors Dieu sera.* Ainsi, l'histoire de l'humanité est celle de Dieu. Dieu ne devient providence, ne se réalise que dans la conscience humaine; il y est déjà présent dans l'origine, mais sous la forme de destin, et il ne devient explicitement Dieu véritable que par l'établissement de cet ordre moral que l'espèce, dans son progrès, tend à réaliser. Sans doute, Schelling a voulu dire qu'alors que les destinées du genre humain seront accomplies il sera manifeste que ce qui avait paru d'abord comme le règne du destin ou de l'aveugle nécessité, était déjà implicitement le règne de la Providence.

Tel est, quant à l'essentiel, le système primitif de Schelling. Depuis, il l'a modifié dans la forme plutôt que dans le fond.

De 1800 à 1809, il publia les ouvrages suivants : *Exposé de mon système de philosophie* dans le *Journal de physique spéculative*, 1800-1803, t. II); — *Bruno, dialogue sur le principe divin et le principe naturel des choses*, 1802; — *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803). — *Philosophie et religion*, 1804; — *Aphorismes pour servir d'introduction à la philosophie de la nature* (dans le tome I des *Annales de Médecine*), 1806; — *du Rapport de la réalité et de l'idéal dans la nature*, 1806; — *du Rapport des arts plastiques à la nature*, 1807; — *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, 1809 : les deux ouvrages se trouvent dans le tome I de ses ouvrages philosophiques.

De 1809 à 1815, Schelling n'a plus publié qu'une défense de sa philosophie au point de vue religieux, contre les accusations de Jacobi (1812), et un essai de mythologie philosophique (*Sur les divinités de Samothrace*, 1815).

Nous allons indiquer rapidement ce que ces divers écrits offrent de plus remarquable sur la philosophie en général, sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie de l'histoire, sur la philosophie de la nature, sur la philosophie de l'art et sur la philosophie morale et religieuse.

L'*Exposé de mon système* n'est encore qu'un fragment. L'auteur voulait y présenter le fondement commun de sa philosophie de la nature et de sa philosophie de l'esprit. Il consent à ce que sa doctrine soit appelée *idéalisme*, bien qu'elle soit tout aussi bien *réalisme*, pourvu qu'on ne la confonde pas avec l'idéalisme *subjectif* de Fichte, qui dit que le *moi est tout*, tandis que l'idéalisme *objectif*, qui est le sien, dit : *tout est moi.* Sa méthode est celle de Spinoza, dont il se rapproche aussi le plus pour le fond. Voici quelques-unes des principales propositions de ce fragment :

« Le point de vue de la philosophie est celui de la *raison absolue*, c'est-à-dire de la raison considérée comme l'*indifférence totale* du subjectif et de l'objectif, et abstraction faite du sujet pensant. — La raison est absolument *une et identique* avec elle-même. Sa loi suprême, et la loi de tout ce qui est, puisque en dehors d'elle il n'y a rien, est la loi de l'identité. — La seule connaissance absolue est celle de l'identité absolue, et celle-ci est infinie, éternelle, immuable. — Rien n'est venu à naître quant à ce qu'il est en soi ; et rien, pris en soi, n'est fini. — Il y a une connaissance primitive de l'identité absolue; elle est posée immédiatement avec la proposition $A = A$. L'identité absolue ne peut se connaître elle-même d'une manière infinie sans se poser comme infinie, comme sujet et comme objet. Elle n'est pas sujet et objet en soi, mais dans sa forme. Il n'y a d'autre différence entre le sujet et l'objet qu'une différence de quantité. — L'identité absolue est totalité absolue, univers. Elle est essentiellement la même en chaque partie de l'univers. Rien d'individuel n'a en soi le principe de son existence. —*Il n'y a qu'une matière;* elle est homogène en soi : c'est comme un *aimant infini*. En chaque matière, toute autre est virtuellement renfermée. Le magnétisme est la condition de toute formation. L'aimant naturel est le fer, dont tous les corps ne sont que des métamorphoses. Toute leur différence vient uniquement de la place qu'ils occupent dans l'aimant universel. — La lumière est la matière pure à la seconde puissance (A^2) : elle est l'*existence* de l'identité absolue. — Le produit à la troisième puissance (A^3) est l'organisme : c'est la lumière combinée avec la gravitation. La pensée elle-même n'est que le dernier développement de la lumière. Le cerveau de l'homme est la *fleur*, le dernier terme des métamorphoses organiques sur la terre. La nature actuellement inorganique n'est autre chose que le résidu du développement organique. »

On le voit, ce système repose tout entier sur une définition arbitraire de la raison absolue et se développe au moyen d'une formule absolument vide : $A = A$.

Ces mêmes idées, quelque peu modifiées, sont reproduites en d'autres termes en tête de la 2ᵉ édition *des Idées* (1803).

La condition de toute philosophie, dit ici Schelling, est la conviction de l'identité de l'idéal absolu et de la réalité absolue, et l'affirmation que, hors de l'absolu, il n'y a qu'une réalité relative et phénoménale. L'absolu est identité pure, et se répand identiquement dans le sujet et dans l'objet, dans l'esprit et dans la nature. — L'absolu est un *acte de connaissance éternel*, qui est à lui-même sa *matière* et sa *forme*. On peut y distinguer trois actions ou trois unités : celle par laquelle son contenu infini est transformé en objectivité, en un monde fini, la nature; celle par laquelle l'objectivité ou la

forme redevient essence ou subjectivité, le monde idéal; enfin celle qui rétablit l'absolu pur et identique, qui est la totalité des trois unités. — Les choses en soi sont les idées dans l'acte de connaissance éternel, et, comme dans l'absolu les idées sont une seule et même idée, toutes les choses sont intrinsèquement une seule et même essence. Chacun des deux mondes, représentation distincte de l'absolu, est de même nature que celui-ci, et renferme les mêmes trois unités qu'on peut encore appeler *puissances;* de sorte que ce type universel se reproduit nécessairement dans tous les phénomènes particuliers. Il résulte de là que la nature se développe parallèlement avec le monde idéal, que les deux mondes sont, au fond, identiques et forment ensemble un seul et même système.

L'idée de l'absolu, dit ailleurs Schelling, est l'idée des idées (l'*idea idearum* de Spinoza, l'*idée absolue concrète* de Hegel), l'unique objet de la philosophie. La connaissance absolue, la forme des formes, est éternellement en Dieu, est Dieu lui-même, le fils de l'absolu, identique avec lui. Connaître celui-ci, c'est connaître le père.

Un des ouvrages les plus intéressants de Schelling, ce sont ses *Leçons sur les études académiques.* Ces leçons sont au nombre de quatorze. La première traite de l'*idée absolue de la science* et insiste sur la nécessité de vues encyclopédiques. Plus les sciences tendent à se diviser, plus il importe d'en comprendre la connexité et l'unité. C'est à la philosophie, comme science des sciences, qu'il appartient de faire connaître l'organisme du savoir universel. Toutes les sciences sont des parties de la philosophie, qui est la tendance à participer au savoir primitif et divin. — Dans le second discours, qui traite de la *destination* des *universités,* Schelling admet, comme ailleurs, l'existence d'un peuple primitivement éclairé par une révélation divine, ou par des êtres d'un ordre supérieur. — Il est au-dessous de la dignité de la philosophie de prouver son utilité; cependant Schelling consent à réfuter les objections qui se sont élevées contre la philosophie : cette réfutation est le sujet de la cinquième leçon. A l'objection qu'on lui fait d'être un danger pour la religion et pour l'État, il répond : Qu'est-ce qu'une religion, qu'est-ce qu'un État que la philosophie pourrait mettre en péril? Deux directions de la science peuvent devenir funestes à l'État. La première a lieu lorsque le savoir vulgaire prétend se mettre à la place du savoir philosophique; il n'y a pas de moralité en dehors des idées. La seconde, c'est l'*utilitarisme :* la recherche exclusive de l'utile étouffe dans une nation tout germe de grandeur. Pour ce qui est de ceux qui ne voient dans la philosophie qu'une mode passagère, Schelling les compare au paysan de la fable :

Rusticus expectat dum defluat amnis.

A cette occasion, il expose ses vues sur l'histoire de la philosophie, dont les variations, dit-il, n'existent que pour les ignorants. Les véritables philosophies ne sont qu'autant de métamorphoses. L'essence de la philosophie demeure invariablement la même; mais c'est une science pleine de vie et de mouvement. Tout système nouveau est un pas de plus vers la forme définitive, et ajoute à la force et à la sagacité de l'esprit philosophique. — La sixième leçon est consacrée à l'étude de la philosophie. Il faut être né philosophe, et l'on ne peut apprendre que la méthode, la dialectique. Le génie philosophique est essentiellement productif. L'imagination spéculative est pour les choses idéales ce que l'imagination ordinaire est pour les choses réelles, réduction à l'identique du général et du particulier. Schelling n'admet pas que la *logique* vulgaire puisse servir d'organe à la philosophie; c'est à tort qu'elle donne les lois de l'entendement pour des lois absolues. Il condamne également la *psychologie* comme base de la philosophie spéculative, qui a surtout pour objet les *idées,* que, selon lui, la psychologie ne comprend pas. — Dans la septième leçon, qui traite des *rapports de la philosophie avec les sciences positives,* il soutient que la moralité et la philosophie sont identiques, et que les *idées* seules donnent à l'action de l'énergie et une valeur morale. Les diverses sciences historiques ou positives sont l'expression réelle et objective du savoir absolu, la révélation successive du savoir primitif. Elles présentent séparé ce qui, dans le savoir absolu, dans la philosophie, est uni. Mais ensemble, dans leur séparation même, elles doivent encore offrir l'image du type interne du savoir philosophique. La *théologie* représente le point d'indifférence absolue où le monde idéal et le monde réel sont unis; la science de la nature avec la *médecine* exprime le côté réel de la philosophie, et la science de l'histoire avec le *droit* en représente objectivement le côté idéal : de là les trois facultés académiques.

Dans les trois leçons suivantes, Schelling expose sommairement ses idées sur la philosophie de l'histoire, et spécialement sur le christianisme comme fait historique. Il revient ici à son hypothèse d'une révélation primitive. Une certaine civilisation fut, selon lui, le premier état du genre humain. L'histoire, comme la nature, a sa source dans l'éternelle unité, dans l'absolu; elle est le produit d'un développement nécessaire. Les individus ne sont que les instruments prédestinés pour exécuter les desseins de la Providence. Le point de vue le plus élevé sous lequel puisse être considérée l'histoire, c'est celui de la religion. L'histoire est le miroir de l'esprit universel, l'éternel poëme de l'intelligence divine; elle est un drame où tout se lie, où tout concourt à l'expression d'une nécessité supérieure.

Schelling considère le christianisme surtout dans son opposition avec le génie du monde ancien. Avec le christianisme commence ce qu'il appelle l'*âge de la Providence.* Le monde ancien, pris en général, est, au point de vue religieux, ce que la nature est quant à l'esprit, l'expression de l'infini dans le fini. Le monde moderne, sous l'empire du christianisme, est le côté opposé, le côté idéal : par lui, le fini doit faire retour à l'infini. L'idée fondamentale de la religion chrétienne est Dieu devenu homme, l'infini qui s'est fait chair. Le Christ, après avoir accompli sa mission, retourne au sein de l'absolu, laissant au monde la promesse de la venue de l'esprit, le principe idéal qui doit ramener le fini à l'infini. Par là s'expliquent, selon notre philosophe, tous les mystères, toutes les institutions du christianisme, dont le principe est la réconciliation du fini déchu avec Dieu par l'incarnation de l'infini. Du reste, l'idée de la nouvelle religion a existé longtemps avant son avénement historique. L'idéalisme est aussi ancien que le monde; il a surtout régné en Orient, et l'on en trouve des traces même chez les Grecs : Platon est comme une prophétie du christianisme.

En parlant de l'étude du *droit,* Schelling expose ses vues sur la philosophie politique. Il veut que l'État soit *construit* d'après des *idées,* et non d'après un but pratique déterminé. Platon seul, à son gré, a résolu le problème en ce sens, et il appelle sa *République* une œuvre divine.

Le dialogue intitulé *Bruno* est un des plus beaux ouvrages de Schelling. Il y expose sous une forme nouvelle la doctrine de l'*identité.* Il

est précédé d'un discours sur la vérité et la beauté, et d'une exposition de la théorie des *idées*, ces filles de Dieu, dont les choses ne sont que d'imparfaites imitations, et qui seules sont absolument belles. Après ce début, le principal personnage du dialogue, Bruno, exposant le principe de la *coïncidence des opposés*, soutient, avec son homonyme du XVIe siècle, qu'il n'y a point d'opposition absolue, et que la vraie philosophie consiste à reconnaître l'unité de toutes choses dans l'*idée* éternelle, dans l'*idée des idées;* que l'absolu est réalité et idéalité infinies; que l'idéalité infinie est l'infinie possibilité de tout; que l'univers véritable, l'univers idéal est un tout organique absolument *un;* que, dans l'absolu, les choses et les notions qui les représentent sont unies d'une manière éternelle dans les idées archétypes, et que toute autre existence est une illusion.

La discussion se porte ensuite sur la nature du savoir. L'âme, sujet de la connaissance, est une partie de l'infinie virtualité de Dieu. Elle est même infinie en soi, et finie seulement comme *entéléchie* du corps, comme existant dans un corps. Elle est capable de la connaissance infinie, bien qu'en tout temps une partie seulement de l'univers soit l'objet de l'intuition. L'âme est virtuellement une notion infinie. L'intelligence humaine est l'image de l'univers : tout s'y réfléchit; chaque chose y est à sa place et y apparaît à son moment avec nécessité. La raison de cette nécessité des choses est leur vraie nature, dont Dieu seul a le secret, mais que peuvent connaître ceux qui connaissent Dieu. — En distinguant les deux mondes, le monde intelligible ou infini et le monde réel ou phénoménal, on a posé deux principes, l'un le principe divin, et l'autre le principe naturel des choses. Par là, on s'est habitué à voir la nature hors de Dieu et Dieu hors de la nature. Mais, en réalité, Dieu est dans la nature et la nature est en Dieu.

Un des interlocuteurs expose l'histoire du panthéisme matériel en termes magnifiques. Un autre lui oppose l'idéalisme absolu : l'idée des idées, l'unité absolue est la substance proprement dite ou Dieu. « Le sujet-objet pur, dit en finissant Bruno, la connaissance ou le *moi* absolu est le fils unique de l'absolu, coéternel avec lui, et le connaître, c'est connaître le père. »

« L'objet de la science, dit ailleurs Schelling (*Dissertation sur le rapport de l'élément réel et de l'élément idéal dans la nature*, en tête de la 2e édit. du *Traité de l'âme du monde*), est la réalité véritable, Dieu présent en toute chose. Dieu est la copule universelle, le lien qui unit tout. En unissant la pesanteur à la lumière, Dieu a produit la matière, et par cet acte toutes les choses sont posées, affirmées. Ce besoin d'affirmation est le principe de toute création. Cette copule universelle est en nous comme raison. La nature est Dieu manifesté. Dans le règne minéral même se révèle la tendance vers des formes déterminées. Elle éclate davantage dans les végétaux et dans l'organisation animale. Dans la raison, enfin, la substance divine se repose en quelque sorte, se reconnaît et se réfléchit. »

Ce panthéisme est exprimé avec plus de force encore dans les *Aphorismes sur la philosophie de la nature*. « Il n'y a pas de plus haute révélation que celle de la Divinité dans le tout. De la foi en cette révélation dépend le salut du monde : elle est la source de toute inspiration et de tout progrès. Lorsque cette foi s'affaiblit ou s'éteint, toute beauté s'efface et disparaît. Tous les faux systèmes, toutes les erreurs ne sont qu'autant de conséquences de l'absence de cette foi. — Mais ce n'est pas seulement le *tout*, comme tel, qui est divin; chaque partie, chaque individu est divin. » Schelling se vante ici de proclamer la divinité de l'individu, tandis qu'ailleurs, plus fidèle à l'esprit de sa doctrine, il nie la réalité des existences individuelles. Plus loin, dans ce même ouvrage, il explique les individualités finies, en les niant comme telles, de même qu'il nie la réalité des rapports, d'où cependant résulte l'ordre universel. « Les choses, considérées dans leur essence, dit-il, ne sont que des rayons émanés de l'affirmation infinie de Dieu, des *fulgurations*, comme disait Leibniz, de la lumière divine. Les rapports entre les affirmations diverses ou entre les rayons divers qui s'échappent incessamment du foyer de l'unité absolue, ne sont pas en Dieu, ne sont rien quant à lui, et par conséquent rien en soi. Ces rapports, n'étant pas affirmés par Dieu, sont sans véritable réalité, et l'univers, en tant qu'il résulte des relations que les choses ont entre elles, n'est point en Dieu, n'est pas de lui; ce n'est qu'un vain simulacre. Il résulte de là que le monde fini et phénoménal n'est qu'une illusion, comme l'affirmait l'idéalisme vulgaire; que l'infini seul est véritablement, comme affirmation absolue de soi, laquelle est Dieu et tout. Les qualités, les différences sont également déclarées nulles quant à l'absolu, et par conséquent en soi; ce sont, en réalité, des dégradations, des degrés différents d'une même puissance, et non des différences réelles. »

Ce système, en même temps qu'il semblait favoriser le mysticisme le plus profond, dut, à plus juste titre, alarmer la conscience religieuse et morale, et provoquer à cet égard une vive opposition. Schelling essaya de détruire ces objections dans l'écrit intitulé *Philosophie et Religion*, et dans sa *Réponse à Jacobi*. Il est évident, cependant, que la seule idée de l'absolu, alors même qu'il est conçu comme la source de toute intelligence et de toute réalité, ne peut fournir l'idée d'un dieu tel que le veulent la raison et le sentiment religieux. Le dieu de Schelling, qui est connaissance éternelle et affirmation infinie, n'a conscience de soi que dans l'homme. Que peut être la Providence dans un système selon lequel tout, dans le monde, se réduit à une *évolution immanente;* où tout se produit, le bien et le mal, avec une absolue nécessité? Selon Schelling, les choses finies, dont les idées sont en Dieu, sont nées d'une sorte de chute : de là le mal, l'imperfection, l'erreur. Mais quelle est la cause de cette déchéance? Comment concilier ce dualisme secondaire avec l'unité primitive? Pour innocenter l'absolu du mal, il distingue entre la possibilité et la réalisation de la chute, plaçant la première en Dieu, et la seconde dans les choses. Appliquant à Dieu lui-même le principe de causalité et la catégorie du *devenir*, il distingue en lui quelque chose qui n'est pas lui et qui est le fondement de sa propre existence. Ce fondement n'est pas Dieu existant; c'est quelque chose qui est en lui, et qui pourtant est distinct de lui. Au-dessus des deux principes, le *fondement* et l'*existence* de Dieu, il imagine un principe plus haut, qu'il appelle le *fondement* primitif et *sans cause* (*Ur*grund et *Un* grund), et qui est indifférence absolue. Il distingue ailleurs entre un dieu *implicite* et un dieu *explicite*. Dans son principe, Dieu est implicitement renfermé, et il s'en dégage par une sorte de *soif d'existence*, par une évolution successive qui constitue la création avec ses formes multiples et ses différences. On peut juger combien peu une pareille réponse dut satisfaire Jacobi.

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme, elle est nécessairement sans personnalité, dans une philosophie qui refuse toute réalité aux exis-

tences individuelles. Schelling distingue entre l'âme idéale ou l'idée de l'âme en Dieu, et l'âme réelle. Celle-ci périt avec le corps dont elle est le principe; celle-là est immortelle. Par la mort, elle est relevée de l'état de chute et de négation où elle a été réduite en s'individualisant dans un corps. Les âmes réhabilitées, retournées à Dieu, subsistent en lui comme des idées distinctes. Dieu, en donnant, par l'éternelle nécessité de sa nature, une existence distincte à ses *idées*, qui sont primitivement en lui sans vie propre, les livre pour un temps à l'existence finie, afin qu'elles deviennent par là même capables de faire retour à lui et de subsister en lui comme des substances indépendantes. Cette immortalité, distincte en Dieu, des âmes revenues à lui, a pour condition une parfaite moralité.

Mais cette moralité en quoi consiste-t-elle? Le panthéisme idéaliste peut sans doute se concilier avec les sentiments les plus élevés, avec toutes les vertus; mais il ne peut fonder la morale comme science, puisque la morale suppose la réalité du monde, qu'il nie, l'individualité et la liberté qu'il n'admet pas. Le panthéisme ne peut inspirer qu'une résignation sans mérite, qu'une vertu passive, une sorte de quiétisme moral et religieux. Schelling dit expressément, dans ses *Recherches sur la liberté*, que la liberté, comme puissance d'action à part, est incompatible avec l'idée de l'absolu. Une causalité absolue attribuée à un être ne laisse à tous les autres qu'une absolue passivité. Tout étant prédéterminé par l'effet d'un acte contemporain de la création, le sentiment de la liberté ne peut être qu'une illusion. Il est vrai qu'il prétend sauver la personnalité de l'homme en disant que la dépendance des choses n'en détermine pas la nature. Mais l'homme, selon lui, n'est pas plus libre que telle ou telle partie d'un corps organique : il est libre quant à Dieu, comme l'œil ou le bras est libre quant au corps dont il fait partie.

L'*art* est ce qu'il y a de plus élevé dans la philosophie de Schelling. Il a exposé sa théorie sur ce sujet dans la 6ᵉ partie de l'*Idéalisme transcendantal*, dans la dernière des *Leçons sur les études*, et dans un discours de 1807 sur les *Rapports des arts du dessin à la nature*.

L'esthétique de Schelling, toute fondée sur l'idéalisme panthéiste, est à la fois opposée à la théorie vulgaire qui fait consister l'art dans l'imitation de la nature, et au système de l'idéalisation ordinaire. Selon lui, l'art tend à exprimer les idées de la même manière que l'esprit universel les réalise dans la création. Le génie est l'imitation inconsciente de l'esprit créateur; mais, tout en obéissant à une impulsion mystérieuse et aveugle, il a la conscience de sa production. L'activité du génie artistique, qui est identique avec celle de l'âme du monde, n'imite pas la nature, mais elle agit comme l'esprit divin qui l'anime. Il n'y a de véritablement vivant, de vrai et de beau dans les choses, que l'*idée* qu'elles représentent, et c'est cette idée que l'artiste doit chercher à exprimer, en saisissant dans les productions naturelles le moment fugitif où elles sont le plus conformes à l'idée. En idéalisant ainsi la nature, l'art ne fait que la saisir dans toute sa vérité, en l'affranchissant de toute l'imperfection qu'impose à l'idée son existence dans le temps. C'est de cette manière que se concilient ce qu'on a toujours appelé l'inspiration et la puissance créatrice du génie, et le principe de l'imitation. L'art s'attache surtout à représenter la forme humaine, et dans celle-ci l'expression de l'âme, du sentiment, de la grâce, parce que la plus haute réalisation de la puissance créatrice dans le monde visible est aussi pour l'art la beauté suprême. Il y a, du reste, dans le discours de 1807 sur les œuvres des grands artistes, des détails pleins de charme et de vérité qu'il nous est impossible de reproduire ici.

Rien de plus grandiose, de plus imposant au premier aspect que l'idée fondamentale du système de Schelling : l'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison est virtuellement l'image de l'intelligence absolue et de l'univers. Le monde idéal est le type du monde réel, et la philosophie en est le savoir, la reproduction réfléchie; l'art en est la représentation sensible. La philosophie est un poëme sans fiction, dont le sujet est la création du monde par la pensée de Dieu; elle reconstruit avec conscience et librement ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire.

Vue de plus près cependant, cette grande idée n'offre que l'inconsistance d'une magnifique illusion. En effet, ce n'est plus la raison humaine cherchant à se comprendre elle-même et la source d'où elle émane, aspirant à la science parfaite que Dieu seul possède; c'est Dieu qui apprend à se connaître dans la conscience de l'homme. L'unique but de la triple activité de la nature, de l'art et de la philosophie, est de donner à Dieu la conscience de lui-même. La raison humaine produisant Dieu, non quant à son essence, sans doute, mais comme Dieu vivant et existant réellement, telle est la dernière expression de cette philosophie; et la réduire à ces termes, c'est en faire la meilleure critique et l'exposer à se voir condamnée au tribunal de la raison philosophique, aussi bien que par le sentiment et le bon sens.

La philosophie de Schelling eut cependant de nombreux partisans, surtout parmi les naturalistes, tels que Oken, Steffens, G. H. Schubert, qui l'appliquèrent aux sciences naturelles, à la psychologie. Selon qu'elle est saisie, elle favorise le mysticisme le plus exalté ou répugne au véritable sentiment religieux et moral. Voilà pourquoi elle a pu être professée avec plus ou moins de réserve par des esprits éminemment religieux, ultracatholiques même, tels que Gœrrès, François Baader, Windischmann; tandis que d'autres, comme Blasche, par exemple, s'en autorisèrent pour proclamer le panthéisme le plus franc et le plus formel, et que d'autres encore, comme Eschenmayer et J. J. Wagner, s'en détachèrent parce que leur conscience religieuse n'en était pas satisfaite. D'autres enfin, tels que Krause et Hegel surtout, cherchèrent à la corriger et à la compléter par une méthode plus sévère.

Schelling lui-même travailla pendant les dernières années de sa vie à refaire, à perfectionner sa philosophie.

En 1815, il publia la *Dissertation sur les divinités* de *Samothrace*, qui est un échantillon de la manière dont il entendait interpréter la mythologie dans le sens de sa philosophie. Cet écrit était annoncé sur le titre comme pièce justificative d'un ouvrage intitulé *les Ages du monde*, et qui n'a point paru. Depuis cette époque, Schelling garda le silence, qu'il ne rompit qu'une fois, en 1834. Il consentit alors à écrire une préface en tête de la traduction allemande de la préface de la seconde édition des *Fragments* de M. Cousin. Dans cet écrit, où il faisait à la fois la critique de la méthode psychologique et de la dialectique de Hegel, il annonçait une philosophie nouvelle, la philosophie *positive*, qui, tout en admettant que la raison est souveraine et le premier principe des choses absolu, devait enfin expliquer la réalité.

Dans sa *première leçon* à Berlin (en 1841), il développe cette idée d'une philosophie *réelle* ou *positive*, qui doit couronner sa carrière philosophique. Il ne désavoue point la philosophie de sa jeunesse ; il veut, au contraire, la confirmer en l'expliquant et en la complétant. Il prétend réconcilier la spéculation idéaliste avec les grands intérêts de la religion et de la vie pratique. Mais cette philosophie nouvelle et définitive ne nous est connue que très-imparfaitement par quelques fragments et des commentaires qui ne permettent pas de la juger.

Les *Œuvres complètes de Schelling* ont été publiées à Stuttgart, de 1856 à 1861, en 14 vol. in-8. Depuis, sa *Correspondance* a paru séparément à Munich, en 1863, in-8.

M. Grimblot a publié, en 1842, une traduction française du *Système de l'idéalisme transcendantal*. M. Husson a traduit *Bruno* en 1845. M. J. Willm a publié, en 1835, une traduction de la préface écrite par M. de Schelling en 1834 (*Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*). M. Bénard a traduit un volume d'*Écrits philosophiques*, Paris, 1847.

Consultez : Matter, *Schelling et sa philosophie de la nature*, Paris, 1842, in-8 ; — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846 et suiv., 4 vol. in-8 ; — Ch. de Rémusat, *la Philosophie allemande*, dans le compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques. J. W.

SCHILLER (Jean-Christophe-Frédéric), né en 1759 à Marbach, mort en 1805, n'est pas seulement le poëte et l'historien que tout le monde connaît et admire : c'est un philosophe. Il n'est pas nécessaire, pour s'en convaincre, de tourmenter sa poésie et d'en extraire quelques lambeaux de doctrine ; il a aimé, étudié la philosophie ; il a écrit plusieurs ouvrages qui appartiennent proprement à cette science. Pendant cinq années de sa vie, dans l'intervalle qui sépare le drame de *Don Carlos* de celui de *Wallenstein*, il abandonne pour un moment la poésie et recherche non sans originalité les principes de l'art, où il s'est montré créateur, et ses rapports avec la morale. Il avait étudié la philosophie à Stuttgart, où son maître, à peine plus âgé que lui, Frédéric d'Abel, lui avait enseigné une sorte d'éclectisme, dont le fond était emprunté à Leibniz et à Wolf. Puis il avait subi l'influence des écrivains français du XVIIIe siècle, et particulièrement celle de Rousseau ; beaucoup plus tard il suivit avec intérêt les spéculations de Fichte, et même on remarquerait facilement dans la préface de *la Fiancée de Messine* quelques traces des doctrines de Schelling. Mais son maître est Kant : c'est la lecture de la *Critique de la raison pure*, de la *Critique de la raison pratique* et surtout de la *Critique du jugement* qui fixe ses idées jusqu'alors hésitantes ; ce sont les principes de Kant sur le beau et le bien qui dominent dans ses recherches sur l'art et sur la morale, et s'il finit par une conclusion que Kant n'aurait pas acceptée, il croit plutôt développer ses idées que les contredire. Avant d'avoir lu ces ouvrages, il était dans une disposition d'esprit favorable pour les goûter. Il inclinait à tout expliquer par des raisons morales et à tout y ramener. Dans ses *Lettres philosophiques de Jules et de Raphaël*, écrites pour la plupart avant qu'il connût les travaux de Kant, il se montre vivement préoccupé du problème de la destinée humaine ; mêlant la poésie à la science et l'enthousiasme à la réflexion, il inclinait comme Rousseau vers une sorte de mysticisme, cherchant à la fois le principe de l'ordre naturel et de l'ordre moral, il le trouvait dans l'amour. La création entière lui apparaissait comme un ensemble de rapports harmonieux dont l'accord témoigne d'une puissance aimante et sage, et l'exprime de mille manières : « Là où je découvre un corps, disait-il, je pressens un esprit ; là où je remarque un mouvement je devine une pensée.... la nature est un Dieu divisé à l'infini. » L'amour est aussi la loi du monde moral, et le devoir n'a pas d'autre règle, à condition toutefois que cet amour comporte le renoncement à soi-même, et ne compte sur aucune récompense, pas même sur celle que peut promettre une autre vie. L'homme doit élever son cœur jusqu'à cette perfection ; mais il n'y parviendrait jamais sans le secours de l'art et l'attrait de la beauté ; aussi l'artiste est-il l'éducateur du genre humain, et la beauté qui est le symbole du bien, est un moyen pour la vertu qui reste l'idéal suprême de la vie. Schiller s'est donc déjà proposé le problème des rapports de l'esthétique et de la morale ; il y revient après avoir étudié Kant : c'est en cette recherche que consiste toute son œuvre philosophique. Il avait commencé par subordonner la première à la seconde ; peu à peu il arrive à les mettre sur le même rang, et il finit peut-être, comme il convient à un poëte, par donner la préférence à l'esthétique.

Kant fait consister la dignité humaine dans l'accomplissement du devoir, au nom d'une maxime purement rationnelle, et sans aucune sollicitation des penchants. Schiller est loin de le contredire ; il comprend cet idéal, mais il en connaît un autre. A la vertu qui est le triomphe de la raison sur les penchants, il ajoute une vertu involontaire qui est le développement d'une inclination bonne en elle-même ou devenue telle par habitude ; à côté de la dignité qui consiste à dominer la nature, à faire son devoir uniquement par devoir, il reconnaît la *grâce morale*, qui est l'accomplissement spontané de la loi. Sans doute l'esprit doit triompher des penchants. Cette victoire, quand elle est obtenue par la lutte, et consacrée par la souffrance, est plus que belle, elle est sublime, et l'art tragique, qui en est l'expression, met aux prises l'âme humaine avec cette fatalité qu'elle subjugue par un effort douloureux. Mais l'esprit a une autre manière de manifester sa liberté et sa supériorité ; il s'affranchit parfois par un élan tout spontané, avec aisance, et comme en vertu d'une force qui lui est innée : il s'exprime sans violence, avec mesure et liberté, et pour dire le seul mot exact, avec cette beauté que nous appelons la grâce. La dignité gouverne volontairement le cœur, et commande de parti pris à la passion ; la grâce est maîtresse, sans le vouloir, sans sentir l'obstacle qu'elle surmonte ; l'une est respectable, l'autre est charmante ; l'une est sublime, l'autre est belle. L'une et l'autre ne se rencontrent que dans l'âme humaine. La nature n'est pas gracieuse, même quand elle semble s'abandonner ; elle n'est pas sublime, bien que nous lui prêtions parfois cette qualité : le sublime ne réside pas dans l'espace, il est dans l'esprit soumis à la loi, et l'accomplissant au prix de la douleur. Mais tous deux peuvent se réunir dans cette âme, s'y confondre dans une admirable unité, et y réaliser la beauté parfaite. Là semble expirer le contraste si fortement accusé par Kant entre la nature et la volonté ; le monde intelligible et le monde réel se rapprochent ; le devoir devient penchant, parce qu'il est devenu comme un instinct acquis vers le bien, et la morale et l'esthétique n'ont plus qu'un seul et même idéal. Si l'homme n'agissait jamais moralement qu'en sacrifiant ses désirs, en immolant son cœur, il serait à la fois sublime et malheureux, et l'hon-

nête homme serait un chartreux : s'il allait vers le bien par un mouvement irréfléchi, il manquerait de dignité, et n'apprenant jamais que la raison et le désir peuvent être en conflit, il serait à peine une personne. Mais au-dessus de ces deux conditions il en est une où il accomplit le devoir sans douleur, où il réconcilie en lui la raison et le sentiment, « où il devient citoyen complet de la nature, sans perdre son droit de cité dans le monde intelligible. » Cette perfection esthétique où le bonheur et la vertu sont en accord, est en même temps une perfection morale. Entre le beau et le sublime, il ne faut pas choisir : « Ne vous confiez jamais à un seul, ne confiez jamais à l'un votre dignité, à l'autre votre bonheur. » Mais pour vivre sous les lois de la raison, comme dans son élément, et pour respirer à l'aise dans ce milieu comme s'il était naturel, l'homme a besoin d'une préparation : ce sont les beaux-arts qui doivent l'élever au-dessus de « l'état de nécessité », jusqu'à « l'état de raison ». Une fois qu'ils l'ont introduit de l'un de ces deux mondes dans l'autre, ils l'ont transformé : il n'a plus besoin de vouloir être moral, il l'est devenu ; il accomplit naturellement le devoir, et ne désire plus que ce qu'il doit. N'est-ce pas en effet, d'après Kant lui-même, un caractère du sentiment du beau d'exclure tout désir égoïste, tout retour sur soi-même ? l'âme qu'il anime est à la fois affranchie de la sujétion des penchants, et de la souffrance qu'elle éprouve à les maîtriser ; quand tous les désirs sont nobles, il n'y a plus besoin de résolutions héroïques. Peut-être pourtant tous les hommes ne sont-ils pas capables de s'élever jusqu'à ce niveau ; mais qu'importe, puisque ceux qui ne peuvent pas aimer la beauté, ont toujours au moins le pouvoir de vouloir le bien ; ne doivent-ils pas se consoler ? S'il leur est interdit d'être beaux, ils peuvent être sublimes. Kant avait accueilli avec bienveillance les critiques de Schiller ; il s'était déjà refusé, dans une note de *la Religion dans les limites de la raison*, à accompagner de grâce l'idée du devoir ; il avait exprimé la crainte que la majesté de la loi ne fût abaissée, et tout en avouant que l'accomplissement de la loi n'implique pas la tristesse qui souvent dissimule une haine cachée pour le devoir, il avait maintenu que le sentiment ne peut jamais être un motif moral, bien qu'il soit parfois un résultat de la moralité. Il aurait sans doute marqué plus fortement la dissidence des deux doctrines, s'il avait su que Schiller devait finir par substituer l'esthétique à la morale. Voici les ouvrages où l'on peut trouver les éléments de la philosophie de Schiller : *Théosophie de Julius*, œuvre de jeunesse, où Schiller interprète l'optimisme de Leibniz de façon à le rapprocher du panthéisme de Spinoza, qu'il ne paraît pourtant avoir jamais étudié ; — *Lettres philosophiques de Jules et de Raphaël*, 1786 à 1789 ; c'est dans la dernière seulement que l'on découvre l'influence des idées de Kant, et l'on conteste qu'elle soit l'œuvre de Schiller ; — *les Artistes*, petit poëme philosophique, publié en 1789 ; — *Lettres sur l'éducation esthétique du genre humain*, 1793-1795 ; — *Sur la grâce et la dignité*, 1793 ; — *Du beau et du sublime*, opuscule d'abord intitulé *les Deux Guides de la vie*, 1795 ; — *Traité de la poésie naïve et sentimentale*, 1795-1796 ; — *l'Idéal et la Vie*, poëme publié en 1795 et qui marque le retour de Schiller à la poésie, et la fin de ce qu'on peut appeler sa période philosophique. On consultera avec intérêt sur les questions résumées dans cette notice : Karl Tomascheck, *Schiller et Kant*, Vienne, 1857 ; — Kuno Fisher, *Schiller comme philosophe*, Francfort, 1858. Ce dernier travail a été traduit en français dans la *Revue germanique*, t. VI, p. 477. E. C.

SCHLEGEL (Charles-Frédéric) naquit à Hanovre en 1772. Après avoir enseigné quelque temps la philosophie à Iéna, [illegible] à Paris, où il s'appliqua principalement à l'étude de la langue et de la littérature de l'Inde, en même temps qu'à celle des littératures romanes. En 1808, après avoir embrassé le catholicisme, il se rendit à Vienne, où il fit avec succès des leçons publiques, et où il prit part à la rédaction de l'*Observateur autrichien*. Il fut ensuite conseiller de légation près de l'ambassade d'Autriche à la diète de Francfort, et revint en 1818 à Vienne. Il mourut en 1829, d'une attaque d'apoplexie foudroyante, à Dresde, où il venait de commencer un cours sur la philosophie des langues.

Frédéric Schlegel fut, comme son frère Guillaume, un savant philologue, un critique de premier ordre, un poëte original, un des chefs de l'école romantique. Il fut, de plus, un publiciste dévoué à l'absolutisme, un historien de parti, et un philosophe médiocre et remarquable seulement par ses excentricités. Son *Histoire de la poésie des Grecs et des Romains*, son ouvrage *sur la Langue et la Sagesse des Hindous*, ses *Leçons sur l'histoire de la littérature ancienne et moderne*, malgré quelques jugements hasardés, *les Critiques*, qu'il publia avec son frère, seront toujours comptés parmi les meilleures productions de la littérature allemande. Ses œuvres historiques passeront avec les intérêts du parti qui les ont inspirées, et il ne marquera dans l'histoire de la philosophie que comme un épisode de peu d'importance ; heureux si, en appréciant sa pensée, elle veut bien laisser dans l'ombre l'histoire de sa vie, à moins, toutefois, qu'il ne lui importe de montrer par son exemple jusqu'à quel point les vices du caractère peuvent corrompre le plus beau talent.

Frédéric Schlegel ne marque réellement dans l'histoire de la philosophie allemande, dont quelques historiens n'ont pas même daigné le nommer, qu'à la suite de l'école de Fichte, dont il exagéra d'abord l'idéalisme en le poussant à l'extrême. Il prétendit ensuite, à l'exemple de Schelling, y substituer un idéalisme plus absolu. Plus tard, enfin, après sa conversion, il s'abandonna à une sorte de panthéisme mystique.

Sa première philosophie est exposée dans le trop fameux roman de *Lucinde* (1799), dans l'*Athénée* (1798-1800), et dans *les Critiques* (1801). Dans ses *Leçons philosophiques*, de 1804 à 1806, publiées par Windischmann (2 vol. in-8, Bonn, 1836), on le voit passer à l'idéalisme absolu et au panthéisme.

Frappé de ce que laissait à désirer, au point de vue de l'idéalisme absolu, la philosophie de Kant, qu'il prétendait, à tort, n'être qu'un composé des doctrines de Locke, de Hume et de Berkeley, Frédéric Schlegel avait songé de bonne heure à fonder un idéalisme plus parfait. Il crut le trouver d'abord dans le système de Fichte, parce que, dans son principe, celui-ci fait dériver du *moi*, non pas seulement la forme, mais encore la matière de toutes les idées. Cependant, au lieu de puiser dans la philosophie de Fichte cette morale généreuse qui, à l'exemple de celle de Platon et du christianisme, impose le devoir d'aspirer à la perfection et à la liberté divines, l'auteur de *Lucinde* fait consister la sagesse dans une entière licence de conduite et une oisiveté orgueilleuse. « Pourquoi les dieux sont-ils dieux, dit-il, si ce n'est parce qu'ils vivent dans une parfaite inaction ? Et voyez comme les poëtes et les saints cherchent à leur ressembler en cela, comme ils font à l'envi l'éloge de la

solitude, de l'oisiveté, de l'insouciance! Et n'ont-ils pas raison? Tout ce qui est beau et bien n'existe-t-il pas sans nous, et ne se maintient-il pas par sa propre vertu? A quoi bon cet effort incessant tendant à un progrès sans relâche et sans but? Cette activité inquiète, qui s'agite sans fin, peut-elle le moins du monde contribuer au développement de la *plante* infinie de l'humanité, qui croît et se forme d'elle-même? Le travail, la recherche de l'utile, est l'ange de mort à l'épée flamboyante, qui empêche l'homme de rentrer au paradis. Ainsi que la plante est, de toutes les formes de la nature, la plus belle et la plus morale, la vie la plus divine serait une *végétation pure*. Je me contenterai donc de jouir de mon existence, et je m'élèverai au-dessus de toutes les fins de la vie, parce que toutes elles sont bornées, et par conséquent méprisables. » Mais il y a plus : tout ce qui constitue la vie morale, tout ce que la conscience universelle révère, les mœurs, les convenances, les lois, le culte établi, ne sont que des formes finies et sans consistance, un reflet passager du *moi* infini, indignes des respects de l'homme *cultivé*, du sage ; et si celui-ci consent néanmoins à faire comme les autres, il se rit intérieurement de sa propre action, en tant qu'elle est individuelle et qu'elle n'a pas le caractère de l'absolu, de l'infini. La sagesse (*die Bildung*, comme on disait à Berlin) consiste à s'affranchir de la morale du vulgaire : c'est un raffinement qui tend à la licence plutôt qu'à un sens moral plus délicat et à une volonté plus libre, plus ferme et plus constante. Le roman de *Lucinde* est plus particulièrement l'évangile de l'amour libre, la critique du mariage, de l'amour consacré par la religion et la loi ; et telle était alors à Berlin, sept années avant la bataille d'Iéna, la disposition des esprits, que Schleiermacher lui-même en fut un moment séduit. Il consentit à publier les *Lettres sur Lucinde*. « L'amour doit ressusciter, dit-il dans la préface ; une vie nouvelle doit réunir et ranimer ses membres meurtris et épars, afin qu'il règne libre et heureux dans l'âme des hommes et dans leurs œuvres, et qu'il se mette à la place de vos vertus prétendues. »

Dans *l'Athénée* et dans *les Critiques*, Frédéric Schlegel exagère ce que Fichte avait dit du véritable savant et de l'artiste. Selon lui, la poésie et la philosophie sont identiques au fond. L'artiste est l'homme complet, le seul homme vraiment religieux, le prêtre véritable : en lui se manifeste la voix de la Divinité, voix qui est à l'*impératif catégorique* de Kant ce que la fleur vivante est à la fleur desséchée de l'herbier. Ce qui fait l'artiste, le poëte surtout, c'est l'inspiration par laquelle il s'élève au-dessus de la vie vulgaire. Cette vie poétique constitue ce que Schlegel appelle *génialité ;* la véritable vertu elle-même est du génie; le génie seul est vraiment libre, parce qu'il *pose* tout lui-même, et qu'il ne reconnaît d'autre loi que la sienne. Supérieur à la grammaire morale, il peut se permettre contre elle toute sorte de licences. Pour les natures vulgaires, même au point de vue de la philosophie de Kant, il n'y a rien de plus élevé que le *travail :* pour le génie il n'y a que jouissance. La fantaisie, l'imagination créatrice, l'esprit, l'*humour*, sont une seule et même chose, et cette chose est tout.

Sur cette philosophie se fonda, en grande partie du moins, le romantisme nouveau, qui, au commencement du siècle, fit irruption dans la littérature allemande, malgré la puissante opposition de Schiller et de Goëthe, et dont les deux Schlegel, Tieck et Novalis furent les chefs. « Les poëtes romantiques, dit M. Erdmann (dans son *Histoire de la spéculation allemande depuis Kant*, t. I, 1848), prirent de cette philosophie le principe que le génie ne doit s'intéresser qu'à ce qu'il produit lui-même ; qu'il doit s'élever, par l'ironie, au-dessus du présent, du monde réel, comme lui étant étranger, et ne s'en occuper que pour le persifler, ou se réfugier soit dans les régions fantastiques du conte, soit dans un passé arbitrairement saisi et reproduit, également fantastique. »

Cependant Frédéric Schlegel ne tarda pas à quitter cette hauteur factice de la souveraineté absolue du *moi*. Selon une expression du même historien, il y fut saisi de vertige, et il en tomba plutôt qu'il n'en descendit. Au lieu de chercher à concilier la dignité du *moi* humain avec la suprématie du *moi* divin, il le sacrifia complétement; et, après avoir prêché une liberté de penser sans frein, le mépris de toute règle et de toute convention, il finit par recommander un abandon complet de toute individualité, et par se soumettre aveuglément à l'autorité.

Cette tendance commence à se manifester dans ses *Leçons philosophiques* de 1804 à 1806, et arrive à ses conséquences extrêmes dans sa *Philosophie de la vie* (1828, traduite en français par M. l'abbé Guénot, 1837, 2 vol. in-8), et dans la *Philosophie de l'histoire* (1829, traduite en français par M. l'abbé Lechat, 1836, 2 vol. in-8).

Dans les *Leçons philosophiques*, Schlegel commence par exposer ses vues sur la logique, qu'il considère comme la méthode de la philosophie, et à laquelle il mêle des recherches de métaphysique. Il la divise en psychologie, ontologie et syllogistique. Sous le premier titre il traite, non pas seulement de la formation des idées, mais encore de leur origine réelle ; sous le second, des principes logiques, des catégories, du rapport du fini à l'infini, des lois génétiques, c'est-à-dire des lois d'après lesquelles tout devient et se développe; enfin, sous le titre de syllogistique, il traite du raisonnement et de la méthode.

Schlegel soutient que l'idée suprême et qui domine toutes les autres est celle de l'*unité infinie*, idée primitive, éternelle, innée. De cette idée est inséparable celle de *plénitude infinie*, qui est au fond identique avec celle-là. Et, puisque l'expérience ne la fournit point, comment l'expliquer, si ce n'est par une sorte de réminiscence qui nous est restée d'un état antérieur, où notre *moi* était encore uni à la conscience divine du *moi* infini? De là la double tendance de l'esprit humain à ramener tout à l'unité et à retrouver partout l'infinie plénitude ; par là, la pensée humaine est pensée divine, et par là aussi est donnée la vraie méthode, la *méthode génétique*. Cette méthode est, dans le principe, la même que celle de Schelling et celle de Hegel, et repose sur la supposition que le mouvement de la pensée humaine, le développement psychologique est identique au développement de la vie divine, de la dialectique du *moi* divin, avec cette différence que celle-ci est créatrice, tandis que la pensée humaine ne peut que *reconstruire* le monde. Ainsi l'histoire du développement de l'esprit dans l'homme est en même temps celle du monde et de Dieu, qui *devient*, comme dans le premier système de Schelling, à mesure qu'il est reconnu et désiré.

Dans sa théorie de la nature et de l'univers, Schlegel prétend *construire* le *moi* universel d'après sa psychologie. Le monde n'est pas un système, mais une histoire; il a commencé, et Dieu, comme *moi* universel, a commencé avec lui. A son commencement, le *moi* universel est *unité infinie*, simplicité absolue; il ne peut avoir conscience de cette unité, de ce vide absolu, sans éprouver le besoin infini d'une plénitude et d'une

variété infinies : tel est le principe d'une activité qui produira l'univers. C'est le néant de Hegel, la soif de l'existence que Schelling attribue à l'absolu. Cette première activité ne tend encore à rien de déterminé ; infinie, elle s'étend dans tous les sens, dans toutes les directions : de là l'espace, qui est la première forme d'existence du *moi* universel. Mais l'espace n'est encore que le vide, et plus il s'étend, plus s'accroît le désir de le remplir : de là une activité nouvelle plus vive, plus agitée. Nous ne dirons pas comment, après cela, Schlegel construit les forces élémentaires, le feu, l'air, la nature tout entière, les êtres organisés, et l'homme qui en est le couronnement. Il construit ainsi la Trinité elle-même, mais dans l'ordre inverse : l'Esprit vient d'abord, puis le Fils, enfin le Père. Le Père, roi du monde, souverain de la lumière et législateur moral, n'a aucune part immédiate à la création matérielle, puisqu'il y a tant de productions imparfaites. Le père ne doit être considéré comme créateur qu'en tant qu'il est l'auteur de ce qu'il y a de divin et d'idéal dans l'homme. Il n'est pas, non plus, la source des lois naturelles, qui sont nées d'un mouvement du premier amour. Dieu le Père est l'auteur de la loi morale ; il dirige et gouverne les esprits, qui ont leur racine dans le *moi* universel.

Pour caractériser cette philosophie d'un mot, on peut dire que c'est une sorte de gnosticisme où l'imagination a plus de part que la raison, une théosophie qui n'est pas plus d'accord avec le bon sens qu'avec la véritable doctrine chrétienne.

Dans ce système, l'univers est le produit d'une sorte d'expansion du *moi* universel, qui se développe dans l'espace et le temps. Le *moi* humain en est issu par une sorte de chute, et le dernier terme de son activité doit être son retour à sa source, à l'unité primitive : tel est le thème traité dans la *Philosophie de la vie*, théologie appliquée et morale supérieure, ayant pour but d'enseigner la voie à suivre pour revenir à Dieu : c'est le pendant de la *Vie bienheureuse*, de Fichte. L'histoire n'est autre chose que le récit du développement par lequel l'humanité tend à retourner à son origine. Elle commence par la révélation primitive, et sa fin est le jugement dernier ; le moyen de la réhabilitation est l'établissement du royaume de Dieu, dont l'Église est la forme. Tel est le sujet des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

Aussitôt après la chute, le genre humain se divisa en deux partis, les enfants de Caïn et les enfants de Seth, seuls restés fidèles. Cette division domine toute l'histoire. Une partie du genre humain s'éloigna de plus en plus de l'état primitif, tandis que chez d'autres nations on retrouve des traces de la primitive révélation, que les Hébreux conservèrent dans toute sa pureté. Le christianisme vint ensuite renouveler et répandre les idées dont le triomphe amènera la réhabilitation universelle. Cependant le génie du mal sema l'esprit de révolte au sein même de l'Église chrétienne. L'individualisme, le rationalisme, le libre examen, qui remplit l'histoire des derniers siècles, est une inspiration de l'antechrist. Ce mouvement insurrectionnel commença par la lutte des Gibelins contre l'autorité du saint-siége. La réformation, favorisée par l'imprimerie, fut la première grande manifestation de cet esprit de rébellion. En vain l'institution de l'ordre des jésuites offrit-elle un remède au mal, la révolution française fut la conséquence et le complément de la réforme : par elle la liberté subjective s'est étendue à toutes les sphères de la réalité. Il a fallu que, de nos jours, le mal arrivât à son dernier période, afin de préparer le triomphe de la bonne cause, lequel consiste dans la soumission de tous à la religion positive et à la triple autorité du père, du prêtre et du roi. L'autorité royale est la plus élevée, parce qu'elle embrasse la vie publique tout entière. Le roi, exécuteur des justices divines, n'est responsable qu'envers Dieu. La domination absolue de ces trois vicaires de la Divinité, le père, le prêtre et le roi, est la fin de l'histoire.

Reconnaissons, en terminant, que l'ouvrage de Frédéric Schlegel renferme cependant des observations justes et profondes sur les peuples historiques, et principalement sur les commencements et la fin de l'histoire ; mais on peut admettre en d'autres termes le principe d'où il part, sans les conséquences qu'il en a tirées, et tout en condamnant l'application qu'il en a faite et les résultats auxquels il est arrivé.

Consultez : J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, 1846 et suiv., 4 vol. in 8. J. W.

SCHLEIERMACHER (Frédéric-Daniel-Ernest), illustre comme philologue, comme philosophe et comme théologien, naquit à Breslau en 1768. Après avoir été élevé dans les principes et les habitudes des frères Moraves, il quitta en 1787 le séminaire de Barby et la communauté morave, pour aller étudier à Halle, où il fut nommé professeur en théologie en 1805. Appelé à Berlin, en 1809, comme prédicateur, il devint en 1810 professeur à l'université de cette ville, et l'année suivante, membre de l'Académie des sciences, près de laquelle il remplit depuis 1814 les fonctions de secrétaire perpétuel de la classe de philosophie. Il mourut en 1834.

M. Michelet de Berlin classe Schleiermacher parmi ceux qui, dans le mouvement philosophique suscité par Kant, forment la transition de Fichte à Schelling, de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme absolu. Reinhold, au contraire, prétend que sa première direction fut déterminée par la *philosophie de la nature*. Ce qui le prouve, dit-il, c'est l'esprit panthéiste qui règne dans ses *Discours sur la religion*, ainsi que la méthode que plus tard, alors qu'il eut renoncé au panthéisme, il continua d'appliquer à la solution des problèmes philosophiques. Il serait plus juste de dire que, dans ses commencements, Schleiermacher était à Fichte dans le même rapport, à peu près, que Schelling, et que plus tard il s'éleva tout aussi bien au-dessus du panthéisme que du théisme ordinaire.

Schleiermacher fut en même temps le disciple de tout le monde et de personne, et, tout en subissant l'influence de Spinoza, de Leibniz, de Kant, de Jacobi, de Fichte et de Schelling, il sut rester lui-même et maintenir son originalité. Nourri jusqu'à l'âge de vingt ans à l'école des frères Moraves, devenu ensuite à Halle l'élève du théologien Semler, en même temps que celui de la philosophie nouvelle et par suite de Spinoza, très-lié avec les chefs de l'école romantique, littérateur et patriote, doué à la fois d'un esprit flexible, étendu et indépendant, Schleiermacher, tout en s'assimilant les idées et les sentiments qui agitaient ses contemporains, sut conserver à sa pensée un caractère propre et individuel. Comme il l'a dit, il n'a consenti à relever de personne en particulier, ni voulu s'ériger en chef d'école. Selon lui, il importe que, dans l'intérêt de tous, l'esprit de chacun s'exerce et se développe, que chacun ait conscience de son rapport à l'univers. De là sa prédilection pour la critique et la dialectique, comme un moyen à la fois d'exercer les forces de l'esprit et de fonder la science.

Schleiermacher, à son début, publia presque en même temps ses *Discours sur la religion*,

Berlin, 1799, in-8 (anonymes), et ses *Monologues*. Les premiers s'adressent aux détracteurs *éclairés* de la religion, à ceux qui se vantent de leur détachement de la vie religieuse comme d'une preuve de la supériorité de leur esprit et de leurs lumières : c'est au nom même de la philosophie que l'auteur veut leur démontrer la vérité de la religion. Il prouvera que cette culture intellectuelle en vertu de laquelle on méprise les choses religieuses, n'est pas la véritable, puisque la religion répond au plus noble besoin de la nature humaine.

Le second discours surtout est remarquable : il traite de l'essence de la religion. La religion n'est ni un simple savoir, ni une sorte d'activité, ni un mélange de l'un et de l'autre, mais le fruit d'une disposition primitive et particulière. Sans doute elle suppose la pensée et l'expérience du monde; mais le savoir de l'homme religieux est la conscience immédiate que tout ce qui est fini a sa raison d'être dans l'infini. Chercher et trouver l'infini, l'éternel en toutes choses, voilà la religion, selon Schleiermacher. Elle est distincte de la morale, en ce qu'elle rapporte toute action à Dieu, bien qu'elle ne reconnaisse pour divin dans les actions que ce qui est conforme aux décisions de la raison et de la conscience. La morale suppose la liberté, tandis que la piété pourrait être tout aussi vive et profonde alors que tout serait soumis à l'empire de la nécessité. Toutefois, bien que la religion soit autre chose que le savoir et l'action, elle ne peut exister sans l'un et l'autre. L'unité du *moi* et de l'infini, tel est le but du savoir et de la moralité; mais on y peut tendre aussi par le sentiment, et c'est là ce qui constitue la vie religieuse. La religion est le sentiment, le goût de l'infini; pour elle, l'être et la vie sont être et vivre en Dieu et par lui. Aimer l'esprit universel, contempler ses œuvres avec amour et admiration, comprendre l'unité divine et l'éternelle immutabilité du monde, l'harmonie qui l'anime, telle est la fin de la religion. Mais pour ressentir ainsi la vie de l'esprit divin, il faut avant tout sympathiser avec l'humanité, et notre intérêt pour elle est la mesure de notre piété. Pour aimer les hommes, il ne faut pas vouloir trouver l'idéal de la perfection humaine réalisé dans les individus, mais dans l'espèce tout entière, dont chaque individu est un membre nécessaire. L'histoire aussi, par le progrès constant qui s'y manifeste, est une source de religion : elle est une œuvre éternelle de rédemption. Ainsi, l'esprit religieux est appliqué à voir partout l'unité, l'action de l'esprit qui gouverne le monde, la vie universelle, et par la religion notre existence devient elle-même vie universelle, et participe du caractère de l'infini. La religion, en un mot, est le vif sentiment qu'un esprit divin se révèle en nous et nous inspire.

On reconnaît ici sans peine le disciple de Spinoza, à qui l'auteur rend un éclatant hommage, mais en l'interprétant à sa manière et en le corrigeant. « Pour lui, dit-il, l'infini était le commencement et la fin ; l'univers, son unique et éternel amour; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel, et en était lui-même le miroir fidèle. » Mais tandis que Spinoza sacrifie sans réserve sa personnalité à Dieu, qu'il conçoit lui-même comme impersonnel, Schleiermacher s'efforce de concilier la substantialité indépendante du *moi* individuel avec la souveraineté de la substance absolue, et de concevoir celle-ci comme une personnalité infinie.

En définissant ainsi la religion, on admet implicitement Dieu et l'immortalité de l'âme. Dire que la religion est le sentiment de la présence de Dieu en nous, c'est évidemment professer Dieu, qui est précisément cet infini, cette unité suprême que le sentiment religieux cherche et trouve partout. On peut à la fois concevoir Dieu comme substance universelle, infinie, et comme personnel, pourvu qu'on s'applique à écarter de cette notion tout ce qui est en contradiction avec l'idée de l'être infini et absolu.

Ce que dit Schleiermacher de l'immortalité de l'âme, comme implicitement renfermée dans sa définition de l'essence de la religion, est moins satisfaisant. « Au milieu du monde fini, se sentir *un* avec l'infini et être éternel à chaque instant, voilà, dit-il, l'immortalité religieuse. Celui qui a compris qu'il est plus que lui-même, sait qu'en se perdant il perd peu de chose. Celui-là seulement qui a éprouvé un plus saint et plus vaste désir que le vœu de durer comme individu, a droit à l'immortalité; lui seul comprend l'existence infinie a laquelle nous devons infailliblement nous élever par la mort. »

Dans les discours suivants, Schleiermacher traite de l'*éducation religieuse*, de l'*Église*, des *formes diverses de la religion*. La religion n'étant pas, en soi, une doctrine, ne peut être enseignée; mais on en peut faire naître le besoin et le sentiment. Telle est la fonction du *prêtre*, animé de l'enthousiasme qui saisit l'homme religieux. Le *laïque* est celui qui a besoin de recevoir une impulsion. La véritable Église est une république où chacun est tour à tour prêtre et laïque. L'Église actuelle est un moyen de préparer l'avénement de l'Église véritable. Ce qui l'empêche d'agir plus efficacement, c'est son union avec l'État. Schleiermacher fut toujours le défenseur décidé de la liberté absolue de l'Église, en même temps que d'une entière tolérance, la pluralité des formes religieuses étant, selon lui, donnée dans l'essence même de la religion, qui est surtout exprimée dans le christianisme. »

Dans les *Monologues*, on retrouve ce même mysticisme philosophique qui respire dans l'ouvrage de Fichte, *de la Destination de l'homme*. Il y insiste principalement sur la souveraineté de l'esprit, sur la liberté en présence de la nécessité physique, sur le principe de l'individualité. L'esprit est ce qu'il y a de plus grand, de seul grand dans le monde; les formes éternelles des choses ne sont que le reflet de mon intelligence. La liberté est ce qu'il y a de plus primitif, et n'a d'autre limite que la loi du monde moral et la liberté d'autrui. Tout homme doit représenter l'humanité selon sa nature particulière. Chacun est individuellement *voulu* par Dieu, un ouvrage particulier de sa puissance, posé pour lui-même, destiné à jouir d'un développement spécial, où viennent se concentrer et se pénétrer en une essence propre et distincte tous les éléments de la nature humaine.

Par cette doctrine de l'individualité, Schleiermacher s'éloigne entièrement de Spinoza, et se rapproche de Leibniz. Mais ce principe du développement particulier et de l'existence individuelle frappée d'une empreinte qui lui est propre, ne détruit pas l'identité de l'humanité, la solidarité de tous; il la suppose, au contraire : c'est précisément pour que l'humanité se développe tout entière, que c'est un devoir pour chacun de se former selon sa nature. Une sympathie universelle est la première condition du perfectionnement de chacun dans une sphère déterminée. Le sentiment et l'amour sont la condition du développement individuel, et par là même de la moralité. Une société occupée uniquement du bien-être matériel, et qui, en perdant de vue le bien-être spirituel, ne songe pas à pourvoir aux vrais besoins de l'humanité, est une société barbare, et

l'homme véritablement libre n'appartient pas à ce monde-là, mais à un monde meilleur, qu'il peut espérer avec certitude, et dont il jouit déjà par l'esprit, par la puissance poétique de la pensée.

En traitant de la mort, dans le dernier monologue, Schleiermacher nous fournit ou plutôt renouvelle un des meilleurs arguments en faveur de l'immortalité individuelle. Un homme qui arriverait dans cette vie à la perfection, n'aurait plus de raison d'être; il cesserait d'exister. Mais la mort vient toujours mettre un terme à la vie avant que nous soyons parvenus à la perfection. Par là se trouve garantie la durée de la vie de l'âme après le trépas. Pour l'assurer à toujours, il resterait à établir que l'éternité elle-même ne suffit pas à l'œuvre imposée aux individus, parce que l'homme est un être fini avec des tendances infinies.

Schleiermacher s'est beaucoup occupé de la dialectique et de la morale; nous ne pouvons ici indiquer que quelques idées principales.

La *Dialectique* n'a été publiée qu'en 1839 (elle fait partie de ses œuvres posthumes). Dans l'introduction, l'auteur expose quel est, selon lui, le rapport de la dialectique à la philosophie. « La philosophie, dit-il, est la pensée la plus parfaite avec une parfaite conscience, le développement complet de la conscience; et la dialectique est l'art de philosopher. La logique ordinaire, sans métaphysique, n'est pas une science; et la métaphysique ou la connaissance du rapport de la pensée et de l'être, sans la logique, est une science fantastique et arbitraire. La dialectique est incompatible avec le scepticisme, ainsi qu'avec la supposition d'une différence absolue entre le savoir ordinaire et le savoir philosophique; il y a seulement progrès de l'un à l'autre. La philosophie, comme science, est le plus haut développement d'un seul et même savoir qui existe véritablement dans la conscience. »

La *Dialectique* se divise en une partie *transcendantale* et une partie *formelle* ou *technique*. La première part de l'idée du savoir, et examine d'abord ce que le savoir est en soi, afin d'en reconnaître le principe. Or, le savoir est d'abord produit nécessairement de la même manière par tous ceux qui pensent; et, en second lieu, il est considéré comme correspondant à un objet pensé. Par le premier de ces deux caractères, il est délivré de tout ce qu'il y a de personnel et d'arbitraire dans la pensée individuelle; par le second, il est reconnu pour réel. Il est fondé sur l'identité des sujets pensants, sur l'impersonnalité de la raison, étant le produit de l'intelligence et de l'organisation humaine telles qu'elles sont en tous. Il exprime le rapport de l'univers au sujet qui pense, et suppose l'accord de la pensée et de l'être. La pensée résulte du concours de l'activité intellectuelle et des sens. La seule sensibilité n'est pas encore la pensée; elle ne sait pas même fixer l'objet; mais, à son tour, l'activité intellectuelle, sans le concours des sens, ne suffit pas à la pensée. Il n'y a pas jusqu'aux idées les plus générales et les plus abstraites qui ne renferment un élément sensible. La forme la plus parfaite de la pensée est l'*intuition*, et il y a intuition lorsque l'objet est perçu dans ses rapports avec le reste; elle suppose un concours égal de l'activité intellectuelle et de l'activité organique ou des sens. Schleiermacher réfute à la fois le sensualisme ou le réalisme pur et matérialiste, et l'idéalisme de Kant et de Fichte, ainsi que le spiritualisme pur. Sa doctrine, à cet égard, est peut-être la plus heureuse conciliation du réalisme et de l'idéalisme; elle repose sur l'indépendance objective des deux activités, l'intelligence et le monde, indépendance qui n'exclut pas leur harmonie, et qui est la condition de toute vie, de toute intuition et de tout savoir. Cependant Schleiermacher admet, avec Schelling et Hegel, l'identité primitive de la pensée et de l'être, l'unité absolue de l'être, principe absolu, substance ou sujet infini dont l'évolution produit le monde; mais il conçoit autrement cette évolution, et cherche à échapper au panthéisme. Les existences particulières, expression phénoménale des idées éternelles; le monde fini, comme ensemble des phénomènes, n'a, selon Schleiermacher, d'autre rapport au principe absolu que celui de la dépendance. Dans son développement, il y a tout à la fois mouvement et persistance; point de continuité absolue. Toute existence est déterminée, constante en soi. Si, d'une part, notre philosophe refuse toute individualité réelle aux plantes et aux animaux, n'admettant comme des réalités vraies que les espèces, d'un autre côté il revendique pour chaque homme une essence propre, une existence véritablement individuelle, agissant par soi, et par conséquent libre, malgré sa dépendance de l'être infini et de l'univers. Dans tous, cependant, la raison est une et identique. Il admet la doctrine de Kant sur les concepts *a priori*, les formes synthétiques de la pensée; mais il leur accorde, de plus, une réalité absolue. Grâce à l'harmonie de notre organisation avec la totalité des existences, nous percevons véritablement l'être réel, en l'adaptant par le jugement au système des concepts rationnels. Schleiermacher professe ainsi avec Leibniz la théorie de la *préformation* intellectuelle.

Dans les derniers paragraphes de la *Dialectique transcendantale*, Schleiermacher, s'occupant de l'idée de Dieu, repousse le panthéisme et le dualisme. Il soutient que l'idée de Dieu, comme être suprême, universel, substance absolue, ne répond pas au sentiment religieux, qui suppose en Dieu autre chose que des attributs ontologiques. Selon ce sentiment, Dieu est en nous et dans les choses, et non hors du monde, et la présence de Dieu en nous constitue notre être véritable. Schleiermacher n'admet pas que la pensée puisse saisir le tout, Dieu et le monde. Selon lui, bien que l'idée de Dieu soit présente en tout acte de la pensée, et qu'avec l'idée du monde elle constitue notre être et notre savoir, la Divinité est placée dans une sphère où nulle science ne peut la saisir tout entière, et la science la plus avancée ne peut connaître la totalité des choses, l'organisme universel, que par approximation. Ces deux idées, Dieu et le monde, ne sont ni identiques ni opposées, mais corrélatives; on ne peut ni les séparer, ni les identifier, et l'on ne peut concevoir entre Dieu et l'univers d'autre relation que celle d'*existence connexe :* nulle parole humaine ne peut exprimer convenablement ce rapport.

La seconde partie de la *Dialectique*, qui traite de la réalisation du savoir, offre moins d'intérêt, bien qu'elle renferme encore des aperçus remarquables. La science est le résultat de deux opérations, la *production* et la *combinaison*. Il y a une double production : l'une, naïve et spontanée, d'où résulte l'expérience, le sens commun; l'autre, réfléchie et volontaire, qui est complétée par la combinaison. Sous le titre de la *Construction du savoir*, Schleiermacher traite de la formation des idées et des jugements; et sous le titre de la *Combinaison du savoir*, il expose sa théorie de l'invention et du travail architectonique par lequel les connaissances sont réduites en système. Le système absolu est la réalisation complète de l'*idée* du savoir, où viennent se combiner et se pénétrer l'expérience et la science

spéculative, dont l'identité constitue la vraie philosophie.

Schleiermacher a exposé ses idées sur la morale, principalement dans sa *Critique des systèmes de morale* (1803), et dans un ouvrage posthume intitulé *Esquisse d'un système de la morale* (Berlin, 1835).

Selon lui, la morale doit pouvoir se réduire en système et se rattacher à la science souveraine, à la philosophie générale, parce que le savoir est *un*. Toutefois, d'accord avec Kant, il accorde à la conscience morale une sorte de suprématie, ou du moins une grande influence sur le savoir théorique. « L'idée vraie d'un système des connaissances humaines, dit-il, dépend pour chacun de l'idéal qu'il se fait de la moralité accomplie, ou, ce qui revient au même, de la conscience complète des lois souveraines et du vrai caractère de l'humanité. » Dans sa critique, plus négative que positive, il s'applique surtout à montrer ce que les systèmes les plus connus laissent à désirer pour la méthode.

L'idée dominante dans la morale de Schleiermacher est encore celle du développement individuel de chacun par une assimilation universelle : entrer en communauté d'existence avec ses semblables, en restant soi-même et pour mieux devenir soi-même ; se livrer tout entier à la société, avec la seule réserve de sa personnalité, ou s'assimiler tout autour de soi, avec la seule réserve de l'intérêt universel, tel est le devoir général. L'action des hommes en société est à la fois identique et diverse, universelle et individuelle : ils ont ensemble à remplir une mission commune, qui s'accomplit par cela même que chacun y concourt selon sa nature particulière. Ainsi, partout dans la philosophie de Schleiermacher domine le principe de l'individualité : c'est partout l'effort de la conserver et de la développer en présence de l'identité et de l'universalité.

Il a laissé sur la science politique divers écrits (*Sur les formes de l'État; Sur la mission de l'État quant à l'éducation*, dans les *Œuvres philosophiques*, vol. II et III; la *Politique*, ouvrage posthume, Berlin, 1845), où respire un libéralisme sage et modéré. Il n'admet ni la maxime que toute constitution est bonne pourvu que l'État soit bien administré, ni celle qui attend tout de la seule constitution, ni celle enfin qui prétend que tout est pour le mieux lorsqu'il est bien pourvu à la conservation de l'État, au dedans et au dehors. Selon lui, la constitution doit se régler, d'une part, sur la grandeur du pays qu'elle doit gouverner, et, d'autre part, sur les besoins de l'administration et de la défense.

Parmi les ouvrages de théologie proprement dite de Schleiermacher, le plus remarquable est celui qui est intitulé *la Foi chrétienne selon les principes de l'Église évangélique* (2 vol., Berlin, 1821 et 1830). Dans l'*Introduction*, qui est toute philosophique, il fait encore consister l'essence de la religion dans le sentiment de l'infini, de l'absolu; mais l'absolu, c'est ce que tous les peuples appellent Dieu, et la religion est la conscience de notre dépendance absolue de Dieu : le monothéisme est la forme la plus parfaite de la religion, et le monothéisme le plus pur est celui du christianisme. Deux sentiments opposés, mais inséparables et également nécessaires, le sentiment de la liberté, par lequel nous sommes nous-mêmes, et le sentiment de notre dépendance, constituent la conscience. Par le premier, principe de toute action, l'individu travaille à se maintenir comme tel et à s'assimiler le monde; le second le porte à s'unir à l'univers, à Dieu, à se confondre avec lui. Ce sentiment, en tant qu'il est rapporté à Dieu, est la religion. L'idée de Dieu est virtuellement donnée dans la conscience, et c'est dans ce sens qu'il y a une révélation primitive : c'est par là que Dieu est présent en nous. Il ne doit être conçu ni comme l'universalité des choses, ni comme un objet donné et déterminé, comme un être individuel et apercevable dans le sens humain.

Pour donner une idée complète de l'œuvre de Schleiermacher, il faudrait encore rappeler ses travaux de haute critique sur la philosophie ancienne. On lui doit un travail très-remarquable sur Héraclite, dont il a le premier mis en ordre les fragments, des dissertations sur les Ioniens Anaximandre et Diogène d'Apollonie, sur la philosophie de Socrate et sur le philosophe Hippon. Ces travaux ont été publiés dans les *Mémoires* de l'Acad. roy. des sciences de Berlin, dans le *Musœum der Alterthumswissenschaften*, depuis 1808. Sa traduction des œuvres de Platon (Berlin, 1804-1810, 6 vol. in-8), malheureusement laissée incomplète, accompagnée d'introductions et de commentaires, est un modèle de fidélité intelligente. J. W.

SCHMALZ (Théodore-Antoine-Henri), né en 1759 à Hanovre, successivement professeur de droit à Gœttingue, à Kœnigsberg et à Berlin, où il est mort en 1831, a appliqué les principes de Kant à la philosophie du droit. Il a laissé les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand, à l'exception d'un seul : *le Droit de la nature dans sa pureté*, in-8, Kœnigsberg, 1794 ; — *le Droit naturel politique*, in-8, ib., 1794 ; — *le Droit naturel de la famille*, in-8, ib., 1795 ; — *le Droit naturel ecclésiastique*, in-8, ib., 1795. Ces trois ouvrages ont été réunis en un seul sous ce titre : *le Droit de la nature*, 3 vol. in-8, ib., 1795; — *Explication des droits de l'homme et du citoyen*; — un *Commentaire sur le droit naturel et le droit politique*, in-8, ib., 1798; — *Annales des droits de l'homme, des citoyens et des peuples*, 2 livr. in-8, Halle, 1794; — *de la Liberté civile*, in-8, ib., 1804 ; — *Petits Écrits sur le droit et l'État*, in-8, ib., 1805; — *Manuel de la philosophie du droit*, in-8, ib., 1807 ; — *des Sujets héréditaires*, in-8, Berlin, 1808 ; — *Jus naturale in aphorismis*, in-8, ib., 1812; — *la Science du droit naturel*, in-8, Leipzig, 1831. Il a aussi publié un *Manuel d'économie politique*, in-8, Berlin, 1808, où il adopte le système des physiocrates. Schmalz n'a pas persévéré jusqu'à la fin de sa vie dans les idées libérales qu'il avait empruntées de Kant ; dans ses *Petits Écrits* on le voit même incliner au despotisme. X.

SCHMAUSS (Jean-Jacques) naquit à Landau en 1690, suivit les cours des universités de Strasbourg et de Halle, fit lui-même des cours d'histoire dans cette dernière ville, puis y revint plus tard comme professeur de droit naturel, après avoir, pendant neuf ans, de 1734 à 1743, occupé la même chaire à l'université de Gœttingue. Il retourna à Gœttingue en 1744 et y mourut en 1747. Schmauss s'est principalement signalé comme historien et comme publiciste; mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie par les ouvrages suivants : *Dissertationes juris naturalis quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis natura hominis conditionibus extruendi proponuntur*, in-8, Gœttingue, 1742 ; — *Nouveau Système du droit de la nature*, in-8, ib., 1754 (all.). C'est à tort qu'on a compté parmi les écrits philosophiques de Schmauss son *Introduction à la politique*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1741 et 1742. Cet ouvrage n'est qu'un traité de diplomatie. C'est une histoire et un commentaire de tous les traités qui ont été conclus entre les puissances européennes. X.

SCHMID ou **SCHMIDT** (Georges-Louis), né à

Auenstein, canton d'Argovie, en Suisse, le 12 mars 1720, entré au service de Saxe-Weimar en 1748, retiré à Nyon, dans le pays de Vaud, avec le titre de conseiller, mort dans cette dernière ville le 30 avril 1805, appartient à la France par ses opinions et ses écrits. Il eut des relations très-suivies avec Voltaire, Diderot, d'Alembert et les principaux philosophes du XVIIIe siècle. Il a publié en français, et dans l'esprit de cette époque, les deux ouvrages suivants : *Essais sur divers sujets intéressants*, 2 vol. in-8, Paris, 1760; traduit en allemand et publié à Leipzig en 1764; — *Principes de la législation universelle*, in-8, Amsterdam, 1776. On remarque, dans ces deux écrits, beaucoup d'esprit et d'érudition. Sur la fin de sa vie, Schmid se tourna vers l'Allemagne; il étudia avec beaucoup d'ardeur la philosophie de Kant, de Fichte et de Schelling. X.

SCHMID (Jean-Guillaume), né à Iéna en 1744, mort dans la même ville en 1798, après y avoir occupé pendant longtemps la chaire de théologie, s'est efforcé de concilier les croyances chrétiennes avec la philosophie de Kant. Les ouvrages qu'il a composés dans ce sens ont pour titres : *Immortalitatis animorum doctrina historice et dogmatice spectata*, in-4, Iéna, 1770; — *De consensu principii moralis Kantiani cum ethica christiana*, in-4, ib., 1788-89; le même ouvrage plus développé, en allemand : *de l'Esprit de la morale de Jésus et de ses apôtres*, in-8, ib., 1790; — *De eo quod nimium est in comparanda doctrina rationis practicæ puræ et disciplina morum christiana*, in-4, ib., 1791; — *De populari usu præceptorum rationis practicæ puræ*, in-4, ib., 1792; — *Diversus philosophiæ ad doctrinam christianam habitus*, in-4, ib., 1793; — *la Morale chrétienne considérée scientifiquement*, 3 vol. in-8, ib., 1798-1804 (all.). X.

SCHMID (Joseph-Charles), né en 1760 à Jettingen, dans la principauté de Staufenberg, professeur de droit à Dillingen, et mort juge provincial en Bavière, a laissé plusieurs ouvrages rédigés en allemand qui intéressent la philosophie du droit : *du Fondement du droit pénal*, in-8, Augsbourg, 1801; — *Essai sur les bases du droit naturel*, in-8, ib., 1801; — *Essai d'une théorie complète de la science du droit naturel*, etc., in-4, Landshut, 1808; — *le Principe de la police*, in-4, ib., 1808. C'est à lui qu'on attribue aussi un ouvrage de métaphysique dirigé contre la philosophie de Kant et de Schelling : *Esquisse sommaire des principes de toutes les sciences considérées dans leur enchaînement nécessaire, avec une démonstration de la fausseté absolue du criticisme de Kant et de l'idéalisme de Schelling*, in-8, Ulm, 1812. D'autres considèrent comme l'auteur de cet écrit un autre Schmid, du prénom de Joseph, chef d'une institution à Bregenz, et longtemps associé à Pestalozzi. X.

SCHMID (Charles-Frédéric), né à Eisleben en 1750, professeur de morale à Wittemberg, et mort dans cette ville en 1809, a laissé plusieurs ouvrages de morale et de droit naturel : *De summo principio juris naturæ*, in-4, Wittemberg, 1779; — *De utilitate juris naturæ*, in-4, ib., 1780; — *De officiorum perfectorum et imperfectorum differentia ethicæ admodum proficua*, in-4, ib., 1783; — *De æquitate naturali*, in-4, ib., 1784; — *De cautione in jure naturali nulla*, in-4, ib., 1785; — *De juribus singulorum hominum naturalibus propter societatem civilem immutandis*, in-4, ib., 1788; — *De libertate naturali tam singulis civibus quam civitati attribuenda*, in-4, ib., 1794. Il a aussi publié une dissertation sur le poëte Lucrèce, in-4, Leipzig, 1768 X.

SCHMID (Charles-Christian-Erhard), né en 1761 à Heilsberg, dans le duché de Weimar, docteur en médecine, en philosophie et en théologie, successivement professeur de philosophie à Giessen et à Iéna, puis conseiller ecclésiastique du duché de Weimar, mort en 1812. Il s'est proposé pour but de défendre, de populariser et de développer la philosophie de Kant, dont il a été un des soutiens les plus ardents et les plus éclairés. Voici les titres de ses nombreux écrits, tous rédigés en allemand : *Esquisse de la critique de la raison pure, avec un vocabulaire pour faciliter l'usage des écrits de Kant*, in-8, Iéna, 1786, 1788 et 1794; — *Essai d'une philosophie morale*, in-8, ib., 1790, 1792, 1795 et 1802; — *Psychologie empirique*, in-8, ib., 1791 et 1796; — *Esquisse de la philosophie morale*, in-8, ib., 1793; — *Esquisse de la philosophie du droit*, in-8, Iéna et Leipzig, 1795; — *Philosophie dogmatique*, in-8, Iéna, 1796; — *Esquisse de la logique*, in-8, ib., 1797; — *la Philosophie traitée d'une manière philosophique*, 3 vol. in-8, ib., 1798-1801; — *Esquisse de la métaphysique*, in-8, Altenbourg, 1799; — *Mémoires sur divers sujets de philosophie et de théologie*, in-8, Iéna, 1802; — *Adiaphora, au point de vue de l'histoire de la science*, in-8, Leipzig, 1809; — *Encyclopédie générale et méthodologique des sciences*, in-4, Iéna, 1810. Il a publié en outre, en collaboration avec Snell, un *Journal philosophique pour la morale, la religion et le bien des hommes*, 4 vol. in-8, Giessen, 1793-95; — un *Magasin psychologique*, 2 vol. in-8, Iéna, 1796-97; — un *Journal anthropologique*, 2 vol. in-8, ib., 1803. Il a fourni, en outre, plusieurs articles au *Journal philosophique* de Niethammer et à d'autres recueils savants. X.

SCHMID (Jean-Henri-Théodore), fils du précédent, né en 1799 à Iéna, mort en 1836 à Heidelberg, où il enseignait la philosophie en qualité de professeur extraordinaire, a laissé les écrits suivants, composés dans le sens de son maître Fries : *le Mysticisme au moyen âge*, in-8, Iéna, 1824; — *de la Doctrine de la foi de Schleiermacher*, etc., in-8, ib., 1835; — *Leçons sur l'essence de la philosophie et sa signification par rapport à la science et à la vie*, in-8, Stuttgart, 1836. Ce dernier ouvrage est resté inachevé. A consulter : *Rapide esquisse de la vie de Henri Schmid*, par le docteur Charles-Alexandre, baron de Reichlin-Meldegg, in-8, Heidelberg, 1836. X.

SCHMID-PHISELDECK (Conrad-Frédéric), né en 1770 à Brunswick, mort en 1832, membre de l'Académie des sciences de Copenhague, après avoir exercé succcessivement plusieurs fonctions dans l'administration et dans l'enseignement. C'est un disciple de Kant, qui s'est consacré à répandre et à développer les doctrines de son maître. Voici les titres de ses ouvrages, rédigés les uns en latin et les autres en allemand : *Lettres intimes sur divers sujets de morale pratique*, in-8, Copenhague, 1791; — *De philosophica natione perfecti ad hominem translata, atque de defectibus naturæ humanæ ejusdem immortalitatem probantibus*, in-4, ib., 1792; — *Conspectus operis systematici philosophiam criticam secundum Kantium expositurі*, in-8, ib., 1795; — *Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica*, t. I, *Criticam rationis puræ complectens*, in-8, ib., 1796; — *Lettres sur l'esthétique*, ayant rapport priucipalement à la théorie de Kant, in-8, Altona, 1797; — *l'Europe et l'Amérique, ou les relations du monde civilisé dans l'avenir*, in-8, Copenhague, 1820 et 1821; — *la Confédération européenne*, in-8, ib., 1821; — *l'Humanité dans sa position*

actuelle, in-8, ib., 1827; — *le Monde considéré comme un automate et le royaume de Dieu*, in-8, ib., 1829. Le même auteur a aussi publié quelques écrits politiques de circonstances, un ouvrage d'économie politique sur l'argent (in-8, Copenhague, 1819), un Essai sur la philosophie de l'histoire, inséré dans un recueil de littérature scandinave, et quelques articles philosophiques qui font partie du *Magasin allemand* d'Egger (année 1790).

SCHNELLER (Jules-François-Borgias) naquit à Strasbourg en 1777, fit ses études à l'université de Fribourg, où son père était professeur de droit, étudia lui-même le droit et les mathématiques; puis, réfugié à Vienne, après la prise de Fribourg par l'armée française, écrivit des pièces de théâtre sous la direction de Kotzebue, quitta le théâtre pour l'histoire, qu'il enseigna successivement dans les universités de Linz et de Grætz; il mêla à l'histoire la philosophie de la politique. L'esprit libéral qui pénétrait son enseignement et ses écrits l'ayant rendu suspect au gouvernement autrichien, il quitta, en 1823, sa chaire de Grætz pour aller occuper une chaire à Fribourg, où il mourut en 1833. Schneller, au moins de son vivant, s'était fait en Allemagne une assez grande réputation comme écrivain, comme historien et comme philosophe. Mais, en philosophie, ce qui l'a le plus préoccupé, c'est le côté moral politique et historique. Voici ceux de ses ouvrages qui méritent d'être cités ici : *de l'Influence de l'histoire sur la philosophie*, in-8, Fribourg, 1824; — *de l'Enchaînement de la philosophie avec l'histoire*, in-8, ib., 1825; — *l'Homme et l'histoire*, in-8, Dresde, 1828; — *Histoire de l'humanité*, in-8, ib., 1828; et le 4e vol. de ses *Œuvres posthumes*, intitulé *Vues de Schneller sur la philosophie de l'histoire, la politique, les événements, la foi et l'état ecclésiastique*, publié par Ernest Münch, in-8, Stuttgart, 1835.
X.

SCHOLASTIQUE, voy. SCOLASTIQUE.

SCHOOCK, en latin *Schoockius* (Martin), philosophe hollandais, né à Utrecht en 1614, mort à Groningue, professeur de philosophie, en 1665. Il s'est signalé par deux ouvrages, l'un dirigé contre le scepticisme, renouvelé par La Mothe le Vayer, et l'autre contre la philosophie de Descartes, que Schoock attaque avec la dernière violence, sous l'instigation de son maître Voet, et qu'il accuse de conduire au scepticisme, à l'athéisme, au fanatisme, aux dernières limites de l'extravagance. Ces deux ouvrages ont pour titres : *de Scepticismo pars prior*, in-8, Groningue, 1652; — *Philosophia Cartesiana, seu admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, in-8, ib., 1643, précédé d'une longue préface, par Voet.
X.

SCHOPENHAUER (Arthur), philosophe allemand, né à Dantzig en 1788. Son père était un riche banquier, et sa mère s'était fait connaître en écrivant des relations de voyage et des romans; l'un était un peu misanthrope, l'autre spirituelle et frivole, et Schopenhauer prétendait avoir hérité de l'esprit de sa mère et du caractère de son père. On le destinait aux affaires, et après quelque résistance, il entra dans une maison de commerce à Hambourg, où son père s'était retiré, pour ne pas tomber sous la domination prussienne. Après la mort de ce dernier, il quitte cette carrière, reprend ses études, commence par lire Platon et Kant, et trouve pour maître à l'université de Gœttingue le sceptique Ernst Schulze, l'auteur d'*Ænésidème*. En 1811, il devenait à Berlin l'auditeur de Fichte, qu'il a très-maltraité, tout en lui empruntant beaucoup. En 1813, au milieu du soulèvement de toute l'Allemagne contre la domination française, il conserve toute sa sérénité ou plutôt toute son indifférence, et jugeant dès lors que le patriotisme est une sottise, il conserve assez de liberté d'esprit pour écrire sa thèse sur *la Quadruple Racine du principe de la raison suffisante*, et prendre à Iéna le grade de docteur. Il passe l'hiver suivant à Weimar; il s'attache à Gœthe, qui le séduit par son caractère dédaigneux et impassible; il adopte ses idées sur la lumière et commence un traité sur l'optique, qu'il publie plus tard. En même temps, il s'initie à l'antique philosophie de l'Inde, ou pour mieux dire à la religion de Bouddha, qui lui paraît la forme la plus achevée de la sagesse. De 1814 à 1818, il habite à Dresde, méditant son ouvrage principal *le Monde comme perception et comme volonté*, sur lequel il fonde des espérances de gloire bientôt déçues; son livre reste dans une profonde obscurité, dont il ne devait sortir que trente ans après. Il se distrait de ce mécompte en voyageant en Italie; des pertes d'argent le forcent à chercher des ressources dans l'enseignement, et en 1820 il enseigne la philosophie à l'université de Berlin, en qualité de privat-docent. Ses succès ne répondirent pas à son attente; il ne put obtenir une chaire, et il en garda contre des rivaux plus heureux une rancune qui se traduit dans ses ouvrages en récriminations amères contre l'enseignement de l'État et contre les professeurs de philosophie. Hegel surtout devient l'objet de son animosité : suivant lui, c'est un charlatan, une tête médiocre; sa doctrine n'est qu'une poésie scolastique et pédantesque, bonne pour les adolescents et les démagogues. En 1831, il quitte Berlin et se retire à Francfort, où il vit dans la retraite, attendant obstinément que ses compatriotes lui rendent justice. Ce jour tant souhaité arrive enfin, quand l'Allemagne fatiguée des spéculations *a priori* se dégoûta de l'hegelianisme. Les ouvrages de Schopenhauer avaient devancé ce mouvement de réaction, et dès lors plus connus, ils l'accélèrent. Ses traits mordants, sa critique acérée, ses aphorismes spirituels servirent plus à sa gloire que ses doctrines : mais peu à peu ils attirèrent l'attention sur elles. La mode et l'engouement portèrent très-haut dans quelques cercles la réputation de Schopenhauer, qui mourut en 1860, en possession d'une renommée qui n'a pas encore trop sensiblement diminué. L'analyse succincte de son système montrera sans doute qu'il n'en est pas indigne.

Dans son premier ouvrage, *de la Quadruple Racine du principe de la raison suffisante*, Schopenhauer se propose de démontrer que ce que nous appelons le monde n'est qu'un phénomène intellectuel, et d'établir scientifiquement l'espèce d'idéalisme qui lui est propre. Voici la substance de cette subtile dissertation, qui sert de préambule à son système. Tous les principes de l'ordre métaphysique, physique ou logique se ramènent au seul axiome de la raison suffisante, à savoir que rien n'existe sans une raison pour laquelle il est, et n'est pas autrement. Cette proposition unique résume et combine toutes les vérités que les logiciens de l'école nomment principes du devenir, du connaître, de l'être et de l'action (*principia fiendi, cognoscendi, essendi, agendi*). Mais elle exprime en définitive, sous forme d'un jugement *a priori*, la liaison nécessaire de nos perceptions, l'impossibilité où nous sommes de connaître un seul objet en lui-même et séparé des autres. Cette liaison varie avec les objets, elle peut prendre différents noms, mais au fond elle c'est toujours celle de plusieurs perceptions, c'est-à-dire une loi purement subjective de l'esprit. Il y a quatre classes d'objets; le principe de la raison suffisante aura donc quatre [illegible]

l'on veut quatre racines. Premièrement, s'il s'agit des objets de l'expérience, des faits qui se produisent sous la condition de l'espace et du temps, nous ne pouvons les percevoir que sous la forme de la causalité : tout état nouveau d'un objet a été précédé d'un autre, que le second suit nécessairement, c'est-à-dire toutes les fois que le premier se manifeste ; l'un s'appelle la cause et l'autre l'effet. Ce principe de causalité implique celui de l'inertie, puisque, sans l'action d'une cause, le premier état se maintiendrait ; et celui de la permanence de la substance qui, nominalement au moins, se distingue de celle des modes ou des manières d'être. Une cause est donc toujours un fait qui est pour nous la raison suffisante d'un autre : qu'il s'agisse d'actions mécaniques, comme dans le monde matériel, de désirs ou d'instincts, comme dans les êtres organisés, de motifs intelligibles, comme chez les agents doués de conscience, la causalité se ramène toujours à la liaison de nos perceptions ; elle est un rapport que nous établissons nous-mêmes, et sous ce premier aspect elle se ramène à la raison suffisante du devenir, *principium fiendi*. En second lieu, si nous passons à l'ordre des conceptions, des matières abstraites et des jugements que nous en formons, nous trouvons que ce monde intellectuel est soumis à l'empire d'une loi unique, à savoir : que tout jugement doit avoir une raison suffisante ; à ce titre, il devient vérité. La vérité a donc son principe comme le devenir, dans cet axiome universel de la raison suffisante. C'est la liaison des actes intellectuels qui en constitue la valeur. Sans doute on peut distinguer, comme Kant, la vérité logique qui dépend de la régularité formelle des rapports des jugements entre eux, et la vérité matérielle qui semble fondée sur les rapports des objets eux-mêmes ; mais ces objets sont en définitive des perceptions, c'est-à-dire encore des faits intellectuels. Lorsque même la raison s'établit entre les conditions de toute pensée, qu'elle s'exprime sous la forme du principe de contradiction, ou d'identité, ou d'exclusion du milieu, elle marque toujours l'impuissance où nous sommes de penser à une chose sans penser à une autre, et résume en elle tous les principes de la connaissance, *principia cognoscendi*. Il en est de même de la troisième classe d'objets, c'est-à-dire des intuitions *a priori* du temps et de l'espace, qui sont les formes nécessaires de nos perceptions, mais peuvent en être distinguées. Qu'est-ce que penser à l'espace ? C'est considérer des parties telles que chacune d'elles est bornée par d'autres, c'est-à-dire des lieux, des positions, des figures, un ensemble de rapports dont la géométrie étudie toutes les variétés. De même le temps a cette propriété que chacun de ses éléments, qu'on nomme des instants, est borné par un autre, et cette relation qui dans l'espace se nomme position, dans le temps s'appelle suite ; de même encore chaque nombre suppose les précédents comme raison de son existence. Et comme rien n'existe, du moins dans l'ordre naturel et contingent, sans former succession ou série étendue, on peut dire qu'envisagée de cette façon, la double loi de l'espace et du temps n'est encore que celle de la raison suffisante, qui devient ensuite le principe de l'être, *principium essendi*. Enfin il y a un dernier objet de connaissance, c'est celui que saisit directement le sens interne, et qui se révèle à lui-même par l'action, à la fois sujet de l'acte qu'il produit, et objet pour le sujet connaissant ; il ne se manifeste que dans le temps, par la succession des déterminations de la volonté, seul objet de la conscience. Mais le vouloir lui-même n'est pas connu en soi, indépendamment de sa relation avec quelque autre chose, et hors de la forme du principe de la raison suffisante, il suppose un motif, c'est-à-dire une cause, qui, à ce titre, rentrerait dans la première catégorie des objets ; mais son effet, c'est-à-dire la détermination, ne nous est pas connu du dehors et par voie indirecte ; nous le saisissons en nous dans son rapport avec sa cause et simultanément avec l'activité du motif ; le motif et l'acte sont réunis dans un seul jugement, qui nous révèle ce que c'est qu'une cause et quel est le sens de ce mot si souvent répété, produire : l'action du motif (motivation), c'est la causalité vue du dedans. Ainsi chaque démarche de l'intelligence s'opère sous l'empire du principe de la raison suffisante ; on peut dire de lui qu'il est la forme de tous les objets, et comme il n'est évidemment qu'un procédé intellectuel, inhérent à notre entendement, et fatalement employé dans toute opération de l'esprit, il en résulte que c'est nous-mêmes qui imprimons aux choses leur forme essentielle, et que le monde est encore quelque chose de nous. Qu'est-ce que le monde sans le temps et ses divisions, sans l'espace et ses configurations ? qu'est-ce que le monde sans l'enchaînement des causes et des effets, sans l'activité, sans l'ordre et la vérité ? Or, toutes ces conditions fondamentales de l'existence, du mouvement, de l'action, de l'intelligibilité, ne sont rien en dehors de nous ; c'est nous qui les constituons, qui les projetons hors de nous-mêmes ; à la lettre, le monde est nous ; le connaître, c'est le créer. Jusque-là, Schopenhauer se borne à donner une forme systématique à des idées qu'on a proposées avant lui. Berkeley, Kant et Fichte reconnaîtraient chacun quelques portions de leurs doctrines dans ce *subjectivisme* à outrance ; les critiques y retrouveraient la plupart de leurs paradoxes. Mais ce n'est là qu'un prélude, et le système va devenir plus original dans la vérité et dans l'erreur.

« Le monde est ma représentation, » voilà la première proposition du grand ouvrage de Schopenhauer : *le Monde comme volonté et comme représentation*. Il faut la prendre au pied de la lettre et en écarter tout sens métaphorique. Elle ne signifie pas que l'homme entrevoit l'univers à travers un esprit et des organes qui mêlent leur propre nature à celle des autres ; ni que notre connaissance est fatalement relative à nos moyens de connaître. Parler ainsi, c'est encore croire à l'existence du monde comme forme distincte, et proclamer à la fois qu'il est et que nous ne le connaissons pas tel qu'il est. Schopenhauer, tout au contraire, professe qu'il est tel que nous le connaissons et seulement parce que nous le connaissons. Ses phénomènes, ses mouvements, ce sont nos sensations ; ses lois, son ordre, ses causes, ce sont nos idées. Sans doute nous sommes invinciblement portés à discerner notre âme, qui connaît, de l'objet extérieur, qui est connu ; mais ce que nous prenons pour deux réalités distinctes, ce sont seulement deux phases d'une opération intellectuelle : l'idée sous sa forme empirique ou intuitive se présente à nous comme différente de nous-mêmes ; au contraire, quand nous l'amenons par notre activité à l'état d'idée pure ou abstraite, nous y reconnaissons un acte du moi ; au fond c'est toujours la même idée, la même modification de l'esprit ou du cerveau : objet ou idée c'est tout un. Le monde est-il pour nous un objet ? En cette qualité, est-il autre chose qu'une perception, a-t-il une autre existence que celle qui est relative au sujet percevant ? Si on supprime l'œil, y a-t-il quelque chose qui ressemble à la couleur ? si on fait disparaître toute trace du système nerveux, reste-t-il rien des qualités du

corps? si l'on suppose les organes autrement constitués, le cerveau formé sur un autre plan, la scène extérieure devient tout autre; non-seulement elle change avec le spectateur, mais encore elle s'évanouit si personne ne la contemple, puisque son essence et sa réalité c'est d'être vue. Elle n'a rien à elle, pas même ses lois qui sont celles de notre esprit, ni sa beauté qui est le sentiment de notre affranchissement. « Le monde tout entier, avec l'immensité de l'espace, dans lequel le Tout est contenu, et l'immensité du temps, dans lequel le Tout se meut, avec la merveilleuse variété des choses qui remplissent l'un et l'autre, » ne sont que des phénomènes cérébraux. Tout cela tient « dans cet organe à peine aussi gros qu'un gros fruit », tout cela périrait « si cette sorte d'objet ne pullulait sans cesse comme des champignons ». Bref, de même que Fichte répète qu'il n'y a pas de non-moi sans moi et prétend établir par là que le monde n'est qu'une projection ou une affirmation du moi, de même Schopenhauer proclame qu'il n'y a pas d'objet sans sujet, et il en conclut que le monde « en tant qu'objet » est une simple représentation de notre esprit. Au delà de cette sphère, la seule où notre intelligence, asservie au cerveau et peut-être identifiée avec lui, puisse se mouvoir, y a-t-il une autre réalité mystérieuse, celle des « choses en soi » que Kant nous laisse entrevoir, tout en nous dépouillant du pouvoir d'y pénétrer? C'est une question réservée, et qu'on résoudra tout à l'heure. Mais on peut dire dès à présent que l'intelligence, quand elle aurait une puissance infinie, ne trouverait jamais dans le monde ce chimérique absolu; c'est ailleurs, en nous-mêmes, par un procédé qui s'affranchit des lois de la connaissance, que l'on découvrira l'essence *immanente* des choses. Quant à leur essence *transcendantale*, la métaphysique ne peut y atteindre, elle est au-dessus de l'intelligence et peut-être en dehors de toute intelligence. Rien ne dit, malgré les excès de l'idéalisme logique, que le principe des choses ne soit pas étranger à toute pensée, inintelligible à la fois et inintelligent. Quoi qu'il en soit, le monde n'est qu'un objet, c'est-à-dire une perception; et par cette seule proposition on ruine à la fois le matérialisme pur, et l'idéalisme de Fichte. Grâce à une métaphysique qui prétend ne pas s'affranchir des données de l'expérience, tout en les interprétant, on trouve une vraie moyenne entre ces deux excès. Le matérialisme nie la réalité du sujet, et avec elle les formes universelles de la connaissance qu'il porte en lui-même; il succombe sous cette énorme contradiction d'un objet qui n'est l'objet de rien; d'une perception qui n'est pas perçue. Fichte au contraire commence par poser le sujet, mais il cherche à en tirer l'objet par voie de déduction; il semble ignorer qu'il avait déjà posé l'un avec l'autre, puisqu'ils ne sont intelligibles que dans leur relation; il commet de plus un monstrueux sophisme; car toute déduction s'appuie sur le principe de raison suffisante, et ce principe est, comme on l'a dit plus haut, la forme universelle de l'objet, le suppose déjà connu, et n'est absolument rien avant lui ni hors de lui. Entre ces deux extrémités, la vraie philosophie — celle de Schopenhauer — prend son point de départ dans l'idée, premier fait de conscience, ayant pour forme la distinction du sujet et de l'objet, et la dépendance du second à l'égard du premier.

Le monde est donc une simple représentation; mais n'est-il que cela? La pensée est-elle, comme le disent les rationalistes, la principale ou plutôt la seule réalité? Non; elle est elle-même un phénomène secondaire, engagé avec ses conditions, c'est-à-dire avec les mouvements du cerveau, dans la série infinie des relations. Derrière elle il y a quelque chose de plus consistant, un absolu en dehors des lois subjectives du temps, de l'espace, de la causalité, et pour tout dire, de la raison suffisante. Mais comment l'atteindre? comment penser en dehors des lois de la pensée, qui nécessairement donnent à tout objet le caractère d'un phénomène relatif? comment connaître en s'affranchissant du temps, de l'espace, de la causalité? Tout effort pour échapper à cette fatalité est inutile : le sujet ne peut sortir de lui-même et s'identifier aux choses. Kant a commis une inconséquence en déclarant tout à la fois que cet inconnu existe, et que la raison est incapable de l'atteindre; s'il est l'inconnu, comment le connaît-il? comment au moins sait-il qu'il existe? La pensée n'a pour objet que la pensée, et se retrouve sous tout ce qu'elle prétend distinguer d'elle-même; elle se repaît de ses abstractions qu'elle décore du nom de réalité; et la métaphysique qui repose sur ce fondement ruineux ne peut être qu'une logique, comme celle d'Hegel, « une philosophie qui met les questions la tête en bas, et tire l'existence du monde sensible de conceptions mentales. » Il y a pourtant un moyen de pénétrer par delà cette face extérieure de la réalité, jusqu'au principe absolu de l'univers, et jusqu'à cette « chose en soi » que Kant nous interdit, et dont Schelling et Hegel ne nous montrent que l'ombre : le fond immuable de l'être. le sentiment le découvre perpétuellement en nous. C'est la volonté, la volonté toujours et partout identique à elle-même, c'est-à-dire étrangère aux formes du temps et de l'espace, et dégagée des liens de la causalité, puisqu'elle est la cause en soi, la cause d'elle-même. Qu'on le comprenne bien, il ne s'agit pas ici d'une volonté sans effet, d'une pure virtualité qui nous rejetterait dans le monde des abstractions, qui serait l'*idée* de la volonté, et par suite soumise à toutes les conditions de la pensée ou de l'expérience : c'est la volonté en acte, la volonté *sentie*, et non pas *connue;* ce n'est pas non plus ma volonté ni la vôtre, c'est la volonté en soi, sans individualité Elle se manifeste à nous de deux façons, dans son principe et dans ses actes, comme la force qui produit et le mouvement qui est produit; il ne faut pas dire comme une cause et un effet; le mouvement du corps n'est pas l'effet de la volonté, il est son acte direct; c'est encore quelque chose d'elle-même; c'est elle qui s'objective, qui se représente, qui devient connue, qui entre dans les conditions de toute connaissance, et se change en phénomène. Notre corps est un ensemble de mouvements, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes de la volonté; lui et elle ne sont qu'une seule et même chose donnée de deux manières différentes. Que pourrait être un mouvement de notre corps, sans la volonté qui l'exécute? et, d'autre part, que serait la volonté sans les actes? L'action du corps n'est autre chose que l'acte de la volonté qui s'objective, c'est-à-dire qui passe dans la perception, et le corps tout entier n'est que l'objectivité, pour ne pas dire l'*objectivation* de la volonté. La connaissance du corps, c'est donc la perception de la volonté à travers les formes de l'entendement, la vue de cette force troublée par l'interposition des principes subjectifs de la connaissance qui y introduisent les relations de tout genre, et la forme de l'individualité résultant à la fois de l'espace et du temps, ce n'est pas la volonté pure. c'est telle ou telle volonté agissant ou paraissant agir ici ou là, de cette façon ou de cette autre. Encore une fois, le corps et la volonté sont identiques; mais celle-ci est saisie directement par le sentiment, elle est

l'objet-sujet; l'autre est connu par l'intelligence, et seulement objet : au fond, ce sont deux aspects d'une seule et même chose, absolue d'un côté et relative de l'autre. Il y a donc quelque chose au-dessus de l'intelligence, c'est le sentiment; il y a aussi quelque chose au-dessus du phénomène, c'est l'absolu; quelque chose au-dessus de la science, c'est la métaphysique. Mais ces termes qu'on oppose ici ne sont pas séparés : le sentiment et l'intelligence saisissent la même chose, chacun suivant sa nature; le phénomène, c'est l'absolu représenté; et la métaphysique, c'est la science élevée à son principe.

Nous avons ainsi trouvé au-dessus de toutes les relations et en dehors de toutes les catégories qui, suivant Kant, s'imposent à nos actes intellectuels, le principe de l'existence. Mais si l'on peut dire que l'homme, corps et âme, est une volonté, comment rendre compte de l'univers? comment passer de l'homme à la nature? La nature peut être envisagée de deux façons, dans ses lois et dans ses mouvements. Les lois, on sait d'où elles proviennent : c'est notre connaissance qui les impose au monde; ce sont celles de l'intelligence, et par suite celles de la réalité connue. Mais les mouvements ou les corps sont-ils aussi les apparitions d'une volonté? Pourquoi pas? La volonté que nous saisissons dans ses actes n'est pas, qu'on s'en souvienne, une volonté personnelle; le temps et l'espace, voilà le principe d'individuation, et ce qui est en dehors d'eux reste universel. La volonté en soi est donc universelle. Ce n'est pas mon être ni ma volonté que je sens; la conscience est un accident secondaire du sentiment primitif; avant tout, je pose l'équation de l'être et du vouloir : tout ce qui est est volonté. Ensuite, à moins d'extravagance, on ne peut rejeter toute analogie : ce que je sais de moi je l'attribue à mes semblables, puisqu'ils sont pour moi ce que je suis en quelque façon pour moi-même, des objets. De mon corps, qui est une volonté objectivée, à tous les corps que je perçois avec lui, et comme soumis aux mêmes lois, le passage n'est pas plus difficile. Le monde est donc une volonté objectivée. Si l'on conteste la sûreté de ce procédé, on tombe dans l'absurdité; on se condamne à tenir pour vrai l'égoïsme théorique, le *solipsisme*, c'est-à-dire cette croyance d'un individu qui n'admet pas d'autre existence que la sienne, « chimère qui ne peut se combattre par raison démonstrative, mais qui est un pur sophisme sceptique, et ne peut être prise au sérieux que dans une maison de fous. » Nous jugerons donc (le peut-on sans reconnaître quelque valeur objective aux catégories de l'unité et de la pluralité?), nous jugerons des choses extérieures par analogie avec notre propre corps; nous admettrons que, comme lui, elles sont des perceptions, et, en outre, que si on fait abstraction de leur existence comme perceptions du sujet, ce qui reste en elles, leur fond intime et leur substance, doit être ce que nous appelons vouloir. C'est la volonté se manifestant, c'est-à-dire tombant sous la diversité et la relation, revêtant des formes qui n'attaquent pas son être en tant que réalité, mais seulement ses apparitions en tant qu'objet. Sans doute, nos préjugés nous font trouver l'apparence d'un paradoxe à cette assertion : l'univers est volonté. C'est que nous confondons perpétuellement la volonté avec les circonstances qui l'accompagnent chez nous, la conscience de soi-même, la conception d'un motif et d'un but. Mais ces phénomènes intellectuels ne sont pas essentiels à la volonté; ils ne la constituent pas; tout au contraire, c'est elle qui se les crée comme des moyens. L'intelligence est un instrument, et non pas un principe; elle est faite pour la volonté et par la volonté. Cette dernière puissance qui produit tout, s'assure en même temps les moyens de tout conserver; il lui suffit, chez le minéral, d'une sorte d'obscure tendance et de mouvements spontanés. Déjà le végétal a des instincts, une sorte d'irritabilité qui est un degré de la volonté pure ou élémentaire; à un étage plus élevé, l'animal, dont l'existence plus complexe a plus de besoins, se conserve par des moyens plus multipliés, tels que la mobilité et la sensibilité : il *veut* exister, et par là même il *veut* toutes les conditions de son existence, parmi lesquelles on trouve une première et obscure ébauche de l'intelligence. Quant à l'homme, sa vie précaire ne peut se soutenir qu'à l'aide d'une puissance qui remplace toutes les autres, la pensée, qui est implicitement contenue dans sa volonté de vivre, comme les moyens sont contenus dans la fin. Le langage est, sur ce point, singulièrement expressif : nous disons des corps qu'ils ont des tendances, des affinités, des répulsions, qu'ils se repoussent ou s'attirent, qu'ils ne *veulent* pas céder. Ce même mot, *vouloir*, nous l'appliquons sans cesse à toute la nature organisée : le laboureur dit que son « blé ne veut pas pas pousser », et que son « cheval ne veut lui obéir ». Le naturaliste philosophe reconnaît que l'organisation correspond au genre de vie, qu'elle se conforme aux penchants, et qu'un être est pour ainsi dire déterminé par sa volonté; que le lion a des griffes parce qu'il *veut* déchirer sa proie, et l'oiseau des ailes, parce qu'il *veut* voler. Nul mot ne peut remplacer celui-là, qui résout l'énigme universelle.

Les individus sont donc des déterminations particulières de la volonté universelle; mais ils forment des espèces, sont conformes à des types et régis par des lois. Pour parler le langage de Platon, ils « imitent les *idées* » ou y participent. Il y a donc des idées qui comblent l'intervalle immense qui semble séparer la volonté de ses formes variables, et sont intermédiaires entre elle et les individus. Les idées sont la première expression, ou, comme parle Schopenhauer, la première *objectivation* de la volonté, la première forme du désir d'exister, qui implique la réalisation de la possibilité de l'existence. Elles sont les déterminations constantes de ce principe absolu, au-dessus du temps et de l'espace, qui servent de milieu à l'individu, durant toujours, sans changement, sans devenir, tandis que tous les objets sont soumis à un mouvement incessant. Elles forment une sorte de hiérarchie : aux plus bas degrés, la volonté, en s'objectivant, produit les idées, qui sont les formes de tous les agents naturels, aveugles et inanimés, comme la pesanteur et l'impénétrabilité; ou de quelques-uns d'entre eux, comme l'élasticité, la solidité, la fluidité, l'électricité et les propriétés chimiques. En montant les degrés de cette échelle, on s'élève à des formes où l'individualité va croissant; mais chacune d'elles ne subsiste qu'en disputant à celles qui lui sont inférieures leurs conditions d'existence. Chaque organisme exprime l'idée dont il est la représentation, en y dominant les idées inférieures. Il y a pour ainsi dire un conflit perpétuel, un véritable combat pour la vie. L'être qui obtient le plus de succès dans cette lutte, est l'expression la plus complète de son idée; il se rapproche de l'idéal auquel, dans son genre, appartient la beauté. C'est ainsi que le platonisme fait brusquement irruption dans un système où il semble hors de propos, et que l'intelligible devient l'inexplicable manifestation d'un principe inintelligent.

La doctrine des idées sert de fondement à la théorie de l'art. L'intelligence, on l'a vu, a une fonction presque servile; elle est entre les mains

de la volonté comme un agent secondaire, chargé de pourvoir à la vie de l'individu. Elle ne s'élève pas du premier coup à la connaissance des idées, qui en elles-mêmes sont soustraites à l'empire du principe de la raison suffisante, hors duquel il n'y a pas pour nous d'acte intellectuel ; elle perçoit plus aisément l'utile que l'idéal. L'homme, en tant qu'individu, ne peut donc s'élever au-dessus du réel : pour pénétrer dans la sphère des idées, il faudrait qu'il pût abdiquer cette nature individuelle, et par suite égoïste, et qui rapporte tout à soi. Que l'intelligence, après avoir pris des forces dans l'accomplissement de son œuvre mercenaire, secoue la domination de la volonté qui la lui a imposée, qu'elle s'affranchisse de ce souci de la vie, et elle pourra se reposer dans la contemplation de l'objet sans considérer ses rapports avec elle-même : elle le verra alors dans son idée, dans son type. L'objet et celui qui l'envisage seront en quelque sorte transfigurés; il n'y aura plus rien d'individuel dans l'un ni dans l'autre. Ce joug du principe de la raison suffisante qui pèse si lourdement sur nous sera sinon renversé, au moins légèrement déplacé, et nous pourrons respirer plus librement. Lorsque l'homme cesse de se soumettre aux choses dans leurs rapports les unes avec les autres, et avec son propre vouloir, quand il ne leur pose plus ces questions, où, quand, pourquoi et à quoi bon? mais qu'il en contemple seulement l'essence; quand il accomplit cet acte non par une pensée abstraite, mais par l'intuition pure de l'objet actuellement présent, alors ce qui est connu n'est plus une chose particulière, c'est l'idée, la forme éternelle, l'objectivité directe de la volonté; alors aussi le sujet échappe aux servitudes de l'individualité, il est le sujet pur de la connaissance, sans volonté et sans douleur. Le génie recueille dans ces pures contemplations les idées éternelles, et son privilége est de les exprimer aux autres, et de détourner la pensée des préoccupations égoïstes, pour lui faire découvrir ou du moins entrevoir un monde plus réel. L'art est donc un affranchissement; il nous délivre pour un moment de notre personnalité; il suspend en nous la volonté, c'est-à-dire le désir de vivre, il nous donne comme un avant-goût du repos et de cette liberté suprême qui consisterait à ne plus être.

Telle est en effet la conclusion morale de toute cette métaphysique : la vie est détestable, et ce monde est le plus mauvais possible. Être en soi, vivre, exister, vouloir, ce sont autant de mots qui désignent la souffrance, et une destinée digne de compassion ou d'épouvante. Ce n'est pas pour rien que Schopenhauer a insisté tant sur la subordination de l'intelligence à la volonté. Le principe de toute chose, volonté pure, est par cela même l'absurde absolu. En se développant, en se produisant sous la forme de la vie individuelle, il ne peut, comme une force intelligente, adapter les moyens à la fin, ni éviter les contradictions. Elles éclatent surtout chez l'homme : la volonté va chez lui, comme partout, d'elle-même à la vie, et la pensée découvre que les conditions de la vie sont la guerre et la destruction : il faut anéantir pour exister. En laissant de côté la nature brute, où la volonté se déploie sans conscience et sans individualité, aussitôt qu'apparaissent les premières lueurs de la vie, le désir le plus aveugle, la connaissance la plus sourde, on voit en même temps commencer le conflit de la vie contre elle-même, avec toutes les misères et les douleurs qu'il entraîne. Rien n'est exempt de cette fatalité originelle : dans les forêts et dans les prairies les brins d'herbe et les arbres se disputent le sol, la lumière et l'air, et s'exterminent silencieusement; les bêtes se poursuivent et se dévorent, et vivre, pour elles, s'est se livrer au carnage; l'homme à son tour ne se conserve qu'aux dépens des animaux et même de ses semblables. A la fatigue, aux privations, aux efforts que réclame toujours le combat pour la vie, il joint par surcroît l'ennui, la tristesse, le souvenir de son impuissance ou la prévision de ses épreuves; et malgré tout, le désir d'exister est si violent en lui-même, que dans son égoïsme il y sacrifierait l'univers entier. La vie est donc hostile à la vie; la volonté de vivre est donc à la fois absurde et funeste; et le monde est si mauvais, que s'il était un peu plus imparfait, il ne subsisterait pas une minute. L'optimisme est plus qu'une erreur de théorie : c'est une aberration morale qui trompe les hommes sur leurs devoirs, en leur persuadant que la vie est bonne. La vie c'est le mal, et le pessimisme est la vérité; il est démontré à la fois par la spéculation qui nous découvre la contradiction fondamentale de la *volonté pour la vie*, et par l'expérience qui nous fait cruellement ressentir les malheurs attachés à l'être. L'art, il est vrai, nous soulage, et en nous donnant quelque relâche, nous fait sentir déjà combien il est dur de pâtir, et combien il est doux de ne pas vivre. Mais il nous ouvre à peine la voie; beaucoup d'entre nous sont incapables de s'y avancer, et les mieux doués s'y fatiguent et s'y épuisent vite. Ce qu'il faut obtenir, c'est le *quiétisme* de la volonté, condition d'une libération définitive. La cause du mal est connue : c'est l'*affirmation* de la volonté; le remède est indiqué du même coup, c'est la *négation* de la volonté. La volonté s'affirme, lorsque après avoir acquis la connaissance de la vie, elle persévère à vouloir comme au premier moment où elle n'était qu'une nécessité aveugle. La volonté se nie, quand elle renonce à la vie, s'en détache par une abdication persévérante et s'abolit librement. Il ne s'agit pas de tuer le corps, qui peut disparaître et laisser intact l'être, c'est-à-dire la volonté universelle, source inépuisable de toutes les douleurs, il faut consommer un suicide autrement difficile, anéantir en soi cette force maudite, et lui ôter toutes les idées qui, sous le nom de motifs, la remuent incessamment. Détruire la volonté absolue, c'est une tâche impossible et contradictoire; détruire la *volonté pour la vie*, c'est un devoir que le christianisme et le bouddhisme ont recommandé et que la philosophie impose à tout homme éclairé. Les obligations de cette morale ascétique ne sont pas nombreuses : compassion pour les autres, mortification pour soi-même, repos dans l'anéantissement, ou pour parler indien et mêler comme Schopenhauer le langage de Bouddha à celui de Kant et de Platon, « sortir du monde de la vie (sansara), et entrer dans l'inconscience (nirvanah). » Il est vrai pourtant que ces formules générales impliquent des pratiques moins difficiles à observer, et d'une application plus immédiate : admettre que la volonté est le fond commun de tous les êtres, c'est proclamer la fraternité des membres de la famille humaine, et y faire même une place aux autres hôtes de l'univers; renoncer à trouver dans ces objets des motifs pour satisfaire ses désirs, c'est abdiquer l'égoïsme, et ouvrir son cœur à la sympathie. Enfin une conséquence qu'il faut oser avouer, quoiqu'elle puisse exciter la raillerie, c'est qu'on doit s'abstenir de contribuer à perpétuer cette exécrable tragédie dont nous sommes les héros; si les hommes le voulaient bien, ils arriveraient à l'extinction d'une des formes les plus mauvaises de la vie, et le christianisme, en sanctifiant le célibat, leur a montré la voie du salut.

Voilà, sauf erreur, comme il faut toujours le dire après avoir exposé un système, voilà l'esquisse de cette philosophie, qui a eu tant de retentissement, et qui demeure un épisode considérable de l'histoire de la pensée moderne. On n'y trouve pas cette vigueur d'esprit ni cette verve d'invention, qui dans les temps où le génie philosophique n'est pas appesanti par l'érudition, crée d'un seul jet des théories originales. C'est peut-être une construction savante, dont les matériaux ont été patiemment recueillis et ajustés avec une habileté qui parfois en dissimule les disparates; il n'est peut-être pas un seul philosophe de grande valeur depuis Platon, pour ne pas parler de Çakia-mouni, jusqu'à Schelling et Hegel, qui n'ait contribué à l'élever; mais l'agencement savant de ces pièces de rapport, leur emploi en vue d'une seule et même idée, et la conception même de cette idée qui les rattache et les unit, voilà l'œuvre propre de Schopenhauer. Bien qu'il n'emprunte pas toujours des vérités à ses maîtres, il est inutile de signaler les erreurs qui ne lui appartiennent pas. Ce qui est bien à lui, c'est la théorie de la volonté absolue, conception artificielle, qui semble avoir eu pour modèle la doctrine de l'identité de l'être et de la pensée, et s'être proposé de la détruire tout en l'imitant. C'est là aussi qu'il rencontre des obstacles qu'il a dissimulés plutôt qu'il ne les a surmontés. On ne sait pas où il prend le type de cette volonté étrangère à l'intelligence, hors du temps, de la causalité et des autres catégories; sa métaphysique, qui se vante d'être expérimentale, commence par forger une chimère, et lui imposer un nom, consacré à un autre usage par l'affirmation primitive de notre conscience. Il ne sait plus ensuite comment faire apparaître l'intelligence dans cette puissance aveugle, où elle n'est plus en tout cas qu'un accident; il ne peut pas plus que les panthéistes, et moins qu'eux, si c'est possible, passer de l'unité de l'être à la variété des individus : ces catégories d'unité et de variété étant pour lui de purs concepts, le temps et l'espace des lois de nos perceptions, il en résulte que l'individu n'existerait pas si nous ne le pensions. Schopenhauer se fait gloire d'éviter le panthéisme; il le remplace par un athéisme qui n'a pas moins de contradictions et plus d'erreurs; lui aussi croit à l'unité de la substance, mais il lui ôte ses attributs les plus précieux, et ne la conçoit guère que comme une force stupide, une puissance aveugle et mauvaise, un vrai principe du mal, sans intention méchante, qui ne peut être sans produire un monde absurde, ni sans vouloir une vie détestable.

Voici la liste complète des ouvrages de Schopenhauer : *de la Quadruple Racine du principe de raison suffisante*, Rudolstadt, 1813, réimprimé en 1847 et en 1864 à Leipzig; — *sur la Vue et les Couleurs*, Leipzig, 1816; 3e éd., 1869; — *le Monde comme volonté et représentation*, ib., 1819; 3e éd., 1859; — *sur la Volonté dans la nature*, Francfort, 1836; 3e éd., Leipzig, 1867; — *les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique* (sur la liberté et la volonté, et sur le fondement de la morale), Francfort, 1834; 3e éd., Leipzig, 1860; — *Parerga et paralipomena*, Berlin, 1851, 1862. En outre des traités, remarques, aphorismes et fragments publiés à Leipzig en 1864 par son disciple, M. J. Frauenstadt. Aucun de ces ouvrages n'a été traduit en français. On a beaucoup écrit en Allemagne, dans ces vingt dernières années, sur la vie et les œuvres de Schopenhauer. Vivement attaquée par Seydel, Hayne, Freudelenbourg, etc., etc., sa doctrine a été défendue par de nombreux disciples, au premier rang desquels il faut placer M. Frauenstadt qui a beaucoup fait pour la gloire tardive de son maître, et MM. G. Gwinner et Otto Lindner. Les historiens de la philosophie lui accordent une sérieuse attention : Rozenkranz, *Histoire de la philosophie kantienne*, Leipzig, 1840 (all.); — Karl Fartlage, *Histoire de la philosophie depuis Kant*, ib., 1859; — Erdmann, *Histoire de la philosophie moderne*, ib., 1868, t. II; — Neberweg, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Berlin, 1872, t. III. Herbart lui-même publiait, dès 1820, un article où il examine l'ouvrage principal de Schopenhauer, et qui a été reproduit dans ses œuvres complètes, volume XII, p. 309. On peut voir en outre les écrits nombreux de J. Frauenstadt à partir de sa *Lettre sur la philosophie de Schopenhauer*, Leipzig, 1854; — H. L. Korten, *Quomodo Schopenhauerus ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit*, Halle, 1864; — St. Paulicki, *de Schopenhauer doctrina et philosophandi ratione*, Breslau, 1865; — Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, 1862; — Fr. Morini, *une Visite à Schopenhauer*, Revue de Paris, t. VII, p. 528; — Challemel-Lacour, *un Bouddhiste contemporain*, Revue des Deux-Mondes, 15 mars 1870; — Ribot, *la Philosophie de Schopenhauer*, 1 vol. in-8, Paris, 1874. E. C.

SCHOPPE (Gaspard), *Casparus Scioppius*, né à New-Marck, dans le haut Palatinat, en 1576, ne se rendit pas moins célèbre par l'emportement de son caractère que par la variété de son érudition. Il était né dans la religion protestante; mais, l'ayant abjurée, il se montra le plus véhément des controversistes catholiques. Ses fureurs ne ménagèrent personne; pour être, à ses yeux, convaincu de tous les crimes, il suffisait de ne pas adhérer à toutes les décisions de l'Église romaine touchant le dogme ou la discipline. Son principal ouvrage a pour titre : *Elementa philosophiæ stoicæ moralis*, in-8, Mayence, 1606. Le but de ce livre est de substituer la philosophie stoïcienne à la philosophie scolastique. Celle-ci, selon l'auteur, n'exerce que l'esprit; celle-là se propose surtout de diriger les actions et de former les mœurs. Elle donne à la morale la place qui lui appartient et que lui avait déjà accordée auparavant l'école platonicienne. Dans cette tentative de ressusciter le stoïcisme, Schoppe n'a fait que suivre les traces de Juste-Lipse (voy. Lipse); mais il faut reconnaître qu'il y a montré du talent et une grande fermeté de conviction. C'est très-justement que Tennemann lui reproche de n'avoir pas d'opinion arrêtée. — On doit aussi à Schoppe un autre écrit : *Fragmenta pædagogiæ regiæ, sive manuductionis ad artem imperandi*, in-4, Milan, 1621. C'est un petit traité qui a pour objet l'application des principes de la morale au gouvernement des États. H. B.

SCHULTZ (Jean), né en 1739, à Mulhausen, en Prusse, mort en 1805, professeur de mathématiques à l'université de Kœnigsberg, se montra un des premiers partisans de Kant. Voici les titres de ses ouvrages philosophiques : *Considérations sur l'espace vide*, in-8, Kœnigsberg, 1758; — *Éclaircissement sur la Critique de la raison pure de Kant*, in-8, ib., 1784 et 1791; — *Examen de la Critique de la raison pure de Kant*, in-8, ib., 1789-1792; — *Éléments de la mécanique pure*, in-8, ib., 1804. X.

SCHULZE (Gottlob ou Théophile-Ernest), né à Heldrungen, en Thuringe, le 23 août 1761, mort à Gœttingue le 14 janvier 1833, après avoir successivement enseigné la philosophie à Wittemberg, à Helmstœdt et à Gœttingue, a joué un grand rôle dans le mouvement philosophique provoqué en Allemagne par Kant. Il commença sa carrière

d'écrivain par des dissertations purement historiques : *De cohærentia mundi partium, earumque cum Deo conjunctione summa secundum stoicorum disciplinam*, in-4, Wittemberg, 1785 ; — *De ideis Platonis*, in-4, ib., 1786 ; — *De summo secundum Platonem philosophiæ fine*, in-4, Helmst., 1789. Puis il publia, d'après les leçons de son maitre, F. V. Reinhard, une *Esquisse des sciences philosophiques*, 2 vol. in-8, Wittemberg, 1738-1790. Mais lorsque apparut la philosophie de Kant, suivie de celle de Reinhold, il entra dans la lice par son ouvrage anonyme d'*Ænésidème*, comme adversaire à la fois de l'idéalisme et du dogmatisme. Il reproche au système de Kant d'être inconséquent, ou tout au moins incomplet : car, aboutissant à la négation de toute métaphysique positive, il n'ose pas l'avouer, et conserve encore des ménagements pour le dogmatisme. Quant à Reinhold (voy. ce nom), qui, au lieu de séparer, à l'exemple de Kant, le sujet de l'objet, les avait en quelque sorte réunis dans la *faculté représentative*, c'est-à-dire dans la conscience, voici l'objection que Schulze lui adresse : Des représentations peuvent exister sans aucun objet ; et, réciproquement, un objet réel, un arbre, par exemple, peut exister en soi, indépendamment d'un sujet. On ne peut donc pas, sans aveuglement, se refuser à reconnaître la réalité objective de ce qui tombe sous les sens, la vérité de la perception immédiate. Le livre de Schulze eut beaucoup de succès parmi les adversaires de Kant ; mais pendant qu'il faisait ainsi la guerre à la philosophie critique, il fut lui-même attaqué par Fichte. Schulze lui répondit par la *Critique de la raison théorique*, où il soutient l'impossibilité de toute science ayant pour objet les principes absolus des choses, où il montre comme une tentative chimérique toute critique de la connaissance. Nous sommes condamnés, selon lui, à faire usage de nos facultés intellectuelles, à ajouter foi à leur témoignage, sans rien savoir de leur valeur absolue et de leur origine. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de rechercher de quels éléments nos connaissances se composent, quelles différences les distinguent les unes des autres, et par quelles lois elles s'imposent à notre conviction. Le scepticisme de Schulze ne s'adresse donc qu'à la spéculation, et non à la raison humaine en général ; il accepte tous les faits, toutes les données du sens commun, et ne repousse que la discussion des premiers principes. C'est, pour nous servir de nos propres expressions, moins le scepticisme que l'*anti-dogmatisme*. Mais il était impossible de garder longtemps cette position indécise. Aussi Schulze, sur la fin de sa vie, a-t-il adopté la plupart des opinions très-dogmatiques de Jacobi, et de son scepticisme il n'est plus resté qu'une sage réserve en matière de spéculation ; réserve motivée sur les bornes naturelles de l'esprit humain, et les vicissitudes que présente l'histoire de la philosophie. Il ne voit l'infaillibilité dans aucun système ; il regarde la science comme infiniment perfectible, et ne veut se reposer que dans l'évidence.

Voici les titres des ouvrages philosophiques de Schulze, tous rédigés en allemand : *Ænésidème, ou des fondements de la philosophie élémentaire de Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison*, in-8, Helmst., 1792 ; — *Quelques considérations sur la philosophie de la religion de Kant*, in-8, Kiel, 1795 ; — *Critique de la philosophie théorique*, 2 vol. in-8, Hambourg, 1801 ; — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, in-8, Gœttingue, 1814, 1818, 1822 et 1824 ; — *Éléments de la logique générale*, in-8, Helmst., 1802, et d'autres éditions ; — *Guide pour le développement des principes philosophiques du droit civil et du droit pénal*, in-8, ib., 1813 ; — *Anthropologie psychologique*, c'est-à-dire la Psychologie, in-8, ib., 1816, 1819, 1826 ; — *Théorie philosophique de la vertu*, in-8, ib., 1807 ; — *de la Connaissance humaine*, in-8, ib., 1832. Ce dernier ouvrage est, en quelque sorte, le testament philosophique de Schulze. Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Schulze a fourni des articles à divers journaux philosophiques, entre autres au *Nouveau Musée de la philosophie*, publié par Bouterweck, année 1805, t. III, 2e livraison, et à la *Chronique de Bredow*, année 1807, t. II, p. 1121.

SCHUTZ (Christian-Godefroi), né en 1747 à Dederstedt, mort en 1832 à Halle, après avoir longtemps professé dans cette ville la littérature et la philosophie, a laissé plusieurs écrits philosophiques, inspirés par la doctrine de Leibniz, puis par celle de Kant, dont voici les titres : *De origine ac sensu pulchritudinis*, in-4, Halle, 1768 ; — *Super Aristotelis de animæ sententia*, in-4, ib., 1770 ; — *Principes de la logique, ou l'Art de penser*, in-8, Lemgo, 1773 (all.) ; — *Introduction à la philosophie spéculative*, in-8, ib., 1775 (all.) ; — *Manuel pour l'éducation de l'entendement et du goût*, 2 vol. in-8, Halle, 1776-1778 (all.) ; — *De vera sentiendi intelligendique facultatis discrimine, Leibnizianæ philosophiæ cum Kantiana comparatio*, in-f°, Iéna, 1788 et 1789 ; — *Theses rationi humanæ justam in rerum divinarum cognitione auctoritatem asserendi causa propositæ*, in-8, ib., 1818. Il a aussi publié une traduction allemande de l'*Essai analytique* de Bonnet, 2 vol. in-8, Brême, 1770. Sa biographie et un choix de sa correspondance avec les savants de son temps ont été mis au jour par son fils Ferdinand-Charles, docteur en philosophie, in-8, Halle, 1834. X.

SCHWAB (Jean-Christophe), né en 1743 a Ilsfeld, dans le royaume de Wurtemberg ; mort à Stuttgart, en 1821, après avoir été successivement professeur de philosophie, conseiller aulique et membre de la direction supérieure des études. Il s'est signalé comme un défenseur ardent de la philosophie de Leibniz et de Wolf contre le système de Kant. Voici les titres de ses écrits, rédigés les uns en latin et les autres en allemand : *De reductione theologiæ naturalis ad unum principium*, in-4, Tubingue, 1764 ; — *De abstractionibus*, in-4, Stuttgart, 1778 ; — *De methodo analytica*, in-4, ib., 1779 ; — *Theses ex psychologia, cosmologia et theologia naturali*, in-4, ib., 1780 ; — *Examen succinctum primariarum hypothesium de reproductione idearum*, in-4, ib., 1781 ; — *De permissione mali divinis perfectionibus non refragante*, in-8, Ulm, 1786 ; — *Examen de l'essai de Camp d'une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme*, in-8, Stuttgart, 1781 ; — *Examen de cette question : Si l'on peut démontrer par la nature de Dieu que la prescience divine n'est pas contraire à la liberté humaine*, in-8, Ulm, 1788 ; — *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne, depuis les temps de Leibniz et de Wolf*, in-8, Berlin, 1796 (écrit couronné par l'Académie de Prusse) ; — *sur le Serment judiciaire d'après Kant*, in-8, Stuttgart, 1797 et 1799 ; — *Neuf Dialogues entre Christian Wolf et un kantien, etc., avec une préface de Nicolaï*, in-8, Berlin, 1798 ; — *Huit Lettres sur quelques contradictions et inconséquences recueillies dans les derniers écrits de Kant*, in-8, ib., 1799 ; — *Douze Lettres sur l'appel de Fichte au public*, in-8, ib., 1799 ; — *Quelques Ré[illegible] sur la défense de [illegible]*, in-8,

Tubingue, 1800 ; — *Parallèle entre le principe moral de Kant et celui de Leibniz et de Wolf*, in-8, Berlin, 1800 ; — *de la Vérité de la philosophie de Kant*, in-8, ib., 1803 ; — *Appréciation des idées de Kant sur l'impénétrabilité, l'attraction et la répulsion des corps*, in-8, Leipzig, 1807 ; — *des Notions obscures, pour servir à la théorie de l'origine des connaissances humaines*, in-8, Stuttgart, 1813. Indépendamment de ces ouvrages, Schwab a publié, dans différents journaux et recueils, un grand nombre de dissertations et d'articles critiques, dirigés principalement contre les systèmes de Kant et de Reinhold. X.

SCHWARTZ (Frédéric Henri-Christian), né à Giessen en 1766, mort à Heidelberg en 1837, après avoir exercé, en plusieurs villes de l'Allemagne, diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, est un théologien attaché à la philosophie de Kant. Outre quelques écrits théologiques, il a consacré à la philosophie, c'est-à-dire au système de Kant, et particulièrement à la partie morale et pédagogique de ce système, les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand : *l'Esprit de la vraie religion*, in-8, Marburg, 1790 ; — *la Religiosité, ce qu'elle doit être et par quels moyens on aide à son développement*, in-8, Giessen, 1793 ; — *les Sciences morales, manuel de morale et de religion naturelle*, in-8, Leipzig, 1793 et 1797 ; — *Théorie de l'éducation*, 4 vol. in-8, ib., 1802-1813 ; — *Manuel de pédagogie et de l'art d'enseigner*, in-8, Heidelberg, 1805 ; — *les Écoles, leurs différentes espèces, leurs rapports intérieurs et extérieurs*, etc., in-8, Leipzig, 1832 ; — *la Vie dans sa fleur, ou la moralité, le christianisme et l'éducation dans leur unité*, in-8, ib., 1837. Il a aussi publié divers articles dans des recueils philosophiques, et une dissertation sur Raban-Maur : *de Rabano-Mauro, primo Germaniæ præceptore*, in-4, Heidelberg, 1811. X.

SCIENCE. Savoir, c'est connaître avec certitude. Le *savoir* parfait serait la certitude absolue et universelle ; mais ce savoir, qui serait infini et immuable, est évidemment en dehors et au-dessus des conditions de notre nature : il est un attribut de Dieu, et il ne peut pas être autre chose. Pour nous, c'est un idéal vers lequel nous pouvons tendre indéfiniment sans l'atteindre jamais. Le savoir humain sera toujours borné et toujours perfectible.

Entre la connaissance certaine et l'ignorance, il y a pour nous deux intermédiaires : le premier est le *doute*, qui implique la connaisance de la question et la curiosité de la résoudre ; le second est la *probabilité*, qui s'appuie toujours sur quelque certitude antérieure, qui renferme toujours en elle-même quelque certitude restreinte, et qui peut servir de transition pour arriver à une certitude nouvelle et plus étendue. En effet, la probabilité implique la connaissance de nos motifs actuels de croire ou de ne pas croire une chose encore douteuse pour nous. La connaissance de l'existence réelle de ces motifs peut être certaine ; si elle n'est que probable, il faut que cette probabilité s'appuie, en dernière analyse, sur des motifs dont l'existence soit certainement connue. En outre, il faut que nous sachions avec certitude que nos motifs, insuffisants pour produire une certitude parfaite sur l'objet auquel ils s'appliquent, ont cependant quelque valeur : autrement, ce ne seraient pas pour nous des motifs, et il n'y aurait pas de probabilité. La valeur relative des motifs de probabilité peut quelquefois, mais non toujours, être appréciée d'une manière exacte et mathématique : alors seulement les probabilités peuvent être soumises au calcul. Il y a donc déjà dans la probabilité un véritable savoir, une certitude réelle, mais qui ne s'étend pas à tout l'objet, encore douteux dans son ensemble, auquel la probabilité s'applique. Par l'acquisition de nouvelles connaissances, la probabilité peut se transformer en certitude.

Le savoir, c'est la certitude vraie. L'erreur, c'est la fausse certitude. En présence de la certitude légitime, le doute est déjà une erreur, puisqu'il est la négation de la certitude acquise ; mais, en présence de l'affirmation prématurée, le doute est un premier pas vers la certitude vraie, et, en présence de l'erreur, il est déjà un retour vers la vérité. L'erreur accompagnée de doute n'est plus une erreur complète ; c'est une incertitude, avec tendance encore prédominante vers l'erreur.

Lorsque l'incertitude existe, non pas entre l'affirmation ou la négation d'une proposition qui n'admet ni *plus* ni *moins*, mais entre des appréciations diverses d'une quantité connue empiriquement, ou bien du rapport de deux quantités incommensurables en nombres finis, alors les chances d'erreur se trouvent renfermées entre des limites qui dépendent du degré d'exactitude de nos moyens de mesure et de nos procédés d'appréciation. Or, ces limites peuvent être connues quelquefois avec certitude ; et, presque toujours, en faisant la part de l'incertitude un peu trop large, nous pouvons être sûrs du moins de ne pas la faire trop étroite. Nous pouvons donc alors, avec une certitude entière, fixer un *maximum* et un *minimum* entre lesquels la valeur cherchée se trouve comprise. Le perfectionnement des méthodes et des instruments amène des approximations de plus en plus voisines de l'exactitude, et qui finissent par se confondre sensiblement avec elle, sans cependant l'atteindre jamais d'une manière certaine. Ainsi, de même que la probabilité, l'*approximation* progressive est un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir parfait, et elle constitue par elle-même un savoir très-réel.

Le *savoir* n'est pas toujours la *science*, car la science n'est pas un assemblage confus de notions rapprochées au hasard. Toute science est un ensemble de notions liées entre elles, non pas d'après certains rapports superficiels ou arbitrairement établis, mais d'après la raison et d'après la nature même des choses. Or, pour établir cette liaison naturelle et rationnelle entre des notions nombreuses et variées, il est indispensable de se rendre compte de chacune d'elles, de les comparer et d'en découvrir les rapports. Ainsi, pour connaître scientifiquement, il faut toujours plus ou moins comprendre, et le caractère scientifique d'un ensemble de connaissances est d'autant plus prononcé, que ces connaissances sont plus et mieux comprises, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports.

Mais l'idéal de la science parfaite ne peut jamais être réalisé complétement dans aucune de ses parties. En effet, comprendre entièrement une vérité nécessaire, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les vérités du même ordre et avec le principe éternel de toute vérité ; ce serait en comprendre toutes les conséquences et toutes les applications dans l'ordre des vérités contingentes. Comprendre entièrement une vérité contingente, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les autres vérités tant contingentes que nécessaires, et en comprendre la raison d'être et le rapport avec la cause suprême. Comprendre entièrement un être contingent ou un phénomène, ce serait en pénétrer complétement la nature, l'origine et les rapports ; ce serait connaître toutes les lois et toutes les causes

[illegible] dans sa production, si c'est un phénomène ; toutes ses facultés, toutes les lois de son activité et toute son histoire, si c'est un être concret ; il faudrait pouvoir assigner à cet être ou à ce phénomène sa place dans l'ensemble des choses, ses rapports de différence et de ressemblance non-seulement avec les objets de même espèce ou de même genre, mais avec les objets les plus éloignés dans la classification universelle ; il faudrait savoir quels sont les causes et les effets, médiats ou immédiats, de cet être ou de ce phénomène ; quels en sont les rapports avec l'ensemble des causes secondes et avec la cause première. Ainsi, la science complète du moindre objet comme du plus grand suppose la science universelle ; la science du moindre objet comme du plus grand est et sera toujours bornée et toujours perfectible. Jamais on n'expliquera complétement l'existence d'un brin d'herbe ; on la comprend mieux qu'on ne la comprenait il y a un siècle, et c'est là un progrès qui en suppose beaucoup d'autres dans un grand nombre de sciences.

Certains hommes, très-fiers de la sévérité et de la supériorité de leur esprit scientifique, ont sur le vulgaire, qu'ils méprisent souverainement, un triste avantage, celui d'ignorer seuls ce que tout le monde sait, c'est-à-dire d'ignorer que, parmi les choses qu'on ne peut pas *comprendre*, il y en a beaucoup qu'on peut *savoir* et qu'on sait effectivement avec certitude. Ils s'imaginent qu'une intelligence qui se respecte ne doit admettre comme vrai que ce qu'elle *comprend* entièrement, c'est-à-dire sans doute ce qu'elle *croit comprendre* ainsi. En fait de science sur un objet donné, il leur faut tout ou rien. Tantôt ils se contentent trop facilement d'une fausse apparence de science complète, sous laquelle il n'y a quelquefois qu'une complète illusion ; tantôt ils croient faire preuve de profondeur d'esprit en obscurcissant ce qui est clair, et en projetant sur ce qu'il ne tient qu'à eux de connaître l'ombre de ce qu'ils ignorent. Ils voudraient voir l'invisible, et ils cessent de voir ce que tout le monde voit. En cherchant la science absolue, ils perdent le sens commun, et ne trouvent que le néant, dernier mot du scepticisme absolu. Reculant devant cet abîme, quelques-uns se jettent dans un autre : pour se donner la science infinie qui seule peut les satisfaire, ces esprits *transcendants* rêvent être Dieu même, Dieu, qui, jusqu'alors inconscient, prend enfin pleine et entière conscience de lui-même en leurs adorables personnes. Logiquement fidèles à ce rêve insensé, ils supposent *a priori* l'identité de leurs pensées avec la vérité absolue, objet de l'intelligence divine. Une fois en possession de cette *identité du subjectif et de l'objectif*, pour savoir tout, ils n'ont qu'à penser ce qu'ils veulent. Ils ne s'en font pas faute, et construisent l'univers à leur fantaisie. Dans cet univers créé par eux tout d'une pièce, il n'y a pas plus de place pour la liberté de l'homme et pour sa personnalité que pour la Providence divine ; il n'y en a pas davantage pour certaines lois parfaitement constatées par la méthode expérimentale des sciences physiques. Que leur importe? Si l'univers n'est pas conforme à leur divine pensée, c'est l'univers qui a tort. Ainsi, quand on n'a pas voulu se résigner aux conditions et aux limites de la connaissance humaine, on rencontre, au lieu de la science, de deux choses l'une, le doute absolu, ou bien l'erreur poussée jusqu'à la folie.

D'autres esprits, moins ambitieux, pensent éviter ce double écueil et arriver à la science en la bornant à l'observation, à la classification et à la généralisation des phénomènes perçus par les sens, et en proscrivant la notion de *cause* comme le produit d'une illusion universelle. Ainsi, pour ces esprits qui se disent *positifs* et qui sont très-négatifs, il n'y a plus de causes, c'est-à-dire plus d'âmes, plus de Dieu, plus de liberté humaine, et par conséquent plus de devoir. J'ajoute qu'il n'y a plus de forces physiques, qu'il n'y a plus de corps, qu'il n'y a plus de substances, mais seulement des phénomènes qui se succèdent, sans qu'on puisse savoir en quoi, pourquoi ni comment. Car, si la raison de ces savants se renie elle-même au point de rejeter le principe de causalité, de quel droit garderait-elle le principe de substance? Ni l'un ni l'autre de ces deux principes n'est un phénomène observable par les sens : c'est la raison qui les donne tous deux à l'occasion des perceptions tant internes qu'externes. Or, avec la négation de ces deux principes, que devient la réalité extérieure? Il est vrai qu'à l'occasion de certaines sensations, la réalité de notre corps et des autres corps mis en rapport avec lui nous est donnée par une perception immédiate, sans raisonnement explicite ; mais cette perception même implique les principes de causalité et de substance donnés par la raison. Si donc, par une malheureuse révolte contre la raison, l'on rejette ces principes, il faut rejeter aussi la perception qui les implique : la distinction du *moi* et du *non-moi* doit disparaître, et il ne reste plus qu'une succession confuse de phénomènes sans substance et sans cause. La prétendue science des faits naturels sans principes rationnels devrait donc se réduire au souvenir des sensations de l'observateur et de leur ordre de succession, et à la constatation de leurs rapports de différence ou de ressemblance. Que dis-je? les sensations de l'observateur? Mais parler d'un observateur, c'est supposer un être persistant, une substance, une cause, un individu capable de réflexion et d'attention volontaire ! Celui qui, rejetant les principes de causalité et de substance, se réduit lui-même à n'être qu'une somme variable de sensations présentes et d'images de sensations passées, ne peut pas se poser en observateur ; il s'est ôté à lui-même le droit de dire *moi*. Quand on en est venu là, le seul droit qu'on garde et dont on devrait user, c'est le droit de se taire.

Quant à d'autres savants qui, plus modérés dans ce qu'ils appellent leur *positivisme*, ne nient pas d'une manière absolue les principes de causalité et de substance, mais veulent ne s'occuper que des phénomènes de la matière et des lois de ces phénomènes, et prétendent écarter toute recherche des causes, ils peuvent rendre, même ainsi, des services à la science, bien moins pourtant que s'ils n'imposaient pas à leurs recherches cette barrière aussi gênante qu'inutile. Cette barrière est, de plus, impuissante ; car, ils auront beau faire : en physiologie, ils ne pourront pas écarter la distinction des mouvements volontaires et des mouvements involontaires ; en mécanique, ils s'occuperont malgré eux des forces, de leurs siéges, de leurs directions, de leurs points d'application. Or, la volonté et les forces mécaniques sont des causes. Il est vrai que par des circonlocutions bizarres qui outragent la langue et le bon sens, ils pourront dissimuler ces objets inévitables de leurs recherches. Mais qu'y gagneront-ils? D'être mal compris et de mal se comprendre eux-mêmes. Quiconque saura expliquer leur langage y trouvera ce qu'ils veulent cacher. Mais, s'ils vont jusqu'à nier tout ce dont ils ont la prétention de ne pas s'occuper, s'ils vont jusqu'à vouloir supprimer la notion de cause, alors, par cette abjuration du sens commun et de la raison, ils détruisent la certitude de leur

science elle-même, puisque cette science, toute mutilée qu'elle est, implique pourtant le principe de causalité, dont la négation, bien imprudente de leur part, supprime toute certitude de la réalité extérieure, objet unique de leur science.

Ne demandons pas à la science ce qu'elle ne peut pas nous donner, parce que nous ne serions pas capables de le recevoir. Mais gardons-nous bien de la mutiler pour l'accommoder à la petitesse de nos vues ou bien à nos négations préméditées. Demandons-lui chacun ce que notre esprit peut porter; mais ne nions pas le reste.

La science est une et infinie dans son essence absolue; mais elle n'est qu'imparfaitement réalisable dans l'esprit humain, qui ne peut pas embrasser toutes les choses finies, et encore moins embrasser l'infini. La science humaine est nécessairement partielle, et par conséquent divisible; sa divisibilité est la condition de ses progrès. Partant d'une première synthèse vague et incomprise, elle arrive par l'analyse à une synthèse un peu moins défectueuse, et de là, par des analyses de plus en plus profondes, elle arrive à des synthèses de plus en plus vraies et compréhensibles. L'analyse ajourne les questions les plus générales, pour mieux les résoudre; elle les décompose en leurs éléments, qu'elle examine l'un après l'autre; elle ramène ainsi aux questions générales par la solution des questions particulières. Mais, pour ne pas se perdre dans l'étude stérile de détails isolés les uns des autres, il faut qu'elle dirige ses recherches d'après un plan préconçu, et par conséquent d'après une hypothèse antérieure, qui se trouve confirmée ou rectifiée par le résultat de ces recherches mêmes. Le champ de la science universelle doit donc se diviser non pas en parcelles imperceptibles, mais d'abord en grandes régions, qui se subdivisent elles-mêmes en régions de plus en plus restreintes, et au milieu desquelles il faut savoir s'orienter pour choisir l'objet spécial de ses recherches. Ces délimitations, d'abord nécessairement vagues et indécises, doivent se fixer de plus en plus d'une manière conforme à la nature des choses, à mesure que la science fait des progrès. C'est ainsi que *les sciences*, distinctes, mais non isolées, coexistent dans *la science* sans en détruire l'unité. Mais cette unité ne se manifeste qu'autant que les sciences sont unies entre elles suivant leurs vrais rapports, et qu'elles forment ainsi une hiérarchie une et multiple à la fois, où chaque science a le rôle supérieur ou subordonné qui lui appartient, et où toutes se prêtent un mutuel concours.

Au point de vue de l'absolu, la science dominatrice, celle qui embrasse en quelque façon toutes les autres, c'est la science de la cause première, c'est la théologie naturelle. En d'autres termes, pour celui qui possède la science absolue, c'est-à-dire pour l'Être suprême, la science universelle est comprise en quelque façon dans la connaissance qu'il a de lui-même, de sa puissance, de sa pensée, de ses intentions et de ses actes. L'homme n'est pas placé et ne peut pas se placer au point de vue de l'absolu; il ne peut pas se faire Dieu en supposant l'identité de sa pensée avec celle de Dieu, et construire le monde au gré de sa pensée ainsi divinisée par lui-même : ce rêve, pour avoir été celui de quelques penseurs éminents, n'en est pas moins le comble de l'illusion. Le point de départ de la pensée humaine est nécessairement dans l'homme même; c'est de là qu'il doit partir pour se rattacher soit à Dieu, soit à tout ce qui l'entoure; c'est là qu'il trouve la notion de Dieu présente en lui-même; c'est là qu'il trouve tous ses moyens de connaître. Une certaine connaissance de soi-même est donc pour lui le commencement nécessaire de toute science.

D'une part, il faut qu'il arrive à se faire une notion distincte de ces principes antérieurs et supérieurs à l'expérience, que tout homme applique le plus souvent sans s'en rendre compte; de ces *jugements synthétiques a priori*, de ces axiomes, qui sont les majeures sous-entendues de tant de raisonnements instinctifs; il faut qu'il apprenne à formuler les *jugements analytiques*, c'est-à-dire les définitions qui mettent en évidence le contenu implicite de nos idées; enfin il faut que, rapprochant les définitions des axiomes, il en fasse sortir les *sciences déductives*, telles que l'ontologie générale, la science des nombres et la science de l'étendue, ou, en d'autres termes, la métaphysique, l'arithmétique et la géométrie.

D'un autre côté, l'esprit scientifique appliqué aux objets corporels doit étudier les conditions de la perception sensible, la valeur et la portée du témoignage de chacun de nos sens, les causes d'erreur qui résultent soit d'une confiance présomptueuse dans nos organes, lorsque nous n'en avons pas suffisamment expérimenté la puissance, soit des fausses suppositions et des faux raisonnements impliqués dans les jugements instinctifs que les sensations nous suggèrent. Il doit inventer et perfectionner les instruments et les procédés qui viennent en aide à l'observation sensible, pour augmenter la portée et l'exactitude des données qu'elle fournit. Il doit apprendre à comparer et à grouper ces données, à en faire sortir des notions générales, des *jugements synthétiques a posteriori*. Il ne doit pas en rester là : il faut qu'appelant au secours de l'expérience, d'une part la raison et ses principes nécessaires, d'autre part la foi à la stabilité des lois de la nature, il étende légitimement à tous les êtres semblables entre eux, à tous les phénomènes de même espèce, les notions qu'il a acquises par l'observation de quelques individus ou de quelques faits de chaque espèce, et qu'il étende de même à tous les temps et à tous les lieux les notions acquises par des observations faites en un temps et en un lieu donnés. Il doit aller plus loin encore dans la même voie : il doit découvrir les lois suivant lesquelles les phénomènes se produisent; quand ces lois sont complexes, il doit les décomposer en des lois plus simples qui se manifestent par l'observation et l'expérimentation convenablement dirigées; il doit, lorsqu'il le peut, arriver ainsi aux lois entièrement simples qui lui révèlent le mode d'action d'une cause isolée; alors, combinant entre elles plusieurs lois simples, il peut arriver à prévoir les phénomènes qui se produiront dans des circonstances autres que celles qui ont été observées; il peut, remontant le cours des âges, reconstruire, du moins en partie, le passé de l'univers, par exemple l'histoire des révolutions célestes, ou même de ces changements dont la surface de la terre nous offre des vestiges. Il doit former ainsi les *sciences inductives qui concernent les corps*, c'est-à-dire les *sciences naturelles*.

Enfin, celui qui veut aborder l'étude de l'homme et de la société doit étudier en lui-même et dans ses semblables les facultés, les lois et les méthodes de l'intelligence humaine; il doit en apprécier la portée et chercher les moyens de l'augmenter, en observer les écarts, découvrir les causes qui les produisent et les moyens de les éviter. Il doit s'efforcer, par les mêmes moyens, de connaître toutes les facultés, tous les penchants et tous les besoins de l'âme humaine; de connaître non-seulement l'homme individuel, mais la famille, mais la société, dans leurs principes, dans leurs lois, dans

leur histoire et dans leur but. Ici, de même que dans la science des corps, il faut signaler, d'une part des principes nécessaires, d'autre part des lois contingentes. Parmi les principes nécessaires applicables au monde moral, il y en a qui concernent et restreignent la possibilité absolue des choses, et ceux-là ont toujours leur accomplissement, de même que les principes nécessaires applicables à l'existence des corps. D'autres, non moins nécessaires, ne s'imposent pas comme conditions de l'existence, mais comme règles de la liberté, et, par cette raison même, ne sont pas toujours obéis. Un des plus dignes objets de l'esprit scientifique est donc de démêler, au milieu des inspirations instinctives de la conscience morale, les principes nécessaires du devoir, d'en déduire toutes les règles, et de montrer l'application de ces règles à la vie individuelle, à la vie de famille et à la vie sociale. Il doit chercher quelle est la destinée de l'homme et de la société, quel en est le but, et quels sont les moyens de l'atteindre. Comme auxiliaire de la morale, il ne doit pas négliger le sentiment du beau qui, analysé dans ses conditions, les unes nécessaires, les autres contingentes, devient l'objet de l'esthétique, science théorique et pratique à la fois. Il doit entrer ainsi en possession du domaine des *sciences inductives qui concernent les êtres intelligents*, c'est-à-dire du domaine des *sciences morales*, non moins vaste que celui des sciences naturelles.

Dans les sciences déductives, dans les sciences naturelles, dans les sciences morales, l'esprit humain se trouve sans cesse en présence de l'infini, de l'Être suprême en qui seul peuvent résider éternellement les idées nécessaires, qui seul est la cause première souverainement intelligente de l'ordre physique et de l'ordre moral, et qui seul peut ménager à l'homme l'accomplissement de sa destinée au delà des limites de cette vie. Il est donc nécessaire de donner pour couronnement aux autres sciences la théologie naturelle, la science de la Providence et de l'immortalité.

Dans cet aperçu rapide, nous n'avons point la prétention de donner une classification des sciences, mais seulement d'en marquer quelques grandes divisions fondées sur des différences importantes que pourtant il faut bien se garder d'exagérer, sur des caractères dominants qu'il faut bien se garder de considérer comme exclusifs.

Dans les sciences déductives pures, il n'est pas besoin d'induction expérimentale ; mais, au début, il y a l'observation des jugements instinctifs où se trouvent impliqués les principes nécessaires ; il y a l'induction rationnelle qui les en dégage ; il y a ensuite l'observation des faits dans lesquels ces principes trouvent leur application ; il y a la généralisation immédiate qui, à propos de ces faits et en les dégageant des circonstances accidentelles, trouve les définitions rigoureuses, points de départ de toute science déductive. Ce n'est pas tout : les sciences déductives valent surtout par leur application, et c'est aux résultats de l'observation et de l'induction expérimentale qu'elles s'appliquent.

D'un autre côté, nous avons vu que l'induction expérimentale s'arrêterait aux premiers pas, si elle n'invoquait pas des principes nécessaires empruntés aux sciences déductives. D'ailleurs, le raisonnement déductif doit y intervenir sans cesse, pour interpréter, développer et appliquer les résultats de l'induction. Dans les sciences naturelles, lorsque l'induction nous a conduits, non-seulement des faits aux lois complexes, mais de celles-ci aux lois premières et simples, on peut partir de ces lois contingentes, mais certaines, comme on partirait d'un principe nécessaire, et l'on peut en déduire des lois complexes par une série de combinaisons. En astronomie, par exemple, on peut partir de la loi de l'attraction universelle appliquée aux différents corps de notre système planétaire, pour en déduire et les *lois de Kepler* et les *lois des perturbations*, et l'on n'a besoin que d'un petit nombre de données empiriques, établies chacune par des observations exactes et multipliées, pour tracer longtemps d'avance toute une vaste série de phénomènes astronomiques futurs. Ainsi, plus les *sciences inductives* sont parfaites, plus elles se prêtent au concours des *sciences déductives*, et voilà comment se forment des *sciences mixtes*, qui participent des unes et des autres, l'astronomie mathématique, la géographie mathématique, la physique mathématique, etc.

Il en est de même pour les sciences morales : l'observation psychologique en est le point de départ ; mais elle serait bien stérile, si, pour sortir du point de vue purement subjectif, elle n'invoquait pas quelques principes qui appartiennent à la métaphysique ; si elle n'avait pas recours au raisonnement déductif, qui part de ces principes ; si elle n'aboutissait pas à une méthode, dans laquelle le raisonnement déductif a sa place ; et si elle n'arrivait pas à la morale, qui part aussi de principes nécessaires, et dont les détails ne peuvent s'éclairer sans la déduction. La nécessité d'adjoindre le raisonnement déductif et quelquefois le calcul mathématique à l'observation, ne se montre pas moins dans toutes les sciences qui concernent l'ordre social, notamment dans l'établissement des règles du droit naturel et des doctrines de l'économie politique. De même encore, quoique la croyance en Dieu et en l'immortalité de la personne humaine ait son fondement inébranlable dans l'assentiment spontané de la conscience, cette croyance n'entre dans la science proprement dite que par le raisonnement inductif et déductif à la fois.

La division n'est pas plus absolue entre les deux branches principales des sciences inductives. L'homme n'est pas un pur esprit indépendant de la nature corporelle ; il y tient, au contraire, par ses organes, qui le mettent en rapport avec les autres hommes et avec les différents corps de l'univers, et qui sont l'instrument obligé, rebelle quelquefois, de ses opérations, même purement intellectuelles ; il y tient par ses besoins, par ses penchants et par toute son activité externe, qui, lors même qu'elle se propose et atteint un but supérieur, agit toujours sur la matière et par la matière. Soit que l'on se contente de constater en fait les rapports du physique et du moral dans l'homme, soit qu'on essaye de les expliquer, on est bien obligé de les faire intervenir sans cesse dans l'étude de nos facultés, et spécialement de nos moyens de connaître ; dans l'étude des lois de l'esthétique, qui reposent d'une part sur des principes nécessaires, d'autre part sur les lois contingentes de notre aptitude intellectuelle et de notre sensibilité physique et morale ; dans l'établissement de la méthode intellectuelle, de la règle morale et du droit naturel, dans toutes les branches de l'économie politique, qui, spiritualiste par son but, doit se proposer de satisfaire aux nécessités de la double nature de l'homme, en mettant la matière au service de l'intelligence soumise elle-même à la loi du devoir, et d'aider ainsi l'homme dans l'accomplissement de sa destinée. Les sciences morales ne peuvent donc pas se séparer entièrement des sciences naturelles. Réciproquement, celles-ci ne peuvent pas, non plus, se passer du concours des sciences morales. En effet, elles ont pour

objet les corps; mais elles sont faites par l'homme et pour l'homme. Elles supposent donc une certaine connaissance au moins implicite des facultés intellectuelles de l'homme et de leurs lois, de ses moyens de connaître, de la méthode qui convient à son intelligence, des causes et des remèdes de ses erreurs; en outre, elles supposent certaines notions métaphysiques sans lesquelles l'induction, du moins dans ce qu'elle a de plus élevé, serait impossible; elles emploient certaines hypothèses utiles au progrès de la science, et qui ont besoin d'être inspirées par des considérations philosophiques; dans la direction de leurs recherches et dans l'interprétation de leurs résultats, elles subissent nécessairement l'influence d'une philosophie quelconque; faites pour concourir à l'accomplissement de la destinée humaine, elles ne peuvent pas être indépendantes des opinions scientifiques qui concernent cette destinée. Ainsi, par leur point de départ, par leur méthode et par leur fin, les sciences naturelles sont en relation avec les sciences morales.

Il y a aussi une liaison entre les connaissances scientifiques et rationnelles et celles qui dérivent soit de l'empirisme aveugle, soit du principe d'autorité. Les mêmes connaissances peuvent quitter peu à peu le dernier de ces deux caractères pour revêtir le premier; et c'est ce qui est arrivé successivement à tous les ordres de connaissances aujourd'hui purement rationnelles. Bien plus, certaines connaissances doivent participer toujours à ces deux caractères. L'histoire ne releva d'abord que de la mémoire et de l'imagination appliquées aux témoignages conservés par tradition; elle commença à devenir une science, lorsqu'elle s'inquiéta de contrôler les témoignages, et d'appliquer les principes de la critique à la détermination des faits passés, des circonstances et des époques où ils se sont produits, et du lien qui les unit entre eux. Elle fut plus scientifique encore, lorsque, par des inductions légitimes, elle s'inquiéta d'expliquer les faits par leurs causes, et surtout lorsque au nom des principes de la morale, du droit et de l'économie politique, elle s'efforça d'apprécier les institutions et les événements, et qu'elle essaya de déterminer les lois du libre développement de l'humanité. Mais elle devra toujours admettre beaucoup de faits sans pouvoir les expliquer, et elle devra toujours s'appuyer principalement sur l'autorité du témoignage.

Le droit naturel, source commune de ce qu'il y a de bon et de vrai dans les principes généraux de toutes les législations, est l'objet d'une science rationnelle, et qui peut être parfaitement vraie, mais qui sera toujours vague; qui sera toujours indispensable, mais toujours insuffisante. Le droit naturel aura toujours son complément nécessaire dans le droit positif, qui s'est établi primitivement par l'usage et par l'empirisme, mais qui, plus tard, a demandé des inspirations à la science, et qui est devenu lui-même l'objet d'une science, lorsqu'on s'est inquiété de rattacher ses prescriptions à une théorie, de les interpréter d'après des principes, et de les apprécier d'après les lumières du droit naturel. Mais le droit positif, dans ses dispositions spéciales, appropriées à tel peuple et à telles circonstances, relèvera toujours du principe de l'autorité humaine.

Dans une sphère très-inférieure, ce qu'il y a de vrai au fond des croyances instinctives et empiriques dérive des mêmes principes que les connaissances rationnelles, et en diffère surtout faute d'être accompagné, comme ces dernières, de la notion réfléchie de ces principes et de la conscience du chemin parcouru pour arriver aux vérités qui s'y rattachent. Il ne faut ni accepter sans contrôle, ni trop dédaigner les résultats de ce travail latent de l'esprit humain. Les sciences elles-mêmes ne peuvent faire de progrès sans recourir à l'imagination aidée de l'instinct du vrai, pour diriger les recherches, et pour trouver les hypothèses, qu'il s'agira de confirmer ou de réformer par l'expérience. Les sciences ne peuvent pas se conserver et s'accroître d'une manière indépendante de la tradition et de l'autorité. Heureusement chaque homme n'est pas réduit à développer isolément ses facultés intellectuelles: le langage le met en communication de pensée avec ses semblables; l'éducation façonne l'instrument dont il devra se servir. Heureusement aussi sa tâche n'est pas de refaire la science tout entière : la tradition et l'enseignement la lui livrent telle que l'ont faite les siècles passés. Nécessairement il doit d'abord, et il devra même toute sa vie, croire beaucoup sur la parole du maître: il garde sa liberté, et il en use; mais il ne peut pas vérifier toutes les propositions qu'il a besoin d'employer. Par exemple, même dans une science où enseigner c'est démontrer et où chaque démonstration se justifie par elle-même, dans les mathématiques pures, qui pourrait s'imposer la loi de considérer comme non avenus tous les résultats des calculs des mathématiciens antérieurs, et de les refaire tous, avant de s'en servir? Mais surtout, que serait l'astronomie, si chaque astronome n'ajoutait foi qu'à ses propres observations? Que serait l'histoire naturelle, si chaque naturaliste n'admettait que ce qu'il a vu de ses yeux? En physique, la plupart des expériences peuvent se répéter; mais que deviendrait la physique, si chaque physicien devait employer son temps à les répéter toutes avant de croire à aucune? Au lieu de cela, chaque physicien accepte d'abord provisoirement la science telle que ses devanciers l'ont faite; puis il s'attache à une certaine partie pour la compléter et pour la rectifier, s'il est nécessaire : dans ce champ restreint, il répète les expériences anciennes, pour peu qu'elles soient importantes et qu'elles puissent sembler suspectes d'erreur ou d'inexactitude; il corrige les résultats anciens, s'ils étaient faux, ou s'ils n'étaient pas suffisamment approximatifs; il y ajoute les résultats de nouvelles expériences; sur ces données plus exactes et plus étendues, il essaye de fonder une meilleure théorie. Voilà comment dans les sciences la tradition se concilie avec le progrès et avec l'indépendance du jugement personnel.

Ainsi la science est une et multiple à la fois, non-seulement dans son essence absolue, mais dans son développement sous les conditions de la connaissance humaine. A mesure qu'elle se perfectionne, ses diverses parties, en devenant plus scientifiques, deviennent à la fois plus distinctes et plus étroitement liées entre elles, parce qu'à la juxtaposition confuse des notions incertaines et vagues succède la subordination hiérarchique des sciences. Primitivement, le caractère purement scientifique ne se montre dans aucun ordre de connaissances : celles qui apparaissent au premier âge de la vie intellectuelle des peuples relèvent presque exclusivement de l'autorité divine ou humaine, de la tradition, de l'instinct du vrai, de l'empirisme pratique ou de l'imagination. Cependant la curiosité scientifique s'éveille de bonne heure; mais elle s'attache d'abord à un problème universel et unique qu'elle n'est pas en état de résoudre, au problème de l'origine des choses, problème qui embrasse celui de l'origine et de la destinée du genre humain. Elle en demande la solution moins à l'étude du présent qu'aux souvenirs du passé: si la tradition vraie lui fait défaut, elle appelle en

aide l'imagination, dont les rêves usurpent l'autorité de l'inspiration divine; ainsi se forment les mythes cosmogoniques et épiques, qui cachent une sorte de philosophie instinctive, et qui prétendent être l'histoire de l'univers et de l'humanité, l'explication du passé, du présent et de l'avenir. Chez les peuples où, malgré les erreurs du polythéisme, l'esprit humain a conscience de sa force, il peut, par des essais successifs, trouver enfin sa voie et se tracer peu à peu une marche régulière et progressive vers la connaissance scientifique. Chez les peuples où le panthéisme domine, où la raison et la liberté humaine sont méconnues en même temps que la Providence divine, où l'on voit Dieu partout, mais sans ses attributs essentiels, où *tout est Dieu, excepté Dieu même*, chez ces peuples, l'inspiration divine simulée ou imaginaire reste à peu près seule chargée de l'enseignement scientifique ou de ce qui en tient lieu, et elle s'oppose à tout progrès régulier.

En Orient, le peuple juif, conservateur solitaire de la vérité religieuse, a fait beaucoup pour l'avenir du genre humain, mais a peu fait directement pour la science. Chez les autres peuples antiques de l'Orient, l'imagination résout audacieusement les problèmes de la science et impose ses solutions au nom de l'inspiration divine; la raison ne se tait pas entièrement, mais elle se cache sous l'apparence d'une autorité étrangère, et, par suite, elle ne s'inquiète pas de la légitimité de sa méthode ni de l'exactitude de ses procédés. A l'époque présumée du développement original de leurs sciences, ces peuples n'ont pas d'histoire, ni surtout de chronologie; ils comptent presque tous par centaines les siècles de leur existence, et c'est dans cette antiquité fabuleuse qu'ils placent leurs principales découvertes, ou, pour mieux dire, les principales révélations qu'ils disent avoir reçues. Après un premier mouvement intellectuel d'une remarquable vigueur, il y a eu chez eux arrêt de développement, immobilité ou agitation stérile dans un même cercle; car le principe du progrès intellectuel leur a manqué. A partir du IVe siècle avant notre ère, les relations avec les Grecs, puis avec les Romains, ont apporté à ces peuples de l'Orient de nouvelles connaissances scientifiques, qu'ils se sont appropriées en les défigurant et en les combinant avec leurs doctrines prétendues révélées; car, chez eux, la vérité même ne se produit en général que sous la forme du mensonge.

Le plus spéculatif de ces peuples, ce sont les Hindous: panthéistes matérialistes ou idéalistes, ils ont la gloire, si c'en est une, d'avoir devancé presque toutes les erreurs des philosophes modernes; mais chez eux tous les systèmes se sont produits à titre de commentaires de leurs livres sacrés, où en effet ils se trouvent en germe. Après la philosophie, et surtout après la logique déductive, les deux sciences que les Hindous paraissent avoir cultivées avec le plus d'originalité et de succès sont l'arithmétique et l'algèbre numérique. Cependant [illegible] ce que, dans ces deux sciences, les Hindous du VIe siècle de notre ère peuvent devoir à Diophante, dont les œuvres sont perdues en partie et à d'autres arithméticiens grecs dont il ne nous reste rien. Quant à l'originalité trop vantée de leur géométrie, elle est plus que contestable: la compilation géométrique de Brahmegupta, où l'on avait cru trouver la preuve de cette originalité, a pour source principale, sinon unique, un abrégé grec d'un ouvrage d'Héron d'Alexandrie, [illegible] il nous reste quelques extraits. [illegible] la proposition la plus difficile n'a jamais [illegible] par Brahmegupta ni [illegible] aucun [illegible] hindou, parce que [illegible]

ne contenait que des énoncés sans démonstrations. Leur astronomie, prétendue révélée, et qu'ils ont fait remonter à des centaines de siècles par des calculs rétrogrades, est fondée, dans ce qu'elle a de meilleur, sur les données des astronomes grecs alexandrins, et leur astrologie a fait aussi de larges emprunts aux doctrines des astrologues grecs, disciples des astrologues chaldéens et égyptiens, et aussi superstitieux, mais plus savants que leurs maîtres.

Chez les Chinois, c'est de tout temps l'empirisme pratique qui domine, sous une autorité despotique qui a tout réglé, jusqu'aux plus minces détails. Chez eux on trouve l'observation [illegible] sans puissance inductive; des procédés ingénieux, perfectionnés par tâtonnement sans théorie, et suivis avec une infatigable patience; des arts assez avancés, et pas de sciences dignes de ce nom. Leur astronomie elle-même, assez remarquable dans ses procédés pratiques dès une antiquité assez haute, était moins une science qu'un art un peu plus relevé que les autres par son objet, et cet art même, après un temps d'arrêt et de décadence, n'a dû ses derniers et tardifs progrès qu'à l'astronomie indienne transformée par l'influence grecque, et à l'astronomie des mahométans, imitateurs des astronomes grecs. Ensuite est venue en Chine la science des missionnaires européens.

Les Arabes, les Mèdes et les Perses n'ont rien fait pour la science avant l'islamisme. Les Chaldéens de la Babylonie, adonnés aux superstitions astrologiques, ont fait des observations astronomiques, qui ont pris un caractère scientifique à partir du moment où ils ont [illegible] à pouvoir les dater dans une ère fixe, c'est-à-dire à partir du VIIIe siècle avant notre ère. Ils ont trouvé [illegible] assez d'exactitude les périodes de temps qui ramènent à peu près les mêmes phénomènes astronomiques; là s'est borné leur rôle original. Ils ont échoué dans la théorie, jusqu'au moment où ils ont emprunté les hypothèses grecques.

Les anciens Égyptiens ressemblent aux Chinois par l'empirisme, par l'esprit de tradition et d'immobilité, et par le génie des arts utiles à la vie. Leur géométrie paraît avoir été purement pratique, sans théorie et sans démonstrations: pour se passer de la mesure des angles et de la trigonométrie, qu'ils ignoraient, ils avaient des procédés ingénieux, qui leur furent empruntés par les arpenteurs grecs et romains. Leur astronomie, mêlée d'astrologie, paraît avoir eu le même caractère pratique que celle des Chaldéens, et, au milieu des incertitudes et des mensonges de leur chronologie, ils paraissent n'avoir jamais eu une ère fixe, ni aucun moyen exact de comparer les dates de leurs observations. Ils ont eu le mérite d'avoir essayé, les premiers peut-être, de se représenter géométriquement les mouvements du soleil, de la lune et des cinq planètes alors connues. Jusque vers l'époque des guerres médiques, ils ont eu des connaissances mathématiques à communiquer aux Grecs; mais bientôt les rôles furent changés: par exemple, ce sont les Grecs qui les premiers ont découvert la précession des équinoxes. L'ignorance des Chaldéens et des Égyptiens sur ce point capital suffit pour marquer l'infériorité de leur astronomie.

Le peuple grec est le seul peuple de l'antiquité chez qui la science ait une histoire, chez qui elle ait eu un développement régulier, une méthode rationnelle et un principe de progrès. Par la Phénicie et par l'Égypte, les Grecs reçurent successivement communication de diverses parties des doctrines de l'Orient, à une époque où l'Orient avait encore sur eux une certaine [illegible]

supériorité de savoir. Parmi les sectes grecques, la plus orientale par son esprit, le pythagorisme affecta d'abord l'inspiration et enseigna au nom du principe d'autorité (Αὐτὸς ἔφα). Mais, pour le maître et pour les disciples entièrement initiés, c'était la raison seule qui décidait dans les questions scientifiques. L'esprit grec garda cette indépendance jusqu'au jour où il fut transformé par l'influence orientale.

Au premier éveil de la raison philosophique, l'esprit grec s'est posé tout d'abord le problème de l'origine de toutes choses. Mais, au lieu d'en chercher la solution dans les théogonies et les cosmogonies religieuses et poétiques, il l'a cherchée dans les choses elles-mêmes. L'école d'Ionie fit successivement l'essai soit de tel ou tel principe matériel considéré comme unique, soit d'un petit nombre de ces principes réunis, soit d'une multitude infinie de principes matériels produisant tout par leurs combinaisons ou par leurs métamorphoses. Elle supposa donc que de ces principes devaient naître tous les corps par une série soit perpétuelle soit périodique de mouvements ou de transformations. Parmi ces hypothèses, quelques-unes admettaient le concours d'une ou de plusieurs puissances intelligentes, pour produire ou régler les mouvements de la matière; d'autres voulaient tout expliquer par la matière et la nécessité. Sous chacune de ces hypothèses se plaçaient un certain nombre d'observations et d'explications physiques destinées à les confirmer, et aux hypothèses cosmogoniques se joignaient des hypothèses cosmographiques très-grossières, dans la plupart desquelles la surface de la terre était supposée plane. Tels furent en Grèce les premiers commencements des sciences naturelles.

D'un autre côté, les pythagoriciens cherchèrent dans les corps un principe immanent, mais supérieur, un et multiple à la fois, les *nombres*, identiques pour eux d'une part avec les lois de l'univers, d'autre part avec les forces intelligentes. Ils pensèrent donc que la science universelle pouvait se construire *a priori* par l'examen et l'interprétation des propriétés des nombres. Sous cette interprétation illusoire, à côté de vaines hypothèses, ils donnèrent place non-seulement à de bonnes théories arithmétiques, mais à des observations précises et à quelques premiers essais de physique mathématique, essais heureux en ce qui concerne la théorie mathématique des sons musicaux. Aristote reprochait aux pythagoriciens d'arranger trop les phénomènes d'après les nombres préconçus, au lieu d'exprimer par les nombres les lois des phénomènes observés : ils méritaient ce reproche, par exemple, par la fausseté de leurs cycles lunisolaires. Ce fut en dehors des écoles philosophiques que l'astronomie fit en Grèce ses principaux progrès. Cependant, par une déduction tirée de la doctrine des nombres, les pythagoriciens se trouvèrent amenés peu à peu à abandonner le système ionien et égyptien de l'immobilité complète de la terre, à laquelle déjà Pythagore avait attribué la forme sphérique : ils n'en vinrent pas, comme on l'a trop répété depuis trois siècles, à l'hypothèse vraie de la révolution annuelle de la terre autour du soleil et de sa rotation diurne sur elle-même; mais, parmi eux, les uns, pour avoir dix révolutions célestes, imaginèrent une planète invisible pour nous, et eurent recours à l'hypothèse ingénieuse d'une révolution diurne de la terre dans une orbite autour d'un feu situé au centre du monde et toujours invisible pour notre hémisphère terrestre, toujours tourné vers le dehors de l'orbite; les autres, supprimant le feu central et la planète invisible pour nous, fixèrent la terre au centre du monde et lui donnèrent une rotation diurne sur son axe; les uns et les autres crurent toujours que le soleil, la lune et les cinq planètes, en des temps divers, exécutaient leurs révolutions d'occident en orient, autour de la terre comme centre, ou bien autour du feu central, suivant des orbites qui enveloppaient celles de la terre et de la planète invisible. Nous ne voyons aucune trace d'une notion de la révolution annuelle de la terre autour du soleil avant Aristarque de Samos et Seleucus de Babylone, astronomes de l'époque alexandrine. Hipparque et Ptolémée maintinrent dans l'astronomie grecque le règne de l'hypothèse de l'immobilité de la terre.

Pour les pythagoriciens, l'unité, premier principe des nombres, c'était Dieu, principe de toutes choses. L'école d'Élée déclara que la science ne pouvait reconnaître que l'unité absolue et immuable, d'où rien de multiple et de changeant ne pouvait sortir. Elle nia, au nom de la *science*, l'objet même des sciences physiques, et l'admit seulement au nom de l'*opinion*, c'est-à-dire à titre de fausse apparence livrée à toutes les conjectures. Le philosophe ionien Héraclite avait ébranlé les principes de toute science positive en niant toute stabilité dans l'univers. Les éléates conduisaient au même but, en déclarant que tout ce qui n'est pas l'être immuable n'existe pas pour la science. Les atomistes conduisaient de même au doute par leur matérialisme plein d'hypothèses insoutenables et de contradictions. Le scepticisme déborda, et les sophistes, forts des erreurs de leurs adversaires, se firent un jouet de toutes les connaissances humaines, et des connaissances physiques comme des autres.

Alors Socrate parut : pour sauver la science, il la restreignit à la connaissance de l'homme, de sa destinée et de ses devoirs, c'est-à-dire qu'il fonda la philosophie sur les ruines de la science universelle, que ses prédécesseurs avaient vainement essayé de construire. Mais cette concentration temporairement nécessaire de la pensée sur elle-même devait être bientôt suivie d'une expansion nouvelle plus puissante et mieux dirigée.

Pour Platon, la philosophie est la science première. D'un côté, par la dialectique, elle s'élève de l'observation psychologique jusqu'à la contemplation des notions absolues, types imparfaitement réalisés dans les êtres périssables, et jusqu'à la notion de l'être souverainement parfait, type suprême, mais doué d'intelligence, de puissance et de vie; d'un autre côté, elle sert d'introduction à toutes les autres sciences, dont Platon le premier a esquissé une division hiérarchique. Au premier rang il place la connaissance de Dieu et des *idées*, objet sublime de la *raison*, mais auquel il faut s'élever peu à peu par la méthode dialectique en partant des données de l'observation, et d'où il faut descendre aux applications morales et politiques. Au second rang, il place la connaissance des *mathématiques*, objet de la *science*, considérée par Platon comme intermédiaire entre la *raison* et l'*opinion*, et comme participant à la certitude de la première. Enfin, au troisième rang, il place les connaissances *physiques*, objet de l'*opinion*, où l'on n'atteint pas la certitude, mais seulement la vraisemblance. Il rattache l'astronomie aux sciences mathématiques, mais en la fondant sur l'hypothèse et le calcul, sans y donner assez de place à l'observation. Il n'a pas deviné ce que pouvaient devenir les sciences physiques, fondées sur l'observation et l'induction et précisées par les mathématiques. Il avait cependant sous les

yeux l'exemple de la théorie mathématique des sons, formulée par les pythagoriciens; mais il croyait sans doute que cette théorie avait été trouvée *a priori*, et que l'expérience n'était qu'imparfaitement d'accord avec elle. Il avait aussi sous les yeux l'exemple du légitime succès qu'Hippocrate avait obtenu, par l'induction expérimentale dans une science éminemment utile, dans la médecine. Mais Platon la considérait sans doute moins comme une science que comme un art conjectural. La médecine avait, en effet, beaucoup trop ce caractère dans les écrits des philosophes ioniens et pythagoriciens qui s'en étaient occupés avant Platon. Mais, philosophe lui-même, Hippocrate était entré avec une rectitude d'esprit et une perspicacité merveilleuse dans la voie de l'observation médicale, dont il avait su faire prédominer les résultats au milieu des hypothèses physiologiques nécessairement fort inexactes de son temps, et malgré l'insuffisance des connaissances anatomiques de cette époque.

Avec des vues moins justes que celles de Platon sur quelques questions, par exemple sur la Providence divine, Aristote porta dans l'enseignement philosophique plus de précision et de rigueur. Il embrassa plus complétement l'ensemble et les diverses parties de la philosophie, et il étendit ses études d'une manière plus sérieuse aux sciences physiques. Il organisa ce que Platon n'avait fait qu'esquisser avec génie. Il fonda la métaphysique sur une analyse puissante, bien qu'imparfaite des notions naturelles de l'esprit humain. Il établit l'histoire naturelle et la météorologie descriptives, la psychologie, la morale, la politique, la rhétorique et la poétique sur l'observation et la comparaison des faits. Il formula les lois de la méthode déductive d'après un examen approfondi de ses procédés; il indiqua la méthode inductive, mais sans en tracer les règles si compliquées, sans en montrer les conditions et les ressources, sans en marquer toute la portée, et sans signaler toute l'étendue de ses applications. Dans les sciences physiques, il n'assigna à l'induction qu'un rôle préliminaire pour atteindre les idées générales et pour dégager les principes nécessaires; mais c'est par la déduction et en partant de la métaphysique qu'il voulut construire les théories physiques, et c'est ainsi qu'il leur donna une apparence trompeuse d'exactitude et de rigueur. Son œuvre immense excita l'admiration plutôt que l'émulation : il eut beaucoup de commentateurs, mais non d'imitateurs ou de continuateurs dignes de lui.

Depuis la fondation d'Alexandrie, les sciences prirent chez les Grecs un nouvel essor. Il est vrai que l'histoire naturelle, abandonnée de la philosophie, ou bien empruntant au stoïcisme la doctrine superstitieuse des sympathies et des antipathies occultes, se perdit dans les petits détails et dans les compilations plus ou moins érudites, ou bien dans la recherche plus curieuse que critique des faits réputés extraordinaires ou merveilleux; mais les sciences mathématiques pures, désormais sûres de leur méthode et indépendantes de toute hypothèse philosophique, accomplirent d'admirables progrès, auxquels, du reste, les philosophes ne furent pas étrangers. On vit aussi se perfectionner, plus ou moins rapidement, la mécanique, l'optique, l'astronomie, la geographie mathématique, en un mot toutes les sciences où il s'agissait de déduire mathématiquement les conséquences de quelques données physiques qui ne dépassaient pas les procédés et les moyens d'observation alors connus, et qui n'exigeaient pas de grands efforts d'induction expérimentale. L'astronomie avait besoin de la trigonométrie : Hipparque l'inventa. Elle avait besoin d'observateurs : elle en eut un de premier ordre; ce fut Hipparque. Dans Ptolémée, elle trouva un organisateur habile, mais inexact, qui pourtant en optique fut observateur en même temps que théoricien. La plupart des autres branches de la physique restèrent dans le domaine de la philosophie et ne purent acquérir une existence propre. L'anatomie, délivrée enfin d'entraves superstitieuses, fit de grands progrès. Ceux de la physiologie et de la thérapeutique furent aussi assez étendus, mais plus contestables et plus mêlés d'erreurs, parce que ces deux sciences, dont la première doit tant à Galien, mais dont la seconde ne retrouva pas, si ce n'est peut-être dans Arétée, un génie observateur comparable à celui d'Hippocrate, auraient eu besoin toutes deux d'une méthode inductive plus sûre et d'une philosophie plus vraie que celles qui dominaient alors. Les stoïciens et les épicuriens procédaient dans les sciences naturelles par l'hypothèse, les premiers avec le dogmatisme présomptueux de leur panthéisme matérialiste; les derniers avec un scepticisme insouciant pour tout, si ce n'est pour leur théorie des atomes et pour leur négation de la Providence. Le péripatétisme languissait. La nouvelle Académie concentrait des efforts stériles sur le problème de la certitude, et préparait la voie au scepticisme absolu, qui allait ébranler toutes les sciences, et qui, s'ajoutant à la dépravation générale et au désordre profond de la société, menaçait de compléter la destruction de toutes les croyances religieuses et morales du monde païen.

Le christianisme naissait, mais il lui fallait subir trois siècles de persécutions pour s'emparer du monde romain. En attendant, il y eut un essai de renaissance de tous les systèmes philosophiques du passé. Ayant fait l'épreuve individuelle de leur insuffisance, ils essayèrent de se rapprocher, de s'unir entre eux et d'absorber toutes les sciences et toutes les religions des peuples païens, en faisant en même temps quelques emprunts au christianisme. Mais, pour opérer cette fusion, il fallait une doctrine. Cette doctrine puissante, mais erronée, ce fut le néoplatonisme, empreint à la fois de la subtilité grecque et de l'imagination orientale, conciliant en apparence, exclusif en réalité, puisqu'il changeait complétement, par des interprétations forcées, les doctrines qu'il prétendait réunir dans la sienne. Le panthéisme idéaliste des néoplatoniciens, en même temps qu'il falsifiait l'histoire de la philosophie et des sciences, leur enlevait leur méthode rationnelle et quelques-uns de leurs résultats les plus avérés, pour y introduire toutes les superstitions et pour les soumettre au joug d'une autorité illusoire. Par exemple, en astronomie, il niait la précession des équinoxes au nom de la science des Égyptiens et des Chaldéens, science qui, fondée d'abord sur une révélation des dieux, ensuite sur des observations prolongées pendant plusieurs *grandes années du monde*, et prouvée infaillible par les prédictions astrologiques des événements publics et privés, devait l'emporter sur les observations peu nombreuses d'Hipparque et de Ptolémée : et ce n'était pas le thaumaturge Jamblique qui s'exprimait ainsi, c'était le savant Proclus. Les astronomes grecs avaient trouvé que les étoiles fixes n'ont pas de parallaxe sensible et que le soleil en a une, et que, par conséquent, le soleil est plus près de nous que les étoiles fixes; mais, dit l'empereur Julien, cette opinion grecque, reposant seulement sur des conjectures tirées de l'observation des phé-

nomènes, doit le céder à un dogme révélé aux mages par les dieux, ou tout au moins par les genies, dogme d'après lequel le soleil se meut dans une région située au dessus de celle des étoiles fixes. Voilà comment les néo-platoniciens et leurs disciples traitaient la science.

Pendant le moyen âge, l'esprit humain, ayant conscience de sa faiblesse présente, se rattacha de toutes parts au principe de l'autorité, principe qui, en effet, l'empêcha de se perdre entièrement dans l'ignorance, l'erreur et le désordre. Dans le domaine de l'intelligence, au-dessous de l'autorité suprême de la religion et de l'Église, il y eut l'autorité des anciens, surtout d'Aristote, et l'autorité des docteurs de la scolastique. La théologie fut la science dominatrice : elle part et doit partir du principe d'autorité ; les autres sciences se soumirent à ce même principe, non sans quelques révoltes : elles perdirent ainsi leur méthode et leurs principaux moyens de progrès, mais elles ne périrent pas, et c'était beaucoup alors. L'esprit humain épuisé se fortifia par la gymnastique de la logique, par les luttes de la scolastique, par une étude patiente de quelques textes anciens. Cette longue compression prépara son essor, auquel il avait préludé par un travail latent, par une accumulation lente de quelques découvertes, dues surtout aux Arabes musulmans, qui, non contents d'étudier et de commenter les Grecs, les imitèrent quelquefois avec succès dans les procédés mathématiques et dans les observations astronomiques, et qui transmirent à l'Occident quelques connaissances pratiques de l'Inde et de la Chine.

Le moyen âge avait connu imparfaitement une faible partie des trésors de l'antiquité. Une connaissance plus complète du passé prépara l'émancipation de l'esprit humain. Pendant cette époque de transition, l'on vit tous les systèmes antiques se reproduire, se combattre, se détruire dans ce qu'ils avaient de plus défectueux, et faire place peu à peu aux idées nouvelles qui jaillirent de cette lutte, aux observations et aux découvertes physiques, astronomiques, géographiques, qui peu à peu vinrent contredire les anciennes hypothèses. Au milieu de ces efforts, d'abord incertains, l'esprit scientifique trouva enfin sa voie. La méthode philosophique et la méthode inductive des sciences naturelles furent esquissées dans leurs principaux traits : l'une par Descartes, qui joignit avec succès l'exemple au précepte ; et l'autre par Bacon, qui généralisa et étendit, mais en théorie seulement, les procédés déjà suivis par Galilée, et bientôt après perfectionnés par Newton. En même temps, la méthode analytique, aidée des signes algébriques, laissa bien loin en arrière les résultats obtenus jusque-là par l'emploi presque exclusif de la méthode synthétique dans les sciences mathématiques. Dès lors, ces sciences ont pu prêter aux sciences naturelles un bien plus utile concours. Ces diverses méthodes ont été confirmées, complétées et rectifiées par les progrès ultérieurs de la science jusqu'à nos jours. Elles sont acceptées et pratiquées par tous les peuples de l'Europe et par leurs colonies. Désormais, grâce à l'imprimerie et à la facilité des communications, la science n'a qu'un seul et même développement, auquel chaque nation contribue pour sa part. A la faveur de ce concours, du perfectionnement des méthodes et des instruments, et de la spécialité des recherches, le champ de la science, en même temps qu'il s'est immensément agrandi par la création de sciences nouvelles, a été fouillé à des profondeurs jusqu'alors inconnues.

De plus en plus, les sciences doivent toutes concourir vers un même but, en gardant chacune leur méthode propre et leur indépendance, en même temps que leurs rapports naturels les unes avec les autres. C'est la science des facultés de l'homme, de leur portée, de leurs limites et de leur but, c'est la philosophie vraie, qui peut produire et maintenir entre les sciences cette unité et cette harmonie ; mais il faut que la philosophie soit à la hauteur de cette mission et qu'elle ne s'y refuse pas ; il faut aussi que son concours soit accepté par les autres sciences. Ces conditions ont été remplies plus ou moins à diverses époques depuis la Renaissance, mais jamais d'une manière pleinement satisfaisante. Descartes avait eu le tort de croire que les lois physiques pouvaient et devaient être trouvées *a priori*. Bacon formula d'une manière vraie dans son ensemble, quoique défectueuse en beaucoup de points, la méthode des sciences naturelles, mais sans en marquer convenablement les rapports avec la philosophie, sans reconnaître pour elles la nécessité des mesures exactes et du calcul, sans comprendre la valeur de la recherche des causes efficientes, et en écartant trop la considération des causes finales. Leibniz établit la contingence des lois physiques ; mais, au lieu d'en conclure la nécessité de la méthode expérimentale, il en conclut qu'il fallait partir des causes finales pour trouver les lois physiques : il voulut faire des causes finales l'instrument des sciences naturelles, tandis qu'elles en sont la conclusion. L'école de Locke appliqua à la philosophie la méthode de Bacon, mais d'une manière étroite et exclusive : en méconnaissant le rôle légitime des notions *a priori* et de la déduction, cette école tomba dans le matérialisme. Ce fut elle qui s'empara de la direction des sciences naturelles ; elle les affermit dans la méthode expérimentale et elle leur laissa le concours des mathématiques ; mais elle les priva des vues élevées du spiritualisme, seul capable de perfectionner leur méthode générale, d'interpréter leurs résultats, de diriger leurs recherches de la manière la plus utile et la plus sûre, et de les faire conspirer ensemble vers un même but conforme à la destinée générale de l'homme. Elles se développèrent d'une manière trop isolée ; elles se perdirent dans des détails infinis, avec trop peu de vues d'ensemble, ou bien avec des vues étroites ou fausses ; elles prirent quelquefois des hypothèses mal faites, par exemple les hypothèses *phrénologiques*, pour des résultats légitimes de l'expérience. Dans leurs conclusions, elles furent trop souvent superficielles, ou même erronées, et agressives contre les doctrines morales, philosophiques et religieuses.

La nouvelle philosophie allemande voulut s'opposer à cette action dissolvante du matérialisme ; mais la philosophie de Kant enlevait à toutes les sciences, excepté à la psychologie et à la morale, la certitude objective. Fichte réduisait tout au *moi*, et niait ainsi l'objet même de toute science autre que celle du *moi*. L'*idéalisme transcendantal* des successeurs de Kant et de Fichte a voulu rabaisser la méthode expérimentale, dont il a nié les plus beaux résultats ; il a voulu la remplacer dans toutes les sciences par sa méthode illusoire de *construction a priori* ; il a nié la liberté humaine et la Providence divine, et finalement, poussé à ses dernières conséquences, il a abouti aux mêmes conclusions que le matérialisme pur.

Pendant ce temps, surtout en Angleterre et en France, le spiritualisme renaissait, timide d'abord, et soucieux, avant tout, de se défendre. La philosophie écossaise a gardé trop fortement l'empreinte de cette timidité ; l'école française moderne s'en est un peu affranchie ; mais elle a

laissé la philosophie trop isolée des autres sciences : c'est pourquoi l'influence du spiritualisme sur les sciences naturelles et sociales a été trop médiocre, trop restreinte ; mais elle a été pourtant déjà bien salutaire. Il y a lieu d'espérer qu'elle le sera de plus en plus à l'avenir, depuis que les philosophes ont compris la nécessité de se préoccuper des rapports de leur science avec les sciences voisines.

Le besoin de conciliation et d'harmonie se fait de plus en plus sentir entre tous les ordres divers de connaissances humaines. On sent mieux que jamais, dans chaque genre d'étude, le besoin de spécialité pour approfondir, et le besoin de notions étendues et variées pour que les progrès de toutes les sciences servent à chacune d'elles. La popularisation de toutes les sciences par des résumés exacts, clairs, concis et accessibles à tous, vient en aide à ce besoin. Les sciences justifient sans cesse aux yeux de tous leur utilité par des applications pratiques, au-dessus desquelles la théorie pure se maintient dans ses droits ; car on comprend que, d'une part, elle fortifie la pensée, instrument de toutes connaissances, et que, d'autre part, c'est par elle qu'on arrive aux connaissances applicables, et souvent aux applications les plus imprévues.

Mais, à côté de ces tendances heureuses, il y a pour la science des causes de dangers, qu'il est bon de signaler. C'est cet esprit de négation et de destruction qui, produit par le matérialisme et les passions subversives du siècle dernier, est observable encore aujourd'hui dans trop d'intelligences attardées. C'est ce scepticisme inconséquent de l'école sensualiste, qui ne veut croire qu'aux résultats de l'observation sensible ou du calcul mathématique et qui prend pour résultats de l'observation et du calcul de détestables hypothèses et des négations sans preuves ; qui prétend réduire l'induction à la généralisation et interdire la recherche des causes, et qui fait elle-même inévitablement ce qu'elle défend de faire, mais qui, le faisant sans le savoir, le fait au hasard et avec de grandes chances d'erreur ; par exemple lorsque, défendant de chercher la cause de l'existence et de l'ordre du monde, elle la montre dans la matière éternelle et dans la nécessité aveugle, ou bien lorsque, défendant de chercher la cause de la pensée elle la montre dans la pulpe cérébrale, dont la pensée serait un mouvement ou même une sécrétion ; de sorte que, suivant la logique de cette école, il n'est pas besoin de preuves pour nier l'existence de Dieu et des âmes, et les preuves sur lesquelles on s'appuie pour affirmer ces vérités doivent être rejetées sans examen. C'est aussi cet esprit de superstition qui, soufflant toujours là où le scepticisme a ébranlé l'autorité de la raison et celle de la religion, substitue à la science et à la foi raisonnable, aujourd'hui sous le nom de *spiritisme*, demain sous un autre nom, les fantaisies d'une imagination malade, et livre à leurs propres illusions et aux duperies des charlatans des intelligences qui auraient été capables d'un meilleur emploi de leurs facultés. C'est surtout l'indifférence, trop commune de nos jours, pour la vérité considérée en elle-même, indépendamment de ce qu'elle rapporte. Le principe *utilitaire*, quand il est le seul des principes du *vrai*, du *beau* et du *bien moral*, conduit à escompter l'avenir au profit du présent, en ne s'occupant que des applications immédiatement productives, et en négligeant les théories dont les applications pratiques ne pourront se produire que plus tard et sont encore imprévues. Cet égoïsme, s'il n'était pas heureusement combattu par des tendances plus nobles, deviendrait un principe d'impuissance, de désordre et de mort pour la science, de même que pour la société.

Voy. les articles NATURE, AMPÈRE et GALILÉE. Outre les ouvrages cités à la fin de l'article NATURE, comparez M. A. M. Ampère, *Philosophie des sciences* (1838-1843, 2 vol. in-8), et M. Chevreul, *[illegible] la philosophie naturelle* (1866, in-8, *Histoire des connaissances chimiques*, Introduction, tome I).

TH. H. M.

SCIOPPIUS, voy. SCHOPPE.

SCOLASTIQUE (PHILOSOPHIE). C'est la philosophie qu'on professait dans les écoles du moyen âge. On est aujourd'hui considéré comme philosophe dès qu'on pense avec quelque liberté, et l'on a vu décerner ce titre à des gens qui, n'ayant pas d'études, ne soupçonnaient pas que la philosophie pût être la matière d'un enseignement. Au moyen âge il ne suffisait pas même, pour être compté parmi les philosophes, d'avoir à grand labeur étudié diverses doctrines, et pris entre elles un parti ; il fallait encore, après avoir subi plus d'une épreuve, avoir acquis le droit de lire en public, ou d'enseigner. Dans ce temps, la philosophie scolastique était, à proprement parler, toute la philosophie ; elle ne se distinguait d'aucune autre. La distinction devint nécessaire aussitôt qu'on n'eut plus besoin de monter en chaire pour adresser la parole au public. L'imprimerie venait d'être inventée, et l'un des premiers résultats de cette invention était de compromettre la situation des écoles : désormais la parole allait franchir toutes les distances, et des docteurs sans diplôme, clercs ou laïques, allaient avoir le monde entier pour auditoire, tandis que les régents universitaires verraient diminuer chaque jour le nombre de leurs jeunes clients. Les anciennes méthodes ne pouvaient guère s'accommoder à cette nouvelle forme de l'enseignement : aussi les nouveaux maîtres ne tardèrent-ils pas à les abandonner pour en chercher d'autres, et ils en trouvèrent facilement de plus simples : de sorte que la philosophie scolastique devint bientôt tout à fait étrangère, par ses procédés, à la philosophie qu'on enseignait au moyen des livres. Dès le XVIe siècle, il y eut entre l'une et l'autre une telle différence, que la méthode scolastique, décriée par tous les beaux esprits, n'eut plus d'autre objet que de préparer la jeunesse à de plus hautes et plus nobles études. Jalouse de rétablir ses affaires et de reconstituer son empire, elle fit alors promulguer de solennels décrets contre toutes les nouveautés ; mais ces menaces de l'impuissance n'arrêtèrent pas les novateurs, et le XVIIIe siècle les vit envahir peu à peu toutes les écoles séculières. Telles furent les grandeurs, telle fut la décadence de la philosophie scolastique.

Cela fait assez connaître quel est le véritable caractère de cette philosophie. On s'est occupé souvent de la définir, et la plupart des définitions qu'on a proposées sont bien loin d'être satisfaisantes.

Beaucoup de gens croient encore que ce nom de *scolastique* est celui d'un système ; que les docteurs scolastiques professent des principes communs, et argumentent concurremment sur les mêmes thèses pour aboutir aux mêmes conséquences. Entre ces docteurs il en est un, saint Thomas, qui surpasse tous les autres par l'éclat de son génie : aucune [illegible] ne fut égale à la sienne ; et, quand finirent les orageux débats auxquels il prit une part si considérable, la majorité se déclara pour ses conclusions. Cela est vrai ; mais saint Thomas n'eut-il pas de nombreux contradicteurs? Descartes est assurément le plus grand nom de la philosophie moderne :

mais combien de systèmes ne connaît-on pas qui diffèrent de celui de Descartes, et qui doivent leur succès à ces différences? Il en est de même de saint Thomas : c'est le plus illustre des maîtres scolastiques et pourtant, même de son temps, il n'exerça qu'une influence disputée. Tous les systèmes sont représentés dans la philosophie scolastique : elle n'est donc pas un système.

On l'a définie une certaine manière de disserter sur toute question dans un intérêt étranger à la véritable science, et l'on a dit que, sous un titre emprunté, les philosophes scolastiques n'avaient été que des théologiens raffinés, cherchant des armes pour la foi dans l'arsenal de la raison, et brisant en secret celles qui ne pouvaient servir à cet usage. On a même été jusqu'à prétendre que le but final de leurs constants efforts avait été de fabriquer une fausse philosophie, pour la mettre au service d'une certaine théologie. C'est la définition qu'Heumann donne de la scolastique : *Philosophiam in servitutem theologiæ papeæ redactam;* et Chrétien Kortholt ne la traite pas mieux (Leibniz, *Recueil de diverses pièces*, 1734). C'est une accusation mal fondée. Il est certain que tous ces docteurs du moyen âge avaient des préoccupations théologiques ; le reconnaître, c'est simplement avouer qu'ils étaient de leur temps. Quand toutes les sciences, quand tous les arts voulaient être les auxiliaires du dogme ou du culte religieux, la philosophie ne pouvait seule prétendre à l'indépendance. Il faut donc s'empresser de déclarer que la philosophie du moyen âge n'a pas les allures dégagées de la philosophie moderne. Cependant son obséquieuse soumission va-t-elle, comme on l'a dit, jusqu'à la servilité? il s'en faut bien. Elle respecte les pouvoirs établis, elle s'incline devant les dogmes traditionnels, et ces témoignages de déférence sont d'une parfaite sincérité. Mais, d'où la philosophie nous est-elle venue ? Elle prend son origine, suivant Aristote, dans le désir naturel de connaître; or, quelque précaution que l'on prenne dans cette recherche des choses ignorées, quelque surveillance qu'on exerce sur soi-même, on s'écarte toujours des voies frayées ; on se complaît toujours en des idées qu'on ne doit qu'à ses propres efforts. C'est ce qui devait arriver à nos philosophes scolastiques. La réformation du XVIe siècle eut pour premiers apôtres Guillaume d'Ockam et ses disciples; quelques-uns même des plus fervents thomistes ont été portés par les historiens protestants à leur célèbre Catalogue des témoins de la vérité.

La définition qui convient le mieux à la philosophie scolastique est donc la plus simple : c'est, comme nous l'avons dit, la philosophie qu'on enseignait dans les écoles du moyen âge. Disons maintenant, en peu de mots, suivant quelle méthode cet enseignement était distribué.

C'était la méthode herméneutique, ou interprétative. Aux écoliers de la classe de grammaire, on lisait Donat et Priscien, et l'on accompagnait cette lecture d'un commentaire : commentaire littéral ou digressif, suivant l'étendue des connaissances acquises par le maître ou par ses élèves. Pour la rhétorique, on interprétait quelques traités de Cicéron ou de Boëce. Ptolémée servait aux leçons d'astronomie, et la philosophie proprement dite était enseignée d'après les livres d'Aristote. Cette méthode n'a pas toujours été fidèlement observée : dans les écoles du XVIe siècle, on ne faisait plus guère usage des textes originaux; les professeurs avaient alors quelques manuels de philosophie péripatéticienne, qu'ils mettaient aux mains de leurs élèves et qu'ils paraphrasaient devant eux. Mais on ne connaissait pas cette pratique au XIIIe siècle : enseigner la grammaire, l'arithmétique, la philosophie se disait alors lire en philosophie, *legere in philosophia*, lire en arithmétique et en grammaire ; on faisait même usage de cette locution plus singulière encore, lire en musique, *legere in musica*. Les détracteurs de la scolastique ont beaucoup déclamé contre cette méthode. Elle offrait de grands avantages; mais nous ne voulons pas dire qu'elle fût sans défauts. Cependant on l'a condamnée sur des griefs imaginaires.

On a dit qu'elle était ingrate, répulsive, qu'elle inspirait le dégoût de la science. Cela n'est pas suffisamment prouvé. Quel professeur de philosophie dogmatique rassembla jamais autour de sa chaire plus d'auditeurs, plus de disciples qu'Abailard, Albert le Grand, saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam? Des textes irrécusables nous apprennent qu'on accourait des terres les plus lointaines pour venir entendre ces illustres lecteurs, et qu'il n'y avait pas de salles assez vastes pour contenir leur auditoire. En quel temps, d'ailleurs, la philosophie paraît-elle avoir eu plus de charmes pour la jeunesse qu'elle n'en eut au moyen âge? Sous quelle méthode témoigna-t-on plus de zèle, plus de passion pour l'étude des grands problèmes, que sous la méthode scolastique? On n'a qu'à venir dans nos bibliothèques inventorier les monuments de la controverse qui commence avec le Xe siècle et finit avec le XVIe : que de gros et que de petits livres! Cet amas prodigieux d'écrits de toutes sortes et sur toutes questions prouve qu'en aucun temps l'intelligence n'eut un égal besoin de raisonner, et n'éprouva moins de gêne à se satisfaire.

On a dit encore que, pour s'être tenus trop près du texte d'Aristote, nos docteurs scolastiques n'ont laissé que des gloses, et que l'originalité manque à tous leurs ouvrages. C'est une critique qui se fonde sur des apparences, et qui est contredite par la réalité. La méthode interprétative ne semble pas, en effet, offrir de grandes facilités à la liberté du jugement; mais ne sait-on pas que les systèmes les plus opposés ont été recommandés au moyen âge sous le nom d'Aristote, et que, sur tous les points, nos scolastiques se sont efforcés de le mettre en contradiction avec lui-même, pour légitimer les plus aventureuses et les moins péripatéticiennes de toutes les solutions? N'est-ce pas sous la responsabilité d'Aristote que s'est produit, à la fin du XIIe siècle, le panthéisme d'Amaury de Bène? N'est-ce pas la même autorité qui fut invoquée par Duns-Scot en faveur de la même doctrine? Qu'ils soient nominalistes, conceptualistes, réalistes et même mystiques, tous ou presque tous les maitres du moyen âge ne se prétendent-ils pas disciples fidèles d'Aristote, et leur principale affaire n'est-elle pas de justifier cette prétention?

Il y a donc plus d'une erreur de fait dans les considérants de la sentence prononcée contre la méthode scolastique. Mais dirons-nous que c'est la plus parfaite des méthodes? Non, assurément, et c'est ici qu'il faut condamner un des grands abus commis au préjudice de la saine philosophie par le plus grand nombre de nos docteurs du moyen âge. L'interprétation exerce et développe particulièrement une des énergies de l'intelligence, l'énergie subtile, et celle-ci ne peut être réglée que par la logique : c'est ce qui leur recommanda l'étude de la logique, et ils ont excellé dans cette partie de la science. Mais en toute chose l'excès est un vice. Les plus déliés des dialecticiens eurent pour disciples immédiats les plus effrontés des sophistes. Le mal est venu de l'importance exagérée qu'ils attribuaient à la logique. Les épicuriens n'avaient voulu se fier qu'au sentiment ; les alexandrins avaient placé

dans l'imagination le fondement et le criterium de toute certitude; un grand nombre de philosophes scolastiques méconnurent d'une autre manière l'économie de l'intelligence, c'est-à-dire la variété de ses formes, lorsqu'ils réduisirent toute la science à l'art de raisonner, et proclamèrent qu'un syllogisme régulier est l'unique mesure de l'évidence. Nous ne reprochons pas seulement aux docteurs scolastiques d'avoir été des logiciens outrés; nous leur reprochons encore d'avoir compromis l'usage, le bon et légitime usage de la logique, et d'avoir, par leurs écarts, suscité cette intempérante réaction, qui, sous les auspices d'Agrippa et de Paracelse, poussa le berceau de la philosophie moderne sur les écueils du scepticisme et du mysticisme, et faillit l'y briser. Que de clameurs ceux-ci firent entendre contre la logique! Un de leurs disciples les plus modérés, Joseph Martini, vint proposer de la reléguer, avec la grammaire et la mécanique, parmi les sciences de second ordre, et d'affranchir complétement la philosophie de son pernicieux concours: *Neque logica*, dit-il, *sive disserendi subtilitas, philosophiæ pars est* (*Exercit. metaphys.*, lib. I, exerc. 1, thor. 5). Autre exagération, autre folie, et la responsabilité de l'une et de l'autre appartient, suivant nous, aux docteurs scolastiques. Les réactions ne viennent jamais sans être provoquées, et l'on s'excuse mal quand on impute à la force des choses les déplorables entraînements auxquels succèdent toujours les excès contraires.

Après avoir présenté ces considérations sommaires sur le caractère particulier de la philosophie scolastique et sur la méthode uniformément pratiquée dans les écoles rivales, devons-nous exposer en détail les problèmes qui ont agité ces écoles? On les connaît déjà. Des articles spéciaux ont été consacrés à l'examen des principaux objets de toute cette controverse, et l'on y trouvera sous leur formule consacrée, les conclusions diverses qui furent soutenues avec une égale énergie par les sectes belligérantes. Des articles historiques placés à la suite des noms propres indiquent le rôle qui a été rempli par chaque docteur. Qu'il nous suffise de distinguer ici deux périodes dans l'histoire de la philosophie au moyen âge, de signaler en quoi l'une et l'autre diffèrent, et de rechercher ensuite ce qui, malgré les différences, constitue l'unité de la scolastique.

Nous avons dit que les philosophes du moyen âge étaient des professeurs, et qu'ils professaient en interprétant Aristote. Or, du xe au XIIIe siècle, ils n'eurent entre les mains que certaines parties de l'*Organon:* en conséquence, leur enseignement fut circonscrit dans cette étroite limite. Ils lisaient d'abord à leurs élèves l'*Isagoge* de Porphyre; ensuite les *Catégories* et l'*Herméneia* d'Aristote; et puis ils s'arrêtaient, sachant bien que les frontières de la philosophie s'étendaient beaucoup plus loin, mais n'osant guère s'aventurer au delà avec un guide aussi peu sûr que Boëce. Toute question était donc pour eux de l'ordre logique; aussi, dans leur vocabulaire, *logique* et *philosophie* sont-ils deux termes synonymes.

On apprécie tout d'abord quelles devaient être les lacunes d'une telle science; on soupçonne combien elle devait laisser de questions vagues, de solutions incertaines, dans l'esprit des maîtres et de leurs écoliers. Les premiers chapitres des *Catégories*, qui, plus que les autres, ont excité l'attention des docteurs scolastiques, ne peuvent être parfaitement compris sans le secours des autres traités d'Aristote. Le vrai sens des mots échappe à qui ne sait pas en distinguer l'acception logique et l'acception physique. A quoi donc pouvait aboutir l'étude exclusive de l'*Organon?* à une science imparfaite. Cependant le plus grand malheur des anciens maîtres fut-il de n'avoir possédé ni la *Métaphysique*, ni la *Physique* d'Aristote? Non, sans doute. Ce fut, n'hésitons pas à le dire, d'avoir possédé le *Timée* de Platon. Ayant, en effet, sous les yeux ces deux monuments de la sagesse antique, l'*Organon* et le *Timée*, et ne supposant guère qu'il eût existé d'aussi graves dissentiments entre Platon et son disciple Aristote, ils prétendirent concilier la doctrine de l'un et de l'autre ouvrage, et les efforts qu'ils firent dans ce but les jetèrent dans une grande confusion. C'est une tentative qui fut renouvelée plusieurs fois au XIIe siècle, et toujours avec aussi peu de succès, comme nous l'atteste Jean de Salisbury; et quand ce témoignage nous manquerait, quand le temps n'aurait épargné ni les écrits de Guillaume de Conches, ni ceux de Gilbert de La Porrée, nous serait-il difficile de soupçonner en quelles incohérences, en quels paralogismes durent tomber des esprits inexpérimentés travaillant à démontrer l'accord des *Catégories* et du *Timée?*

Dans les premières années du XIIIe siècle, les études prirent tout à coup un développement inattendu. Des juifs espagnols venaient de traduire, d'arabe en latin, le plus grand nombre des ouvrages d'Aristote que n'avait pas connus l'école d'Abailard, c'est-à-dire la *Physique*, le traité *de l'Ame*, la *Métaphysique*, l'*Éthique à Nicomaque*, la *Politique*, les deux livres des *Analytiques*, etc., etc. La possession de telles richesses troubla d'abord les esprits. Ce qui contribua surtout à ce fâcheux résultat, c'est que les nouveaux textes se présentaient avec des gloses: les gloses d'Avicenne et d'Averroès, qui, surchargées de paraphrases orientales, ne convenaient guère à des professeurs de logique. Transportés subitement aux plus hautes régions de la fantaisie, ils eurent le vertige, et tinrent alors de tels discours que l'Église en frémit d'épouvante. Elle n'avait pas été trompée par de vaines apparences; les paroles étranges qu'elle avait entendues étaient bien des blasphèmes. Mais quand elle eut condamné l'auteur et les complices de ces témérités, elle se laissa facilement persuader qu'elle avait flétri le nom d'Aristote sur des rapports infidèles. On rechercha dès lors, avec une nouvelle ardeur, les livres interdits; on les dégagea de leurs abominables gloses, et l'on ne s'employa plus qu'à les interpréter d'une manière satisfaisante pour les oreilles orthodoxes. C'est ce que firent Robert de Lincoln, Jean de La Rochelle, Albert le Grand, saint Thomas, et tant d'autres après eux.

Le cercle des études étant considérablement agrandi, il fallut songer à classer dans leur ordre naturel les diverses parties de la science. La logique péripatéticienne ayant pour objet la recherche des principes qui règlent l'existence et la manière d'être des choses, on lui donna le nom de science élémentaire, et on la chargea d'occuper la première étape de l'enseignement. Ensuite on plaça la physique, qui traite des choses comme elles se comportent dans la nature phénoménale, et la psychologie fut considérée comme une section de la physique. Enfin, le degré le plus élevé de la science fut pour la métaphysique, dont l'objet spécial est de remonter aux causes des choses et de sonder les divins mystères de l'être. Les plus fameux logiciens du XIIe siècle conservèrent peu de crédit auprès des physiciens et des métaphysiciens du XIIIe: on les méprisa tant, qu'on ne les nomma plus; et les questions, si vivement débattues entre Roscelin et saint Anselme, entre Abailard et Guillaume de Champeaux, n'eurent plus qu'un médiocre intérêt pour des gens à l'esprit desquels avaient été présentés les formi

dables problèmes de l'origine et de la nature des idées, de l'essence et de l'être, de la matière première et du principe individuant, des idées divines et de leur éternelle permanence, opposée à l'existence éphémère des choses naturelles. Introduites au sein de l'école avec le traité *de l'Ame*, la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, ces questions et quelques autres du même ordre eurent seules désormais le privilége d'inquiéter les esprits et de susciter de vives controverses.

La différence des époques est donc assez marquée par la diversité des sujets de la dispute : elle l'est peut-être plus encore par les formes du langage. Jusqu'au XIIe siècle, l'idiome des philosophes se distingue peu de celui des rhéteurs : ils s'expriment dans cette langue quelquefois solennelle, plus souvent triviale, toujours embarrassée de locutions bibliques, que leur ont enseignée les Pères latins : leur phrase est longue, pesante, et non moins dépourvue d'élégance que de précision ; ils ne discutent pas, ils dissertent ou pérorent. Avec le XIIIe siècle, la langue philosophique prend des formes nouvelles. Elle s'enrichit d'abord de mots barbares, mais techniques, empruntés aux versions latines des gloses arabes. Alexandre de Halès, qui, le premier, a fait usage de cette terminologie, ne l'a pas toujours bien comprise, et ses ouvrages offrent un mélange obscur de l'ancien et du nouveau style. Le temps et la pratique corrigèrent ensuite ces imperfections. Pour satisfaire aux exigences de la démonstration syllogistique, il fallait employer des mots d'un sens clair, c'est-à-dire bien déterminé, fuir les périphrases et réduire la formule de toute l'argumentation aux termes nécessaires. Or, cela fut observé avec tant de rigueur par saint Thomas, par Duns Scot et par le plus grand nombre de leurs disciples, que l'addition ou le retranchement d'un seul mot suffisait bien souvent pour altérer le sens d'une de leurs *distinctions*. C'est ainsi que se forma, dans les écoles du XIIIe siècle, cette langue nette, fière et pleine d'énergie, qui devait, avec le temps, perdre sa rudesse, mais non sa précision, et devenir, après quelques autres transformations, notre langue nationale.

Il faut dire maintenant en quoi consiste l'unité de la scolastique. Sous les problèmes différents qui tour à tour ont occupé les esprits, il n'y a jamais eu qu'une recherche, la recherche de l'être. S'agit-il des genres, des espèces, des universaux? On se demande quelle est la véritable nature de la substance ; en d'autres termes, si le premier et le dernier terme de la réalité est l'être en général des platoniciens, ou l'être individuel des péripatéticiens. S'agit-il d'analyser les opérations de la cause génératrice, et d'apprécier la part de la matière et celle de la forme dans la constitution de la substance? c'est encore la même recherche faite à un point de vue différent ; non plus dans les choses, mais dans la cause et dans les éléments des choses. Qu'ils traitent ensuite du principe d'individuation, de l'origine et de la nature des idées humaines, des idées divines, de l'essence même de Dieu, etc., etc., nos docteurs discutent toujours la même question en des termes nouveaux. Cette question, ils l'avaient rencontrée, en commençant leurs études, dans l'*Introduction* de Porphyre. Elle n'y eût pas été, qu'elle se fût présentée d'elle-même à leur intelligence et l'eût aussitôt remplie d'inquiétude. Non-seulement, en effet, toute philosophie suppose une définition préalable de l'être, mais encore toute autre science a l'être pour objet ; il était donc nécessaire qu'ils fissent cette information sur la nature et les modes de l'être au début même de toute enquête scientifique. Ils la firent avec succès, et, quand elle fut achevée, Bacon put venir élever sur un terrain solide l'édifice de la science nouvelle. C'est ainsi que l'ère de la philosophie scolastique a préparé l'ère de la philosophie moderne.

Il faut consulter pour l'histoire de la philosophie scolastique, outre les histoires générales de la philosophie de Brucker, de Tennemann, de Ritter ; Xav. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, 3 vol. in-8, Paris, 1840-1842 ; — De Caraman, *Histoire des révolutions de la philosophie en France*, 3 vol. in-8, ib., 1847 ; — B. Hauréau, *de la Philosophie scolastique*, 2 vol. in-8, ib., 1850 ; — le même, *Histoire de la phil. scol.*, première période, 1872 ; — Marius Nizolius, *de Veris principiis et vera ratione philosophandi*, in-4, Francfort, 1670 ; — J. Thomasius, *de Doctoribus scolasticis*, in-4, Leipzig, 1676 ; — Salabertus, *Philosophia nominalium vindicata*, in-8, Paris, 1651 ; — Ch. Meiners, *de Nominalium ac realium initiis*, dans le tome XII des *Comment. Soc. Gœtting* ; — J. Launoius, *de Varia Aristotelis in academia parisiensi fortuna*, in-4, Paris, 1653 ; — V. Cousin, *Fragments de philosophie scolastique* ; — Saint-René Taillandier, *Jean Scot Érigène et la Philosophie scolastique*, in-8, Strasbourg, 1843 ; — Ch. de Rémusat, *Abailard*, 2 vol. in-8, Paris, 1845 ; — Morin, *de l'Histoire de la philosophie scolastique*, in-8, Lyon, 1852, — et *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, 2 vol. gr. in-8, Paris, 1857-58. B. H.

SCOT (Michel) n'est pas né, comme on l'a souvent prétendu, dans la ville de Tolède, en Espagne ; il est né à Balwearie, dans le comté de Fife, en Écosse. Si l'on ignore la date précise de sa naissance, un document récemment publié nous apprend, du moins, qu'il jouissait déjà d'une assez grande considération sous le pontificat d'Honorius III, c'est-à-dire avant l'année 1227, date de la mort de ce pontife. Michel Scot a traduit, d'arabe en latin, plusieurs traités d'Aristote, avec les commentaires d'Averroès. On compte, en outre, parmi ses œuvres, divers ouvrages d'astronomie et d'alchimie qui sont, pour la plupart, restés inédits, et un livre plein d'*abominables discours* (*fœda dicta*) qui nous est dénoncé, par Albert le Grand, sous ce titre bizarre : *Quæstiones Nicolai peripatetici* ; mais ce livre n'est pas parvenu jusqu'à nous ; on n'en connaît que deux fragments.

Michel Scot fut longtemps placé parmi les plus illustres docteurs du XIIIe siècle, et son nom, célébré par le Dante, est encore populaire dans les montagnes de l'Écosse. Il est assez difficile aujourd'hui de dire quels furent ses titres à cette grande renommée. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il était un réaliste enthousiaste, qu'il méprisait Aristote, vénérait Platon comme un homme divin et pratiquait tous les genres de magie.

On trouvera quelques autres renseignements sur sa vie et ses ouvrages dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XX, p. 48 ; dans les *Recherches critiques* de M. Jourdain, et dans notre ouvrage : *de la Philosophie scolastique*, t. I, p. 467 et suiv. B. H.

SEARCH (Édouard), philosophe anglais, mort à la fin du dernier siècle, auteur de deux ouvrages : *Liberté, Prescience et Destin* (*Freewill, foreknowledge and Fate*), in-8, Londres, 1763 ; — *Recherche de la lumière de la nature* (*Light of nature pursued*), 5 vol. in-8, ib., 1769-70 ; traduit en allemand par Erxleben, in-8, Gœttingue, 1771. Dans le premier de ces écrits, qui est de beaucoup le plus important, Search essaye de fonder une philosophie du sens commun, en recueillant les divers principes sur lesquels se fondent nécessairement tous les systèmes, et en

garant de ces principes des conséquences rigoureusement nécessaires. Sa méthode est celle de Locke, en qui il reconnaît le vrai fondateur de la philosophie moderne et le plus fidèle interprète qu'ait jamais eu la raison, c'est-à-dire qu'il n'admet pas d'autre autorité que celle des sens, et qu'il fait dériver toutes nos connaissances de la perception. En morale, Search se rattache à l'école égoïste : toutes les vertus, pour lui, ont leur principe dans l'intérêt bien entendu. Cependant, il ne repousse pas la révélation; il la considère, au contraire, comme la tutrice et la gardienne de la raison, toujours prête à la redresser quand elle s'égare, et à donner à ses résultats légitimes la sanction sans laquelle elle ne peut exercer aucune autorité. Ce livre, composé sans ordre et sans règle, dans un style à la fois aride et diffus, mêle ensemble les matières les plus distinctes, les questions les plus diverses. X.

SECUNDUS, surnommé Epiurus, c'est à dire le fils de l'artisan, était un philosophe pythagoricien qui florissait à Athènes sous le règne d'Adrien. Nous ne connaissons de lui que des pensées détachées rapportées par différents auteurs, entre autres par Philostrate (*Vitæ sophistarum*, lib. I), par Suidas (au mot *Secundus*) et Antoine de Meursse. Ces maximes, recueillies par Th. Gale, dans ses *Opuscules mythologiques, physiques et éthiques* (*Opuscula mythologica, physica et ethica*, in-8, Amst., 1688, p. 635 et suiv.), nous montrent dans Secundus un rhéteur plutôt qu'un philosophe, un moraliste plutôt qu'un métaphysicien, un disciple de Platon et de l'école stoïcienne, aussi bien que de Pythagore. On en jugera par les propositions suivantes, les plus importantes de celles qui lui sont attribuées. On lui demandait ce qu'il pensait de l'univers : « L'univers, répondit-il, est un cercle sans fin, une continuité éternelle. » Il définissait Dieu, « le bien qui se fait lui-même (ἰδιόπλαστον ἀγαθόν), la forme qui renferme toutes les autres, l'intelligence immortelle, l'esprit qui pénètre tout, l'essence propre de toutes choses, la force aux mille noms, la lumière, l'intelligence et la puissance. » Voici la définition de l'homme : « Une intelligence incarnée (revêtue de chair), un vase à recevoir l'esprit, une âme sujette au temps, née pour la douleur, le jouet de la fortune, le déserteur de la lumière. » On sent, dans ses derniers mots, comme un écho des livres saints. N'est-ce pas à la même influence qu'il obéit quand il nomme la vie « l'attente de la mort »; quand il définit la foi « la certitude de l'inconnu? » Très-mal marié, à ce que nous apprennent ses biographes, il s'en prend au sexe tout entier et appelle la femme « un mal nécessaire ». Nous pouvons nous convaincre par là que le pythagorisme de Secundus n'allait pas au delà de certaines sentences morales et de quelques pratiques extérieures. On dit, en effet, qu'il poussait à la dernière exagération la règle du silence.

SELLE (Chrétien-Théophile), médecin philosophe, né à Stettin, en 1748, mort à Berlin, en 1800, après avoir été successivement conseiller intime et directeur du collége de médecine et de chirurgie, membre de la classe de philosophie de l'Académie de Berlin, et médecin particulier des rois Frédéric-Guillaume II et Frédéric-Guillaume III. Selle s'est fait un nom dans la science médicale, qui lui doit plusieurs ouvrages très-estimés à l'époque où ils parurent ; mais il a aussi joué un certain rôle dans l'histoire de la philosophie, comme adversaire de Kant et comme partisan exclusif de la méthode expérimentale dans les recherches de la métaphysique. Il soutient contre l'auteur de la *Critique de la raison pure*, qu'il n'existe dans notre esprit aucun principe synthétique *a priori*, que toutes nos idées ont leur source dans l'expérience des sens, et que la raison n'est que la faculté de combiner. Cette doctrine, il la développa dans un journal mensuel de Berlin, le *Monatschrifft*, années 1783, 1784 et 1785, et dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*. Il a publié à part, en allemand, les écrits suivants : *Notions premières de la création, de l'origine et de la fin de la nature*, in-8, Berlin, 1776; — *Entretiens philosophiques*, 2 vol. in-8, ib., 1780; — *Principes de la philosophie pure*, in-8, ib., 1788. Ce dernier ouvrage est attribué à Vogt, à qui Selle a consacré une notice biographique dans le journal mensuel de Berlin. X.

SÉNÈQUE (*Lucius Annæus Seneca*) naquit à Cordoue vers l'an 2 de l'ère chrétienne. Il était très-jeune lorsque son père, Sénèque le Rhéteur, vint s'établir à Rome avec sa famille. Malgré la délicatesse maladive de sa constitution, il montra de bonne heure une ardeur extraordinaire pour l'étude. Ses débuts dans la carrière du barreau furent si brillants qu'ils éveillèrent la jalousie de Caligula, qui se piquait d'éloquence. Sénèque n'échappa aux dangers de cette rivalité que grâce à l'intercession d'une courtisane qui sut dissuader le cruel empereur d'un meurtre assez inutile, disait-elle, « puisque ce jeune homme n'avait que le souffle. » Sénèque, pour se faire oublier, changea prudemment de carrière et se donna tout entier à la philosophie. Voulant imiter l'exemple du pythagoricien Sotion, l'un de ses maîtres, il embrassa un genre de vie sévère, mais dont il fut obligé de se relâcher un peu au bout de deux ans, dans l'intérêt de sa santé; il en retint néanmoins pour le reste de sa vie l'habitude d'une frugalité extrême.

La mort de Caligula, en lui rouvrant la vie publique, fit renaître l'ambition politique dans un cœur où la philosophie avait quelque temps régné seule, et le plaça entre deux passions dont l'une devait faire sa gloire, tandis que l'autre a été fatale à son honneur. En même temps qu'il ouvrait une école et publiait des traités de philosophie stoïcienne, Sénèque brigua et obtint la questure; mais accusé, sans doute injustement, d'une liaison criminelle avec Julie, fille de Germanicus, il fut envoyé en exil par l'empereur Claude, que Messaline gouvernait alors. Il supporta d'abord sa disgrâce avec constance : du fond de la Corse où il était relégué, il écrivit à sa mère Helvia une *Consolation* pleine de sentiments stoïques. Mais deux années s'étaient à peine écoulées, que, trahissant les principes dont il avait fait gloire, il adressa à l'affranchi Polybe, un des favoris de Claude, une autre *Consolation*, où il comblait des plus basses flatteries l'empereur et son ministre, et sollicitait lâchement sa grâce. Cette honteuse démarche demeura sans effet : on le laissa encore cinq ans dans son exil. Il n'en fut rappelé que l'an 47 par Agrippine, qui venait d'épouser Claude, et qui voulut sans doute se rendre populaire en protégeant un écrivain célèbre. [illegible] du dévouement de Burrhus, préfet du prétoire, [illegible] Sénèque en le faisant nommer préteur, et en lui confiant l'éducation de son jeune fils Néron. Le stoïcien s'était fait courtisan; favori d'Agrippine tant que dura sa puissance, il sut conserver son crédit auprès de son élève [illegible] de Claude (en 54) ce fut lui qui composa le discours prononcé par Néron en l'honneur de son prédécesseur; il est vrai qu'en même temps, comme pour soulager sa haine, il composait l'*Apokolokyntosis*, satire amère contre ce même Claude, dont il avait fait deux fois l'apothéose.

Devenu ministre de Néron, Sénèque fit de no-

bles efforts pour lui inspirer la douceur et la bonté. Il était secondé par Burrhus dans cette tâche difficile, et pendant quelque temps ils purent croire qu'ils avaient réussi ; Sénèque en félicitait publiquement son royal élève, dans son traité *de Clementia* qu'il publia la seconde année du règne de Néron. La mort de Britannicus dut faire évanouir ces illusions; et pourtant Sénèque demeura à la cour, soit par amour du pouvoir, soit pour ne pas abandonner Burrhus; au moins est-il certain que ce dernier ayant été l'objet d'accusations injustes, Sénèque prit courageusement sa défense, et sut lui rendre la confiance du prince. L'histoire tient compte aux deux ministres de Néron de leurs bonnes intentions; mais elle ne peut les absoudre entièrement des crimes qu'ils ont soufferts ou partagés. On blâmera toujours, à bon droit, Sénèque d'avoir manqué d'austérité dans sa conduite et même dans ses conseils (voy. Tacite, *Annales*, liv. XIII, ch. II et XII); on lui reprochera toujours, avec raison, de n'avoir point détourné Néron d'un odieux parricide, et d'avoir en quelque sorte pris l'initiative du meurtre d'Agrippine, en demandant à Burrhus, devant l'empereur, si l'on en pouvait charger les soldats, *an militi cædes imperanda esset* (*Annales*, liv. XIV, ch. XVII). Lorsque enfin le crime eut été consommé par les mains des esclaves, n'était-ce pas se déshonorer que d'écrire au sénat pour justifier Néron, pour le louer même d'avoir tué sa mère? L'opinion publique, si l'on on croit Tacite, fut d'autant plus sévère pour Sénèque qu'elle l'avait soutenu jusque-là (*Annales*, liv. XIV, ch. XI). Sénèque commença même dès lors de déplaire à Néron, parce qu'il ne comprit pas qu'il avait perdu le droit de lui donner des conseils sévères. La mort de Burrhus acheva de ruiner son ascendant, en faisant arriver auprès du prince des favoris ignobles. Du moins Sénèque eut l'honneur de ne pouvoir s'entendre avec eux. Attaqué violemment au sujet de ses richesses, qui étaient en effet bien considérables pour un philosophe, il demanda qu'il lui fût permis de quitter la cour, et supplia l'empereur de prendre tous ses biens. Néron refusa, et par de belles paroles s'efforça de rassurer son ancien précepteur. Celui-ci renonça néanmoins à son luxe, et, se retirant à la campagne autant qu'il le put, il y vivait avec Pauline, sa seconde femme. Ami de Pætus Thraséas, il félicita un jour Néron de s'être réconcilié avec ce vertueux citoyen (*Annales*, liv. XV, ch. LVI). Cette parole courageuse fut tournée contre lui, et bientôt on essaya de faire disparaître ce censeur incommode. Une tentative d'empoisonnement échoua; mais la conspiration de Cn. Pison fournit à Néron un prétexte pour se défaire d'un homme à qui les conjurés avaient pu songer pour le mettre au pouvoir.

Sénèque était, avec quelques amis, dans une campagne voisine de Rome quand un centurion vint lui apporter l'ordre de se faire ouvrir les veines. Le philosophe qui avait tant et si bien écrit sur le mépris de la mort, ne pensa plus qu'à bien mourir. Il voulait écrire son testament; on ne le lui permit point. « Eh bien! dit-il à ses amis, puisqu'on m'empêche de récompenser votre fidélité, je vous léguerai l'exemple de ma vie. » Il se fit alors saigner aux quatre membres. Sa femme Pauline demandait à partager le supplice de son mari. Sénèque s'y opposa d'abord; mais elle réclama la mort et comme un droit et comme un bienfait, et il fallut céder à cette volonté si ferme. Sénèque, à cette heure suprême, ne démentit point son stoïcisme; calme au milieu des souffrances, il s'entretint de philosophie, et, retrouvant toute son éloquence, il dicta un admirable discours qui a été perdu, mais qui, du temps de Tacite, était dans toutes les mains. Cependant son sang, appauvri par l'âge et par l'abstinence, s'écoulait trop lentement à son gré. En proie à d'affreuses tortures, il ne voulut pas que Pauline en fût témoin; et comme il craignait de se laisser attendrir lui-même au spectacle des souffrances de sa jeune femme, il la fit retirer. Puis, comme la mort tardait trop à venir quoiqu'il eût pris du poison pour la hâter, il se fit porter dans un bain chaud où il expira suffoqué par la vapeur. Quant à sa femme, on avait bandé ses plaies par l'ordre de Néron; mais elle lui survécut à peine quelques années. Ainsi mourut Sénèque, l'an 66 de notre ère, dans la soixante-quatrième année de son âge. Une telle fin n'est point d'un homme vulgaire; si l'on regrette d'y trouver quelque ostentation, on doit reconnaître qu'elle est digne du sage des stoïciens, et que la fermeté de Sénèque à sa dernière heure rachète bien quelques-unes des faiblesses de sa vie.

Au moment de considérer Sénèque comme philosophe, il était indispensable de reproduire les principaux traits de cette biographie si connue et tant de fois racontée. Jamais le philosophe ne doit être séparé de l'homme; mais cette séparation, qui n'est point dans la nature, serait encore plus fâcheuse ici qu'ailleurs. Les Romains, peuple éminemment doué de l'esprit pratique, n'avaient point cherché dans la philosophie la satisfaction d'une oisive curiosité; ils lui avaient demandé des principes de conduite, des règles pour vivre et pour mourir; leur rôle, en philosophie, fut surtout de mettre en pratique les doctrines morales qu'ils avaient empruntées aux Grecs. Aussi est-ce à Rome qu'on trouve ces prodiges d'épicurisme, les Lucullus et les Apicius; c'est aussi à Rome que sont les véritables héros du stoïcisme. Les plus grands d'entre les philosophes romains ont une prédilection pour cette mâle et sévère doctrine. Cicéron, malgré ses sympathies déclarées pour l'Académie, n'est, dans ses grands traités, qu'un éloquent interprète de Zénon. Il en est de même de Sénèque; il est stoïcien, mais d'une certaine manière qu'il nous faut essayer de caractériser.

Ce n'est pas à tort que Malebranche, parlant de la contagion qu'exercent les imaginations puissantes, a pris Sénèque pour exemple (*Recherche de la vérité*, liv. II, 3e partie, ch. IV). C'est, en effet, un homme, un écrivain, un philosophe d'une imagination rare et tout à fait surprenante, et l'on explique par là bien des choses. De là, en effet, dans sa vie, ces alternatives d'exaltation et de découragement, de noblesse et de dégradation; de là, dans ses écrits, ces traits brillants et ce défaut de suite, cette puissance dans l'affirmation et cette faiblesse dans le raisonnement; de là, enfin, cette doctrine philosophique sans unité, où l'on rencontre une foule d'erreurs, de contradictions et d'éclatants paradoxes, à côté des plus belles maximes et des vérités les mieux senties. Cicéron, tout en empruntant aux stoïciens leur morale, s'était gardé de leurs exagérations; Sénèque, au contraire, en est épris, et c'est ce qu'il développe avec le plus de complaisance. Tout en affectant un grand mépris pour les subtilités des stoïciens, il y abonde avec excès. Il prétend qu'il a conservé sa liberté, qu'il ne s'est point enchaîné à une secte, et jamais disciple fanatique n'a outré comme lui les doctrines de ses maîtres. Il abandonne parfois Zénon; mais il n'est grand, il n'est véritablement lui-même que lorsqu'il applique aux idées morales du Portique son imagination et son enthousiasme

Sénèque acceptait la division commune de la philosophie, en logique, physique et morale. Il n'a traité nulle part de la logique ou « philosophie rationnelle », comme il l'appelait; le peu qu'il en a dit prouve qu'il n'en faisait point de cas, probablement parce qu'il ne la connaissait guère (voy. surtout la lettre 89). Il s'est occupé davantage de la philosophie naturelle ou physique; mais ses *Questions naturelles* sont loin d'embrasser tout le domaine que les stoïciens et Sénèque lui-même attribuaient à cette science. Il ne parle de la nature de l'âme qu'en passant et d'une manière très-grossière, disant assez crûment que l'âme est un corps composé, il est vrai, d'éléments fort subtils (*Quæst. nat.*, lib. VII, ch. XXIV; lettres 57, 106). Quant à notre avenir au delà de cette vie, il ne se prononce pas nettement; deux hypothèses lui paraissent seules possibles, le néant ou l'immortalité bienheureuse; il les présente parfois toutes les deux, sans les admettre ni les rejeter (*Consol. ad Polybium*, ch. XXVII); parfois aussi il paraît adopter l'espoir légitime d'une vie meilleure (*Consol. ad Helviam*, ch. XVII; *Consol. ad Marciam*, ch. XXIV et sq.). Il proclame souvent l'existence de Dieu; il emploie sans cesse le mot de *Providence*; il admire l'ordre du monde; mais, dans les rares endroits où il explique sa pensée, Dieu n'est autre chose, à ses yeux, que la nature, le monde, ou le grand tout dont nous sommes les membres, et la Providence se confond avec le destin. En un mot, il s'abstient de la spéculation, ou il se borne à des généralités vagues et superficielles qui sont sous sa plume de magnifiques lieux communs, et rien de plus. C'est lui cependant qui, à plusieurs reprises, recommande à l'homme, comme sa destination la plus haute, quoi? précisément la vie contemplative, la science, la spéculation, que du reste il distingue de l'oisiveté (*de Otio sapientis*, ch. XXXII; *de Brevitate vitæ*, ch. XV, XVIII, XIX, XX; *Consol. ad Helviam*, ch. XVII).

A vrai dire, Sénèque ne s'est appliqué sérieusement qu'à la morale; là seulement il a laissé une trace, et là même il ne doit pas être admiré sans réserve. D'abord, des deux parties qu'il distingue lui-même dans cette étude, à savoir, la morale générale et la morale spéciale (lettres 94, 95), il néglige presque entièrement la première, tant il est vrai que son génie, comme celui de sa nation, répugne aux [illegible] de la philosophie. Il ne s'inquiète pas de savoir en quoi consiste le souverain bien; nulle part il n'en détermine la nature, à moins qu'on ne prenne au sérieux la question qu'il agite dans une de ses lettres : *An bonum sit corpus?* « si le bien est un corps », question qu'il résout par l'affirmative (lettre 106). Sa morale paraît reposer sur deux principes qu'il accepte sans examen : l'un, qu'il faut vivre conformément à la nature : Sénèque énonce sans l'expliquer cette formule, et quand par hasard il essaye de l'interpréter (*de Otio sapientis*, ch. XXXII), il ne le fait pas même en écolier intelligent des stoïciens. L'autre principe de sa morale est l'idéal proposé à l'homme par Zénon, le sage de [illegible] manière cette conception, ambitieuse à la fois et stérile, d'un être libre et qui se suffit, insensible à la peine comme au plaisir, inaccessible à la crainte, maître de l'univers parce qu'il l'est de soi-même, et qui seul sait vivre parce que seul il sait mourir. Sénèque se complaît dans le spectacle de cet être si grand, si noble et si [illegible]; il le trouve supérieur à Dieu même; car, si Dieu est bon, c'est par l'effet de sa nature, tandis que la vertu du sage est l'effet de sa libre volonté (lettre 53; *de Provid.*, ch. [illegible]) qu'on nous propose; mais si nous devons l'imiter, il ne faut pas oublier de nous faire connaître ce que ce sage a de commun avec l'homme. Nulle part Sénèque n'a essayé de montrer que son idéal n'était pas une fiction.

C'est dans le détail de la morale, c'est dans l'analyse du cœur humain et dans la description de nos devoirs que Sénèque brille et excelle. Nul n'a mieux que lui analysé, décrit, stigmatisé les mauvaises passions, la colère, la cruauté, la corruption, l'ingratitude. Il porte dans ces études la pénétration la plus rare, et ses profondes observations sont traduites par ce style plein d'esprit, d'audace et d'éclat que tout le monde connaît et admire. Il a rendu irrésistibles pour l'esprit, ineffaçables pour la mémoire, toutes les vérités morales dont il s'est fait l'interprète et dont il a exprimé jusqu'aux nuances les plus délicates. Il est souvent dans le faux, mais c'est par l'exagération du vrai. Ses défauts tiennent tous à l'excès de quelque qualité. Il exagère, mais avec quelle éloquence! Il se répète, mais avec quelle force! Il semble à chaque instant avoir épuisé l'idée à laquelle il s'attache, et toujours il y ajoute quelque trait inattendu. Il est parfois un peu guindé; mais l'élévation véritable ne lui manque point : voyez, par exemple, ce qu'il dit du mépris de la mort. Il a tort de supposer que la douleur n'est rien; mais comme il parle noblement du courage avec lequel nous devons la supporter et du lustre nouveau que les épreuves ajoutent à la vertu! On peut trouver qu'il s'adresse trop à notre orgueil; mais il ne faut pas non plus appeler orgueil ce sentiment de dignité naturelle qui pour l'homme est toujours un devoir. Enfin, sous la plume brillante de Sénèque, la doctrine même du suicide a quelque chose de moins sinistre. Ce n'est pas avec désespoir que son sage a recours à la mort volontaire, c'est avec le calme d'une bonne conscience, avec un sentiment de gratitude envers la Providence qui a mis à sa portée ce moyen suprême de braver les tyrans et d'échapper à des maux intolérables (*de Provid.*, ch. VI).

Toutes ces idées, Sénèque les empruntait à d'autres; il n'a fait qu'y mettre le cachet de son imagination. Il en est cependant quelques-unes qu'il semble s'être appropriées davantage, bien que d'ailleurs elles soient conformes au stoïcisme et au platonisme, sans parler de la morale chrétienne qu'il a pu ne pas ignorer. Ainsi, il ne s'est pas contenté de recommander de la manière la plus pressante l'indulgence, la bonté pour les esclaves (lettre 47; *de Ira*, lib. III, ch. XXIX, XXXII); il a fait plus : il a proclamé, en termes explicites, l'égalité de tous les hommes. « La servitude de l'esclave, dit-il, ne va pas jusqu'à l'âme » (*de Benef.*, lib. III, ch. XX). — « Ne sommes-nous pas enfants du même père? Sénateur, chevalier ou esclave, c'est l'accident, c'est le vêtement pour ainsi dire » (lettre 32). S'il est méritoire, de la part d'un grand personnage tel que l'était Sénèque, de reconnaître l'égalité naturelle du maître et de l'esclave, il n'est pas moins beau de voir un Romain du parti libéral, et à qui le patriotisme ne manquait point, s'élever par le cœur et par la pensée au-dessus des barrières que les lieux et les climats élèvent entre les citoyens des différentes patries, et concevoir la grande cité humaine. *Patria mea totus hic mundus est* (lettre 28). — Il décrit magnifiquement cette république universelle à laquelle tous les hommes se doivent, mais surtout le sage dont la pensée dépasse le coin de terre où le hasard l'a fait naître (*de Otio sapientis*, ch. XXXI). Il n'est pas un mouvement passager de vague philanthropie; il y insiste, et démontre que les hommes sont faits pour s'aimer et s'entr'aider :

Homo in adjutorium mutuum generatus est. (*De Ira*, lib. I, c. v.) Aussi trouve-t-on, dans tous ses écrits, d'éloquentes protestations contre les passions haineuses. Il recommande en termes bien remarquables la bienveillance et le support mutuel : « Nul n'a le droit de s'absoudre soi-même. Soyez humain; montrez à ceux qui pèchent des sentiments doux, paternels; essayez de les ramener, au lieu de les poursuivre. » (*De Ira*, lib. I, c. XIV; *de Vita beata*, c. XXIV.) Sa morale abonde en traits de ce genre, qui semblent appartenir à une époque plus moderne. Il voudrait, par exemple, supprimer la peine de mort (*de Ira*, lib. I, c. V; lib. II, c. XXXI, etc.). Il dit et redit qu'on ne doit point se lasser de faire du bien; c'est le premier mot du *de Beneficiis*, c'en est aussi le dernier. « Ne vivre pour personne, dit-il encore (lettre 55), ce n'est pas même vivre pour soi. » Aussi veut-il un ami (lettre 9), « afin d'avoir pour qui se dévouer, pour qui mourir. »

On a beaucoup reproché à Sénèque ses contradictions : elles sont réelles, mais elles s'expliquent par la nature de son esprit et de son talent. Sa faculté dominante n'est-elle pas l'imagination, cette chose mobile et changeante? Bien loin d'être étonné de quelques variations dans un homme tel que Sénèque, c'est le contraire qui paraîtrait surprenant. Ainsi n'est-il pas toujours purement stoïcien. Épris de toute grande pensée, il fait plus d'un emprunt à Platon (notamment dans sa *Consolation à Marcia*, ch. XXIII et pass.). Ami du paradoxe, il ne craint pas de transformer parfois Épicure en stoïcien (*de Vita beata*, c. XIII), à peu près comme Cicéron identifiait les doctrines d'Aristote et de Platon. Il lui arrive aussi de se relâcher, dans ses conseils, de sa sévérité accoutumée. Il a même des boutades contre les partisans de Zénon, il les accuse d'ignorer la vie; il est vrai que cela se trouve dans sa regrettable *Consolation à Polybe* (ch. XXXVI). Mais ailleurs, tout en se déclarant stoïcien et sectateur du sage, il a soin d'établir qu'on ne le doit pas juger trop sévèrement en le mesurant sur ce modèle (*de Vita beata*, c. XVII, XVIII). Il semble avoir voulu répondre d'avance aux reproches dont sa conduite publique et privée a été l'objet. Il faut l'entendre (*de Vita beata*, c. XVIII, XXII) se justifier lui-même en ce qui concerne ses grandes richesses : « C'est de la vertu que je parle, et non pas de moi; et quand j'éclate contre les vices, c'est d'abord contre les miens.... Quant à moi, mes richesses m'appartiennent, et je ne leur appartiens pas; le jour où elles s'écouleront, elles ne m'ôteront rien qu'elles-mêmes. » Cela est très-beau, et, ce qui vaut mieux, cela est vrai. Sénèque le prouva le jour où il offrit à Néron de reprendre tous ses biens. Pourquoi faut-il qu'il ait trop souvent accepté des bienfaits provenant d'une source impure? Enfin, comment ne pas regretter qu'un si brillant génie, un si grand écrivain ne se soit pas renfermé dans la sphère paisible de la méditation, au lieu de briguer follement les honneurs de la vie politique sous des princes dont il ne pouvait être longtemps le favori, malgré toute son habileté? Souvenons-nous, en effet, à sa gloire, qu'il fut suspect sous Caligula, exilé par Claude, condamné à mort par Néron.

On a tant écrit sur Sénèque, qu'il serait impossible de donner une liste des auteurs que l'on peut consulter à son sujet. Le meilleur moyen d'ailleurs de connaître un philosophe et un écrivain tel que lui, c'est de lire ce que le temps nous a conservé de ses œuvres. Nous indiquerons seulement ici pour la biographie, la notice intéressante que M. Du Rozoir a mise en tête de l'édition de Sénèque publiée par Panckoucke (8 vol. in-8, Paris, 1833 et années suiv.); et pour l'appréciation philosophique, les études de M. Jules Simon, dans la *Liberté de penser* (décembre 1848 et janvier 1849), et de M. Martha dans l'ouvrage intitulé : *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. Ch. W.

SENS, SENSATIONS. On comprend, sous le nom de *sens*, deux sortes de fonctions intellectuelles : le sens intime ou conscience, qui ne répond à aucun organe déterminé, et les sens extérieurs, comme la vue, l'ouïe, le toucher, lesquels s'exercent par tel ou tel organe, comme l'œil, l'oreille ou la main. Nous n'avons point à nous occuper ici du sens intime (voy. l'article CONSCIENCE), mais seulement des sens proprement dits, ou, comme parlent les écossais, de la *perception extérieure* et des sensations qui s'y rattachent. Quelles sont les données de chacun de nos sens, analysés l'un après l'autre? Parmi ces données, quelles sont celles qui sont propres à tel ou tel sens et celles qui sont communes à tous? Comment s'accomplit, à l'aide de nos différents sens, la connaissance des choses matérielles? Quelle est la portée, quelle est la valeur des informations des sens? Sont-elles véridiques ou trompeuses, infaillibles ou sujettes à l'illusion et à l'erreur? Nous font-elles connaître l'existence des corps, leurs propriétés absolues et jusqu'à leur essence? Voilà les questions que nous allons traiter successivement.

Nous commencerons par le sens de l'odorat, comme fait Condillac dans le *Traité des sensations;* mais nous n'imiterons pas sa méthode. Il prétend observer une statue que son imagination anime par degrés et dont les sens s'ouvrent successivement. On voit, du premier coup d'œil, tout ce qu'il y a de factice dans un tel procédé. La statue interrogée répond tout ce que veut l'interrogateur : elle ne lui renvoie que le fidèle et complaisant écho de ses hypothèses.

Ne faisons point le roman de l'âme, essayons de tracer quelques lignes de son histoire. Le sens de l'odorat est un de ceux qui peuvent le plus aisément être isolés. Quels sont ses objets propres? Évidemment les senteurs. Toutes les exhalaisons si diverses, si nombreuses qui émanent des corps, voilà son domaine. Jusque-là tout est simple. Mais qu'est-ce précisément qu'une odeur? est-ce une simple modification de la sensibilité, un phénomène tout interne, tout spirituel, tout subjectif? ou bien, est-ce une impression organique, un état des nerfs? ou bien, est ce une qualité des choses matérielles, une propriété, une donnée objective? ou enfin, est-ce tout cela à la fois? C'est ici que commencent les difficultés et qu'on voit apparaître les systèmes. Analysons les faits; considérons une odeur, non pas l'odeur en général, mais telle ou telle odeur particulière : l'odeur de rose, par exemple. L'odeur de rose est-elle, comme Malebranche l'a prétendu, une simple modification de l'âme, une sensation plus ou moins agréable, que nous transportons par une illusion naturelle hors de nous, pour en faire arbitrairement une qualité effective des choses extérieures? Je dis qu'il n'en est point ainsi. Sans doute, si je ferme les yeux, je ne sais pas qu'il existe une rose, ayant telle couleur, telle forme; mais il me suffit de sentir l'odeur de la rose, surtout si je la flaire fortement, pour avoir la perception plus ou moins claire d'une partie de mes organes. Ici, nous rencontrons un phénomène qui a échappé à beaucoup d'excellents observateurs : c'est le phénomène de la localisation des sensations dans les divers siéges organi-

ques. Voulez-vous vous assurer, par une seconde [illegible], de la [illegible] de ce [illegible] ? [illegible] et [illegible] pour considérer l'ouïe et les objets qui lui sont propres : savoir, les sons. Quand une cloche tinte à mes oreilles, est-ce là une pure modification de mon âme, un phénomène tout spirituel, tout objectif ? Non. En supposant que j'ignore ce que c'est qu'une cloche, il me suffit d'en entendre le son pour savoir, pour sentir que j'ai un tympan et des oreilles, pour localiser, dans un siége organique déterminé, l'impression dont je suis affecté. Souvent même, je discerne si le son part de telle ou telle direction, suivant que mon oreille droite ou mon oreille gauche a été plus vivement frappée. Ce n'est pas tout, remarquez encore qu'un son déterminé, par exemple un son argentin, ou bien une odeur déterminée, par exemple une odeur de rose, ne sont pas des sensations vagues de plaisir ou de douleur. Ce sont des sensations précises, distinctes, originales. Le plaisir ressemble au plaisir; mais l'odeur de rose ne ressemble pas à l'odeur du jasmin, pas plus que le son de la flûte ne ressemble au son du clairon. Cette spécialité des sensations, et pour ainsi dire cette physionomie qui est propre à chacune d'elles, voilà un fait qui a été méconnu par Malebranche et par Berkeley; et pourquoi cela? c'est que le fait de la localisation des sensations leur avait également échappé; c'est, en un mot, qu'ils ont observé imparfaitement la conscience, et que la justesse de leur coup d'œil a été offusquée par l'esprit de système.

Les écossais ont très bien vu l'erreur de Malebranche et de Berkeley; ils ont protesté contre cette prétendue illusion, gratuitement imputée au genre humain, et qui lui faisait répandre au dehors ses modifications internes; ils ont distingué, avec raison, l'odeur comme sensation et l'odeur comme qualité des corps : la première, qui appartient à l'âme et qui est un effet; la seconde, qui appartient au corps et qui est une cause; mais les écossais sont à leur tour tombés dans une grave erreur quand ils ont cru que l'odeur, comme sensation, est un phénomène tout interne et tout subjectif, de sorte que, pour acquérir la notion de l'*extériorité*, il faut attendre que le toucher nous ait informé de l'existence des corps, et que notre raison, appuyée sur le principe de causalité et aidée de la mémoire et de l'induction, vienne nous apprendre à placer dans un sujet fixe et précis la cause de ces sensations toutes spirituelles d'odeur, de son, qui nous avaient affectés jusqu'à ce moment, sans nous donner aucune notion d'étendue corporelle. Cette analyse est fausse et dementie par l'expérience. Les senteurs sont naturellement localisées dans les organes de l'odorat; il en est de même des sons, que nous localisons spontanément dans les organes de l'ouïe, et c'est là une loi générale de tous nos sens. L'ouïe et l'odorat nous donnent donc déjà, par leur énergie propre, indépendamment de la vue et du toucher, et sans aucune opération de la raison : ces sens, dis-je, nous donnent une perception, confuse, il est vrai, mais réelle, de nos propres organes, par conséquent, quelque vague notion d'étendue et de figure. C'est pour avoir méconnu ces faits que les cartésiens sont tombés dans l'idéalisme et que les écossais n'ont expliqué que d'une manière fautive et incomplète la connaissance que nous avons du monde extérieur.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur l'odorat, ni sur l'ouïe; quant au goût et aux saveurs, il nous suffira d'étendre à ce sens les observations que nous venons de faire sur les deux autres.

Abordons la vue et le toucher, qui sont les sources les plus riches de nos connaissances sensibles.

Quel est l'objet propre de la vue? On peut le dire en deux mots : c'est la surface colorée. Il y a là deux choses que le langage et l'analyse distinguent, mais que la nature ne sépare pas : d'une part, la lumière avec ses mille couleurs, les innombrables nuances qui la diversifient; de l'autre, la surface où la lumière est, pour ainsi dire, répandue. Aucune surface n'est visible que par une certaine couleur; aucune couleur n'est saisie que comme étendue sur une certaine surface. Ici éclate l'erreur déjà signalée chez les cartésiens et dont on retrouve quelques traces, même chez les consciencieux observateurs de l'école écossaise. Si la couleur était sentie comme une pure modification de l'âme, comme un phénomène tout interne, tout subjectif, la couleur serait-elle indivisiblement liée avec les idées de surface et de figure? Qu'est-ce qu'une sensation de plaisir ou de douleur qui aurait de l'extension et une figure déterminée? Ces mots ne peuvent aller ensemble. Il est donc bien certain que le sens de la vue nous donne non-seulement la lumière et les couleurs, mais encore, par sa force propre, indépendamment du toucher et des opérations de la mémoire et de la raison, la vue, disons-nous, nous donne quelque notion de l'étendue et de la figure, par conséquent quelque idée d'un monde extérieur.

Mais prenons garde, en évitant une erreur, de tomber dans une autre. La vue, il est vrai, nous donne quelque notion de l'étendue, mais non pas cette notion précise et complète de l'extension en longueur, largeur et profondeur qui est le privilége du toucher. On peut même affirmer que la vue est réduite, par elle-même, à la notion de la longueur et de la largeur, et qu'elle est étrangère [illegible] profondeur. Des expériences rigoureuses établissent que primitivement tous les objets extérieurs nous sont donnés par la vue comme étendus sur une surface unique perpendiculaire au rayon visuel, et en quelque sorte tangente à l'orbite de l'œil. En observant de près les enfants dans leur premier âge, on s'aperçoit qu'avant d'avoir touché les corps qui les entourent, ils n'ont aucune idée de leurs vraies relations dans l'espace. Les choses les plus éloignées leur paraissent à leur portée tout aussi bien que les plus proches; leurs mains indécises flottent au hasard sans s'attacher à aucun objet précis. Pendant une assez longue suite de jours, ils voient tout ce qui les environne sur un seul et même plan. Ce fait curieux a été mis hors de toute contestation par la célèbre expérience de Cheselden Ce chirurgien ayant pratiqué pour la première fois, sur des aveugles de naissance, l'opération de la cataracte, reconnut que les nouveaux clairvoyants n'avaient aucune notion de la distance vraie qui les séparait des corps environnants, et que tous les objets n'étaient pour leurs yeux inexpérimentés qu'une juxtaposition de surfaces diversement colorées, toutes étendues sur un seul plan. C'est donc au toucher, et à lui seul qu'il appartient de nous donner une perception à la fois précise et complète de l'étendue corporelle.

Quel est l'objet propre du toucher? c'est la solidité avec ses degrés infinis, comme la couleur [illegible] l'ouïe, est accompagnée de quelque vague perception d'étendue et de figure, de même surtout que la couleur est inséparablement jointe à la notion de surface colorée, ainsi le toucher, en

nous donnant la solidité, nous donne en même temps l'étendue. Et, en effet, qu'est-ce que la solidité? C'est un degré précis de résistance que tel ou tel corps oppose à mes organes. Suivant la nature et l'intensité de cette résistance, je sens et je dis que tel corps est dur ou mou, poli ou rude, qu'il est élastique, malléable, ductile, qu'il est proprement solide, ou bien liquide ou gazeux, et ainsi de suite. Maintenant, cette impression de résistance est-elle une pure modification de l'âme, un phénomène tout spirituel, tout subjectif? Malebranche et Berkeley disent oui; mais l'expérience répond clairement non. Cette fois, les faits parlent si haut que les écossais n'ont pu les méconnaître. Ils ont expressément admis que la solidité n'est pas une modification de la sensibilité, et qu'elle est étroitement liée avec l'étendue et la figure. Cet aveu ne les empêche pas, toutefois, de placer le chaud et le froid parmi les qualités secondaires de la matière, c'est-à-dire parmi celles que nous n'attribuons au monde extérieur que d'une manière indirecte, et à la suite d'opérations de l'esprit assez compliquées. Comment n'ont-ils pas vu que le chaud et le froid, ou, en un mot, que la température des corps nous est donnée par le tact en même temps que la solidité, l'étendue et la figure, dans une seule et même opération indivisible?

Il résulte de cette analyse qu'Aristote, et sur ses traces saint Thomas et Bossuet, ont eu pleinement raison de distinguer deux sortes de sensibles, les sensibles propres et les sensibles communs. Les sensibles propres sont, pour l'odorat, les senteurs; pour l'ouïe, les sons; pour le goût, les saveurs; pour la vue, les couleurs; pour le toucher, les degrés de solidité et la température. Les sensibles communs sont l'étendue et la figure. On peut y joindre la divisibilité et le mouvement, mais à condition de ne pas oublier que ce sont là des notions complexes qui demandent, outre les données propres des sens, l'intervention de la mémoire et de la raison.

Maintenant, comment s'accomplit le phénomène si curieux de la réunion des sensations autour d'un centre commun? car enfin, pour percevoir un objet extérieur, pour dire: « Voilà un morceau de cire, » il ne suffit pas d'avoir des yeux et de sentir telle couleur, il ne suffit pas d'avoir des mains et de palper telle figure, de mesurer telle résistance, de constater tel degré de chaleur; il faut encore former de toutes ces sensations et de toutes ces perceptions réunies une seule notion, il faut ramener cette variété à une unité synthétique. Ici se présente un des problèmes les plus difficiles et les plus délicats de la psychologie. Aristote qui l'a posé dans son traité *de l'Ame*, le résout de la manière suivante:

Il admet l'existence d'un sens général qui recueille, compare et coordonne les données des sens particuliers. Comment jugeons-nous, dit-il (*de Anima*, lib. III, c. II), que le blanc n'est pas le doux, que le noir n'est pas l'amer? C'est assurément par quelques sens, car ce sont là des choses sensibles; mais ce n'est pas la vue qui compare les couleurs et les saveurs, ni l'odorat les saveurs avec les sons. Il faut donc un sens général qui perçoive ces divers objets. Outre cette fonction synthétique, Aristote lui attribue la perception des sensibles communs, celle du temps, et d'autres encore. Ce sens général est devenu dans l'école le *sens commun*, expression à laquelle l'usage a donné depuis, par degrés, une acception toute différente. Au surplus, pour Aristote, le sens général n'est autre que la sensibilité elle-même considérée dans son organe central. Il admet, en effet, qu'outre les organes particuliers des sens, il y a un organe ou sensorium commun où se concentrent toutes les impressions vitales: c'est le cœur chez tous les animaux sanguins, et chez quelques-uns, c'est aussi le cerveau.

Nous ne pouvons souscrire à cette théorie péripatéticienne, bien qu'elle renferme une part de vérité. Au point de vue de la science physiologique, il est incontestable que les impressions des organes des sens ont un centre qui est généralement le cerveau. Mais est-ce une raison pour admettre dans l'âme une faculté indépendante, *sui generis*, distincte à la fois des sens particuliers, de la conscience et de la raison? Nous ne le pensons pas. On peut appliquer aux facultés de l'âme la maxime qu'invoquait Ockam contre les entités de certains scolastiques: *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.* Sans aucun doute, les sensations qui se produisent par suite des impressions organiques ont un centre, un centre unique et actif où elles sont non-seulement rassemblées, mais comparées, coordonnées, soumises à une sorte d'élaboration naturelle qui leur imprime le caractère de l'unité; mais qu'est-il besoin de supposer gatuitement, sous le nom de sens général ou de sens commun, ce centre d'unité, quand on le trouve dans l'unité même de la conscience, c'est-à-dire dans l'unité du *moi* sentant, qui est en même temps le *moi* percevant, comparant et coordonnant les matériaux de la sensation?

Nous avons recueilli les données particulières et les données générales des sens; la question est maintenant de savoir au juste quelle est la valeur et quelle est la portée de la perception extérieure? Nous rencontrons ici le scepticisme et l'idéalisme: celui-ci qui nie ou conteste le droit de la raison humaine à rien affirmer sur l'essence, les qualités ou même sur l'existence pure et simple de la matière; celui-là qui accuse nos sens d'illusion et de contradiction, et, sur ce fondement, suspecte ou répudie leur témoignage.

C'est une vieille accusation que celle qu'on élève contre la certitude des sens. La tour carrée qui de loin semble ronde, le bâton plongé dans l'eau et paraissant brisé, le cou changeant de la colombe, ces phénomènes et mille autres semblables ont exercé la subtilité ingénieuse des Grecs. Sophistes, mégariques, académiciens, pyrrhoniens, se sont transmis l'héritage toujours grossissant de ces objections que le scepticisme contemporain a vainement essayé de rajeunir. Rien de plus vain que cette dialectique, rien qui résiste moins à une analyse un peu approfondie des faits.

Nous ne serions jamais trompés touchant les choses sensibles, si nous prenions pour règle de ne jamais demander aux sens que ce qu'ils sont naturellement chargés de nous donner. La région où se déploie l'activité des sens est la région des phénomènes, c'est-à-dire des choses changeantes et relatives; à la raison seule, il appartient de nous élever au stable, à l'éternel, à l'absolu. Prenons un exemple familier à nos adversaires. Voici un vase plein d'eau tiède. Deux personnes y trempent la main. L'une d'elles, qui a la fièvre, trouve cette eau froide; l'autre, qui vient du dehors par une température d'hiver, la trouve chaude. Sur cela, le scepticisme crie à la contradiction. La même eau, dit-il, ne peut pas être à la fois chaude et froide. J'en conviens. Mais il y a ici un sophisme qu'il est facile de percer à jour. Veut-on savoir ce qui serait vraiment contradictoire? Ce serait qu'en plongeant deux fois de suite un thermomètre dans le vase en question, on trouvât dix degrés de chaleur dans le premier cas et dix degrés de froid dans le second; mais cette contradiction ne s'est jamais rencontrée, et

on peut assurer sans témérité qu'elle ne se ren- [illegible] ni n'erront. Lorsque deux personnes différemment disposées reçoivent d'un même liquide deux impressions différentes, où est la contradiction? Quoi de plus simple que ce phénomène? Ce qui serait étrange, ce qui serait inexplicable, c'est que deux personnes différemment disposées à l'égard d'un même objet en reçussent des impressions semblables : car, s'il est vrai que la même cause doit produire les mêmes effets dans les mêmes circonstances, il n'est pas moins vrai que dans des circonstances différentes, la même cause, agissant sur des termes différents, doit produire des effets contraires.

Mais, dit-on, accordons pour un instant qu'un même sens, dans une même personne, soit toujours ce qu'il doit être et s'accorde parfaitement avec lui-même; que direz-vous quand deux de nos sens viennent à se contredire? Par exemple, en présence d'une peinture bien faite, si je consulte ma main, elle me dira que j'ai devant moi une toile colorée, c'est-à-dire une surface sans profondeur. Si, au contraire, je consulte ma vue, elle me persuadera qu'il y a devant moi deux, trois, quatre groupes de personnages ou d'objets divers, placés sur des plans différents, et formant un espace auquel l'art du peintre peut donner plusieurs lieues de profondeur. Qui a raison? qui a tort? J'ai affaire à deux témoins qui se contredisent, et il n'y a pas de tiers arbitre capable de les réconcilier. — La réponse à cette objection est dans une analyse exacte des données des sens et dans la distinction très-simple de ce que les sens nous fournissent directement et par leur énergie propre, et de ce que la raison, comparant les données de chacun, ajoute de son chef à leurs premières informations. Nous avons constaté que l'objet propre de la vue c'est la couleur ou, plus exactement, la surface colorée. Interrogez vos yeux sur la surface colorée d'un objet, vous les trouverez infaillibles. Je m'explique. Sans aucun doute, si vous changez de position à l'égard d'un objet, vous verrez changer la surface colorée qui le représente : mais rien de plus simple et de plus raisonnable que ce changement, qui n'a rien d'arbitraire et s'accomplit suivant des lois immuables et précises. Maintenant, si vous voulez, à l'aide de la seule vue, prononcer sur la grosseur, la consistance, la situation relative des objets qui sont devant vous, il pourra vous arriver de tomber dans l'erreur. Cela s'explique à merveille. En pareil cas, en effet, vous bornez-vous à constater une sensation? Non; vous faites une conjecture. Sur quoi est-elle fondée? sur des analogies plus ou moins exactes, sur des associations d'idées qui peuvent être accidentelles; mais, fussiez-vous appuyé sur les inductions les plus sûres, vous ne faites jamais qu'induire. Or, induire, c'est raisonner, ce n'est pas sentir et voir. Rien de plus facile que de remonter à la source de ces erreurs, et rien aussi de plus facile que de les redresser. Nous sommes accoutumés à juger de la distance qui nous sépare des objets environnants à l'aide de la surface colorée qu'ils nous présentent. L'expérience, en effet, nous a appris qu'à mesure qu'un corps s'éloigne de nos yeux, sa surface colorée diminue, comme elle augmente quand il s'en rapproche. Nous avons appris [illegible] que la teinte des objets [illegible] éclat suivant l'éloignement. Que résulte-t-il de là? c'est que si un habile homme, figurant deux objets sur un tableau, sait donner à celui-ci la forme visible d'un objet prochain et à celui-là l'aspect coloré d'un objet éloigné, le spectateur qui n'y prendra pas garde et qui se confiera exclusivement à ses yeux risquera d'être dupe d'une illusion adroitement concertée, et qui tourne, en définitive, au profit de ses plaisirs. Où en serions-nous s'il fallait appliquer à chacune des propriétés des corps qui nous intéressent le seul sens qui soit fait pour elle? Notre vie s'épuiserait dans une crainte perpétuelle et dans un perpétuel tâtonnement. La vue, l'ouïe, ces sens si riches, si merveilleusement instructifs quand ils sont aidés du toucher et fécondés par la raison, nous deviendraient presque inutiles; et pour quelques illusions de moins qui n'ont aucune importance, pour quelques erreurs presque toujours faciles à redresser, nous perdrions une masse de connaissances qui sont pour nous d'une nécessité de chaque heure et d'un inestimable prix.

Voilà notre réponse à la vieille thèse du scepticisme sur les erreurs, illusions et contradictions des sens. Après avoir prouvé l'accord de nos perceptions sensibles, il reste à en déterminer le contenu, à en mesurer la juste portée. Ici nous nous plaçons à égale distance d'un idéalisme chimérique, démenti tout à la fois par l'analyse psychologique et par le sens commun, qui prétend interdire à l'esprit humain le droit de sortir de lui-même et d'affirmer l'existence de l'univers, et d'un dogmatisme ambitieux qui s'arroge l'exorbitant privilége de pénétrer jusqu'aux propriétés absolues et à l'essence même de la matière (voy. l'article Matière). Sur cette question difficile, il faut encore interroger les faits. Est-il vrai que toutes les qualités, propriétés, dispositions, phénomènes, que nous pouvons saisir dans les corps, nous soient donnés à travers les sensations? est-il vrai que la sensibilité humaine soit par essence variable et relative? Tout le problème est dans ces deux points. Le second n'a jamais été contesté, que nous sachions; mais de grands philosophes ont nié ou méconnu le second. Descartes et ses disciples séparaient les qualités de la matière en deux classes, celles que nous atteignons par l'intermédiaire des sensations, et ils accordaient que ce genre de qualités, chaleur, lumière, saveur, n'a rien d'absolu; et puis, ces qualités que nous concevons, suivant eux, par la raison, comme l'étendue, la figure, la divisibilité et le mouvement. Les cartésiens tiennent en grand honneur les qualités de cette espèce. Elles ont à leurs yeux ce caractère d'évidence, cette clarté et cette distinction qui sont le signe infaillible du vrai. Elles sont susceptibles d'une mesure précise; elles sont finies, invariables, absolues. Ils en concluent qu'elles sont l'essence de la matière. Sur ce fondement, Descartes bâtit un système de physique, ingénieux, grandiose, où toutes les lois du mouvement, où tous les grands phénomènes de l'univers sont déduits de la nature de l'étendue avec une vigueur et une témérité admirables. Par malheur, toute cette belle construction repose sur une hypothèse, l'hypothèse d'une matière réduite à la pure extension en longueur, largeur et profondeur, c'est-à-dire d'une matière mathématique, d'une matière abstraite, qui peut bien être celle des géomètres, mais qui n'est pas cette matière réelle, sensible, animée, qui se déploie devant nous. Or, d'où vient l'erreur de Descartes, adop- [illegible] par Malebranche, par Spinoza, et par toute cette école de philosophes géomètres? Elle vient de ce qu'ils n'ont pas remarqué ce fait très-simple, que toutes les qualités de la matière, même l'étendue et la figure, nous sont données, non pas d'une manière abstraite et par un acte de raison, mais à travers des sensations diverses, variables, relatives, individuelles. Ainsi, l'étendue est toujours perçue, par la vue, comme liée à la sensation de couleur, et par le tact comme liée à des sensations de résistance, de solidité,

de chaleur. Otez ces sensations, il peut rester dans l'esprit l'idée abstraite de l'étendue ou la puissance de la concevoir géométriquement ; mais cette étendue n'est pas l'étendue réelle, l'étendue concrète, déterminée, actuelle, qui n'est saisie par nous qu'en relation étroite avec une solidité déterminée, avec un degré précis de résistance. Voilà les faits; ils suffisent pour renverser le système de Descartes et tout système qui aura la prétention de saisir directement quelque chose d'absolu dans un monde essentiellement variable et relatif.

On nous dira que cette doctrine conduit à l'idéalisme, et qu'il nous sied bien mal de réfuter Descartes et Malebranche avec un système qui conduit jusqu'à Berkeley. Nous répudions complétement cette conséquence, et pour fixer le vrai caractère de la conclusion où nous voulons aboutir, nous ferons une dernière fois appel à l'autorité de l'expérience psychologique. Ce qui a conduit Berkeley et beaucoup d'autres esprits à l'idéalisme, c'est de se figurer que les données des sens se réduisent à une série de modifications de l'âme, modifications toutes spirituelles, toutes subjectives : erreur grave, qui vient elle-même de cette erreur capitale de la philosophie cartésienne, qui consiste à se représenter le *moi* comme un pur esprit, vivant d'une vie tout interne, enfermé en soi dans une solitude profonde, sans lien naturel avec le corps et avec la nature. Descartes a transmis cette erreur à Leibniz, qui soutenait que *les monades n'ont point de fenêtres;* et de Leibniz, elle est passée dans la nouvelle philosophie allemande. On a posé un *moi* abstrait, un sujet pur, un être isolé, et puis on s'est consumé en raisonnements subtils pour retrouver le monde réel qu'on avait supprimé, et pour y replacer le *moi* au milieu de tous les êtres de la nature : efforts superflus, jeux de l'abstraction !

La vérité est que l'âme ne s'aperçoit jamais elle-même dans cet état fantastique d'isolement absolu : elle ne vit pas une minute sans recevoir une foule de sensations. Or, chaque sensation l'assure de l'existence de son corps et des corps extérieurs. Analysez, en effet, les données de chacun de nos sens, vous reconnaîtrez que non-seulement le tact et la vue, mais même l'odorat, le goût et l'ouïe ne nous font pas éprouver une seule impression qui ne soit localisée spontanément dans un de nos organes, qui ne soit accompagnée de la notion de l'étendue. Or, si nos organes sont nôtres, ils ne sont pas nous. Si nous percevons notre corps et les corps environnants comme étendus, figurés et divisibles, nous avons conscience de notre unité, de notre indivisibilité ; nous nous distinguons donc à chaque instant de ce monde extérieur qu'à chaque instant nous sentons et percevons. Le dehors nous est donc donné avec le dedans, notre corps avec notre esprit, le *non-moi* avec le *moi*, l'existence de l'univers avec notre propre existence. Il est donc parfaitement inutile de chercher des démonstrations pour établir la réalité des corps, de se perdre dans les spéculations métaphysiques et les subtilités du raisonnement. Au lieu de ces sentiers détournés, la nature nous conduit, par une voie droite et simple, l'intuition directe, immédiate, permanente de ce monde de phénomènes, de cette scène mobile, agitée, que nous appelons l'univers visible, dont la réalité et la vie sont aussi claires, aussi incontestables, pour l'analyse la plus sévère comme pour le sens commun le plus grossier, que notre propre vie et notre propre réalité. Concluons, contre un dogmatisme indiscret et à la fois contre le scepticisme et l'idéalisme, que les données de nos sens composent un ensemble d'informations aussi riche qu'harmonieux, fournissant une base solide aux sciences physiques et naturelles, nous dévoilant un univers immense, toujours changeant, toujours mobile, mais un univers dont nous pouvons atteindre par la raison les lois immuables, un univers que nous pouvons enchaîner par l'industrie à nos besoins et à nos plaisirs, bien que Dieu se soit réservé l'impénétrable secret de son essence.

Consultez : Aristote, *Traité de la sensation et des choses sensibles* ; — Malebranche, *Recherche de la Vérité; des Sens* : — Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II ; — Th. Reid, *Recherches sur l'entendement* ; — Dugald Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain* ; — A. Lemoine, *l'Ame et le Corps* (Apologie des sens), in-12, Paris, 1862. Em. S.

SENS COMMUN (*sensus communis*, κοινὴ αἴσθησις). Cette expression, employée pour la première fois par Aristote, a dans ses œuvres une signification bien différente de celle que l'usage lui donne aujourd'hui. Le sens commun, pour le père de la philosophie péripatéticienne (*de Anima*, lib. III, c. II), c'est la faculté où se réunissent et qui enveloppe en quelque sorte toutes nos sensations; c'est un sens général dans lequel se trouvent compris tous nos sens particuliers : qui, tandis que ceux-ci nous font connaître les qualités particulières des corps, est seul capable de nous donner une idée de leurs propriétés générales, telles que la figure, l'étendue, le nombre ; en un mot, c'est la conscience appliquée aux sens, ou la faculté de sentir et de percevoir tout à la fois, considérée dans son unité et sa généralité. Le sens commun, dans l'opinion d'Aristote, est si bien un sens, qu'il a son organe, comme la vue, l'ouïe, l'odorat, le tact; et cet organe central, désigné sous le nom de *sensorium commune*, c'est le cœur. Mais la langue commune ne s'est pas renfermée dans les limites de cette définition. De même qu'elle a étendu le mot *sens* à chacune des facultés, et jusqu'aux simples jugements de notre esprit, en reconnaissant un *sens* du beau, un *sens* du vrai, un *sens* moral, des hommes et des discours pleins de *sens*, et d'autres qui en sont dépourvus; de même elle a appelé du nom de *sens commun* ce qui fait l'unité de ces facultés et de ces jugements, ce qu'ils ont de constant, d'invariable, d'universel, c'est-à-dire les notions communes à tous les hommes, les principes évidents par eux-mêmes, les jugements primitifs et spontanés qui contiennent les motifs de tous les autres. Cette acception de la langue commune a toujours été maintenue et respectée par les philosophes. « Qu'est-ce que le sens commun? dit Fénelon (*de l'Existence de Dieu*, 2e partie, ch. II). N'est-ce pas les mêmes notions que tous les hommes ont précisément des mêmes choses? Le sens commun, qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que, malgré lui, on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quel que effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner; suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide de tout; en sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que mes idées immuables

me représentent. » La définition de Fénelon est celle de tous les philosophes, sans aucune distinction d'école, qui ont parlé du sens commun. Les sceptiques même, et Hume à leur tête, l'invoquent à l'appui de leur triste système. Berkeley convient qu'il n'est que son fidèle interprète lorsqu'il nie l'existence du monde matériel.

Ce qu'on appelle le *bon sens*, au moins dans notre langue, n'est pas tout à fait la même chose que le sens commun. Le sens commun, c'est le fait, ce sont les jugements tout formés, les notions inséparables de notre esprit que nous appelons des principes évidents par eux-mêmes, des jugements naturels et spontanés. Le bon sens (*recta ratio*), c'est la faculté, la faculté de juger et de raisonner conformément à ces données primitives sans les perdre de vue un instant. On a plus ou moins de bon sens, comme on a plus ou moins de force, de sensibilité, de mémoire, d'imagination; mais le sens commun n'admet pas de degrés : on l'a ou on ne l'a pas. Si on ne l'a pas, on n'a rien de commun avec les autres hommes; on mérite le nom d'insensé. Le bon sens est à l'esprit ce que la santé est au corps, c'est-à-dire l'équilibre des idées et des facultés. Voilà pourquoi l'on rencontre souvent beaucoup d'imagination avec très-peu de bon sens, et qu'on peut être un esprit brillant, fin, délicat, sans être un esprit solide. Le sens commun, encore une fois, c'est l'esprit même dans ses éléments invariables et nécessaires. On peut donc reprocher à Descartes d'être tombé dans une erreur de fait ou dans une confusion de mots, lorsque, au début du *Discours de la Méthode*, après avoir défini le bon sens « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux », il prétend que cette puissance est naturellement égale chez tous les hommes. Non, malheureusement! ce n'est pas le bon sens qui est égal chez tous les hommes, mais le sens commun; car il n'y a rien à ajouter ni à retrancher aux principes qu'il renferme.

Après ce que nous venons de dire, on pourrait être tenté de supposer que le sens commun ne diffère pas de la raison; mais ce serait une erreur. Le sens commun est dans la raison; il n'est pas toute la raison. Ils contiennent tous deux les mêmes notions, les mêmes jugements, les mêmes principes; mais ces principes, dont le nombre, encore une fois, ne peut ni augmenter ni diminuer, la raison les embrasse dans toute leur étendue, dans toutes leurs conséquences, dans toutes leurs relations; tandis que le sens commun en a à peine conscience. En effet, la raison est perfectible; elle se développe et s'éclaire par la réflexion, non-seulement dans l'individu, mais dans l'humanité; chacune des conquêtes de la science tourne à l'accroissement de ses forces et lui donne une vue plus complète de sa nature et de ses lois. Le sens commun, au contraire, exactement le même chez tous les hommes et à toutes les époques, n'avance ni ne recule; il est, si l'on peut ainsi parler, la raison à l'état brut, la raison sans la réflexion et sans la science. Quant au bon sens, ce n'est que la raison appliquée aux besoins de la vie ordinaire, et principalement aux questions pratiques; ce n'est pas la raison dans tout son développement; comme la santé, à laquelle nous l'avons comparé, il représente plutôt une qualité individuelle, c'est-à-dire l'absence des défauts qui empêchent de voir juste dans ces matières, qu'une faculté universelle du genre humain.

Connaissant l'objet et la portée du sens commun, il ne nous est pas difficile de déterminer ses rapports avec la philosophie, ni de dire pourquoi il nous semble si souvent en opposition avec les plus célèbres systèmes. La philosophie, comme nous l'avons montré ailleurs (voy. PHILOSOPHIE), c'est le plus haut degré de la réflexion et de la science, un perpétuel effort de la raison pour arriver à la conscience d'elle-même ou à la connaissance complète de ses propres idées, de leur valeur, de leur principe, de leur extension, de leur essence. C'est dans cette connaissance seule qu'elle trouvera la solution des questions qu'elle se propose relativement aux êtres : la nature de ses idées détermine celle des êtres ou des choses avec lesquels elle est en communication. Par conséquent, la philosophie dit nécessairement plus que le sens commun. Une philosophie du sens commun, comme on s'exprime quelquefois, c'est un non-sens, à moins que ce ne soit la négation de la philosophie. La philosophie dit plus, elle dit mieux que le sens commun; mais elle ne doit pas dire le contraire. Il ne lui est pas permis de détruire le germe qu'elle veut féconder, les fondements sur lesquels elle est appelée à bâtir. Tous les principes qu'elle développe, qu'elle analyse, qu'elle distingue, qu'elle éclaire, elle les puise dans le sens commun. Quand ces principes sont méconnus, le sens commun se révolte, et quand le sens commun se révolte, la philosophie a tort. Le sens commun est donc pour la philosophie un excellent criterium, mais un criterium négatif; il montre où est l'erreur, il ne dit pas où est la vérité; car il est essentiellement inerte et passif, il ne saurait rien produire de lui-même; pour qu'il se reconnaisse, il faut qu'on le blesse ou qu'on l'instruise.

Comment donc arrive-t-il que les systèmes enfantés par la philosophie sont si souvent en opposition avec le sens commun, qu'il y a des idéalistes qui nient le monde extérieur, des matérialistes qui nient le monde intérieur de la conscience, le beau, le juste, la liberté, l'identité de la personne humaine; des sceptiques qui doutent indistinctement de toutes choses, même de leur propre existence, et des panthéistes qui ramènent tout à un seul être? La raison de ce fait est dans la nature même de la réflexion, qui décompose, en les éclairant successivement, et isole les unes des autres les données diverses que renferme le sens commun. Prenant pour le tout le point que chacun d'eux a observé, et niant le reste, les philosophes se sont ainsi trouvés en désaccord les uns avec les autres, et tous ensemble avec le sens commun. Mais les contradictions qui sortent de ces [illegible] et les protestations du sens commun font une nécessité à l'esprit humain de s'élever à une connaissance de plus en plus claire et profonde de lui-même, ou à une conscience au sein de laquelle tous les différends se concilient et toutes les oppositions s'effacent. C'est là qu'est la philosophie et non dans les systèmes, soit qu'on les considère séparément ou réunis. Les systèmes ne sont qu'un intermédiaire nécessaire entre la philosophie et le sens commun. Sans eux, la philosophie ne peut se former, et le sens commun, faute de se connaître, devient à jamais stérile. Le sens commun, avant la naissance des systèmes philosophiques, n'a sauvé aucun peuple de la barbarie et de la superstition.

On peut consulter, sur le sujet de cet article : Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, dans le *Cours des sciences sur des principes nouveaux*, in-f°, Paris, 1791. — Shaftesbury, *Sensus communis, essai sur la liberté de l'esprit et sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement*, publié séparément in-8, Londres, 17[illegible], et dans le tome Ier de ses

Œuvres, traduit en français, in-12, la Haye, 1710; — Reid, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai II, ch. II, dans le tome V de la traduction de M. Jouffroy; — Jouffroy, *de la Philosophie et du sens commun*, dans le tome Ier de ses *Mélanges philosophiques*, 2 vol. in 8, Paris, 1838; — Amédée Jacques, *Mémoire sur le sens commun comme principe et comme méthode philosophique*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, recueil des savants étrangers, t. II.

SENSIBILITÉ. La sensibilité est la faculté de sentir. Sentir est un fait qui, ne pouvant se résoudre en aucun autre, un fait absolument primitif et essentiel à notre âme, échappe à toute définition, comme penser, vouloir, agir, être. Mais si la sensibilité en elle-même est indéfinissable, on peut du moins la distinguer par les principaux phénomènes dont elle est la source, et que notre esprit comprend sous son nom. Nous dirons donc que sentir c'est souffrir, jouir, désirer, aimer, haïr, admirer, espérer, craindre, etc. Évidemment, entre toutes ces manières d'être, il y a quelque chose de commun qui les caractérise et les sépare de tous les autres modes de notre existence, qui oblige à les rapporter à une source identique, à une seule et même faculté. C'est cette faculté que nous voulons étudier, d'abord dans ses effets ou les principaux phénomènes qui attestent son existence; ensuite en elle-même, c'est-à-dire dans ses attributions les plus générales et son principe le plus élevé. Nous terminerons par quelques considérations sur la place que la sensibilité a occupée jusqu'à présent dans les recherches philosophiques, et sur les diverses théories dont elle a été l'objet.

1° Si nombreux, si variés et si désordonnés quelquefois que nous paraissent les phénomènes de sensibilité, ils n'échappent pas aux règles de la méthode; ils se divisent en plusieurs classes, suivant les objets ou les idées qui les excitent, et forment en nous comme une chaîne non interrompue qui commence au monde extérieur pour finir à la limite où s'arrête la pensée. Les uns ont uniquement pour cause ou pour fin des phénomènes matériels et dépendent étroitement des organes des sens : on les réunit sous le nom de *sensations*. Les autres, étrangers à la vie physique, lient notre existence à celle de nos semblables, nous faisant jouir ou souffrir, nous rendant heureux ou malheureux avec eux : ce sont les *affections*, autrement appelées les *sentiments du cœur*. D'autres, encore plus éloignés du monde sensible, se rapportent à l'idée seule du juste et du bien, c'est-à-dire à la loi qui commande à tous les hommes, considérés comme des êtres intelligents et libres : ce sont les formes diverses du *sentiment moral*. Une loi plus générale que celle du juste et du bien, un ordre qui s'applique aussi bien au monde physique qu'au monde moral, nous inspire le *sentiment du beau*. Il y a aussi dans notre âme une disposition par laquelle nous sommes heureux de savoir, malheureux de douter ou d'ignorer, et qui nous fait désirer avec ardeur, nous pousse à acheter, par les plus durs sacrifices, tout ce qui peut étendre nos connaissances : c'est le *sentiment du vrai*. Enfin, au-dessus de toute vérité, de toute beauté, de toute bonté morale, telles que notre intelligence peut les comprendre, au-dessus de l'humanité et de la nature, est l'infini, source commune de ces existences et de ces idées. L'infini, en même temps qu'il s'adresse à notre raison, émeut notre sensibilité, et produit, sous toutes ses formes, avec tous ses effets intérieurs et extérieurs, le *sentiment religieux*.

Pour montrer que ces faits existent véritablement dans l'âme humaine et qu'ils appartiennent à une faculté essentiellement distincte de la volonté et de l'intelligence, il suffit de les indiquer avec précision, dans l'ordre même où ils se présentent, comme on montre à l'œil et qu'on fait toucher du doigt un objet sensible : car, ne les connaissant que pour les avoir éprouvés, il nous est impossible de mettre le raisonnement à la place de l'expérience, c'est-à-dire de la conscience et du souvenir.

La sensation, ce n'est pas la connaissance que nous avons par les sens de l'existence des corps, de leurs qualités et de leurs rapports, connaissance qui exige l'intervention de la raison, des notions de cause, d'espace, de temps, et que les philosophes modernes distinguent sous le nom de perception; c'est l'émotion qui naît en nous, la douleur, le plaisir, l'excitation que nous éprouvons quand nos organes sont ébranlés, soit par leur mouvement interne, soit par l'action d'un corps étranger. L'enfant a des sensations : il souffre, il a faim, il a soif, avant de voir, avant d'entendre, avant de rien discerner de tout ce qui l'entoure, avant d'avoir aucune idée de son propre corps. Différente de la perception, la sensation ne se sépare pas moins des phénomènes organiques, comme la circulation, la digestion, l'innervation, puisque c'est par la conscience seule que nous en avons connaissance, tandis que les fonctions dont nous venons de parler ne se constatent que par des expériences multipliées des sens; mais il est vrai qu'elle dépend tellement de nos organes, qu'elle paraît se confondre avec eux et tenir de la matière autant que de l'esprit. Elle n'est, à proprement dire, ni spirituelle, ni matérielle; elle est un fait *animal*, et, comme l'a observé un grand naturaliste, elle marque le point précis qui sépare l'animal de la plante : *Vegetalia vivunt, animalia vivunt et sentiunt*. Aussi voyons-nous qu'elle suit tous les degrés qu'on aperçoit dans ce règne de la nature : sourde, confuse dans les espèces inférieures, elle s'épanouit et s'éveille à mesure que l'organisation devient plus parfaite, et n'arrive que chez l'homme, chez l'homme sain, adulte, éveillé, à ce degré de conscience qui nous permet de l'observer.

Les affections nous présentent un tout autre caractère. La tendresse paternelle, la piété filiale, l'amitié, la reconnaissance, le respect, l'estime, la pitié, ne dépendent en aucune manière des qualités physiques, des objets ou des impressions que nous recevons par les sens. Ce qui excite dans notre âme ces différents mouvements, ce n'est pas un corps, ni rien de corporel, si on le considère à ce point de vue; c'est quelque chose qui est fait à notre image intérieure, imprimée dans notre conscience, un être qui sent, qui aime, qui pense, selon le genre d'affection qu'il nous inspire, ou qui possède au moins le germe de ces facultés. Dites-moi que vous êtes indifférent aux maux dont vous semblez souffrir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus dis-

tincte et plus variée à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité, inspiré par le besoin d'obéir non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître ; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à la fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peu à peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel : c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme; c'est le besoin que nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur la morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment ! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés ! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appelées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître les mêmes degrés que dans les affections, car le bien est absolu; on le sent ou on ne le sent pas; on le conçoit ou on ne le conçoit pas. Tous les devoirs sont également sacrés; toute action juste et honnête l'est au même degré; il n'y a de différences que dans le mérite que nous avons eu à la faire. Cependant les affections, par le désintéressement qui les accompagne, préparent les voies au sentiment moral, et finissent par se confondre avec lui. Qu'est-ce, en effet, que l'amour du genre humain, sinon le sentiment de son unité morale et de sa commune destinée, c'est-à-dire de l'ordre qui nous impose à tous des obligations les uns envers les autres, par conséquent où nous sommes tous semblables, tous égaux? Supprimez ce lien invisible, et voyez s'il vous reste autre chose que des races profondément divisées d'intérêts, de mœurs, de langage, d'organisation. De là vient que le sentiment moral, dans sa plus haute et plus universelle expression, est devenu un précepte d'amour : « Aime ton prochain comme toi-même. »

Le sentiment du beau, ainsi que le sentiment moral, s'élevant au-dessus des choses et des personnes, s'adresse uniquement à une idée ; mais à une idée devenue visible pour nous, qui a laissé son empreinte dans une œuvre de la nature ou de la main des hommes. En effet, qu'est-ce que nous admirons dans un beau site, un bel animal, une belle personne, ou une belle œuvre d'art, un beau morceau de poésie? Est-ce la matière même dont ces choses sont composées, la terre, le rocher, le bois, la chair, le marbre? Sont-ce les qualités purement physiques, les couleurs, les sons, qui frappent nos yeux et nos oreilles? Assurément non, puisque la même matière et les mêmes qualités nous laissent ailleurs dans l'indifférence ou nous inspirent un sentiment tout opposé. Ce qui excite notre admiration, ce qui nous charme dans les objets de cette espèce, c'est la forme, c'est l'expression, c'est l'harmonie, c'est une idée devenue sensible. Il n'entre pas dans notre intention de donner ici la définition du beau (voy. ce mot); nous dirons seulement qu'entre cette idée et le sentiment qui l'accompagne, il y a la même distance qu'entre l'idée du bien et le sentiment moral. Qui a la certitude, même parmi les philosophes, de se faire une idée précise et complète du beau? Et en supposant que parmi les mille théories qui existent sur ce sujet il y en ait une qui soit absolument incontestable, quel effort de réflexion n'a-t-elle pas coûté, tandis que le sentiment du beau existe, à des degrés différents, dans toutes les âmes, et intervient par les arts dans toutes les relations de la vie! Si le sentiment manque, ou s'il est seulement obscurci, c'est en vain que vous chercherez à y suppléer par la raison. La raison pourra vous instruire de l'existence et de la nature du beau en général; elle ne vous dira pas toute seule où il est, elle ne vous enseignera pas à reconnaître sa présence, et encore moins à l'exprimer dans vos œuvres.

Le sentiment du beau touche par un certain côté au sentiment du bien, comme le sentiment du bien touche aux affections; mais il s'exerce dans une bien plus grande étendue, puisqu'il embrasse à la fois le monde moral et le monde physique. Le beau ne se manifeste pas moins dans les actions et dans les sentiments que dans les objets extérieurs. Il paraît consister principalement dans l'harmonie de l'âme et des sens, ou de l'intelligence et de la matière ; dans la matière disposée de telle sorte qu'elle réfléchisse les lois, les idées de l'intelligence; et dans les idées de l'intelligence ou des mouvements du cœur rendus visibles aux sens et à l'imagination. Voilà pourquoi le sentiment du beau, appliqué aux actions et aux sentiments, est beau-

coup moins exigeant que le sentiment moral. Il suffit au premier que le bien se manifeste sous une forme convenable, qu'il soit exprimé avec justesse, avec force, de manière à nous remuer; le second ordonne qu'il soit accompli et qu'il serve de règle constante à notre volonté.

Le beau et le bien sont tous deux renfermés dans une sphère plus vaste, qui est celle du vrai : car même le beau idéal a sa vérité; l'art, aussi bien que la morale, a ses principes éternels. Le vrai paraît être l'objet propre de l'intelligence; cependant il y a aussi un point par lequel il affecte notre sensibilité. Nous aimons naturellement le vrai, comme nous aimons le beau et le bien. Nous le recherchons avec une ardeur qui acquiert dans quelques âmes la puissance d'une passion; nous goûtons la joie la plus pure quand nos méditations l'ont rencontré; nous souffrons quand il se dérobe à notre poursuite, ou que nous ne réussissons point à le persuader aux autres; quand nous le voyons nié, méconnu de nos semblables, alors même qu'il n'en résulte pour nous aucun dommage, et que le contraire ne peut nous apporter ni profit, ni gloire. Or, évidemment, ce n'est pas avec l'intelligence qu'on aime, qu'on désire, qu'on jouit et qu'on souffre; c'est avec la sensibilité. Il existe donc non-seulement une connaissance, mais un sentiment du vrai. C'est par le sentiment que s'expliquent les efforts que nous faisons pour acquérir la connaissance; on ne recherche pas ce qu'on n'aime pas.

Enfin il y a aussi, au fond de l'âme humaine, dans la plus humble, la plus obscure, comme dans la plus élevée, un sentiment particulier de l'infini, c'est-à-dire une foi instinctive qu'au delà de ce que nous connaissons ou pouvons imaginer, il y a quelque chose qui surpasse notre imagination et notre intelligence, et dont l'action nous entoure, nous pénètre de toute part. Ce sentiment de l'infini est le même que le sentiment religieux. Car, qu'est-ce que le sentiment religieux? Est-ce la simple croyance qu'il y a un Dieu, auteur et providence du monde, principe intelligent de tous les êtres? Non, cette croyance, nous la devons à la raison; elle est lentement mûrie par la réflexion et triomphe avec effort des passions qui la voilent, des apparences qui la choquent, des sophismes qui l'embarrassent; au lieu que le sentiment religieux est spontané, universel, plein d'émotion et de mystère. Partout où règne le mystère, le mystère dans la grandeur, là nous apparaît l'infini et se réveille le sentiment religieux. Aussi toutes les religions ont-elles leurs mystères, parce que le sentiment de l'infini demeure intact à côté même des croyances les plus imparfaites. Tout le monde connaît la statue voilée du temple de Saïs : c'était une représentation matérielle du mystère, une image de l'infini dans un culte qui divinisait les animaux. Le mystère avait aussi sa place chez les Grecs, au sein d'une religion toute poétique, qui ne paraît adorer que la beauté et la vie; car, au-dessus de ces symboles transparents qui représentent ou les passions de l'homme ou les forces de la nature, ils reconnaissaient la puissance terrible du destin; puissance immuable, incompréhensible, à laquelle rien n'échappe, ni les hommes, ni les dieux. Chez les Hébreux, rien n'était plus simple que le dogme; mais le culte était plein de mystères. Dieu ne pouvait être représenté aux yeux par aucune image; mais il était toujours présent dans le cœur et dans la pensée : « J'ai toujours Dieu en face de moi, » dit le Psalmiste. C'est lui qui parlait dans la loi, qui dictait toutes les paroles du prophète, qui descendait sur l'autel dans le feu du sacrifice, qui rendait des oracles sur la poitrine du grand prêtre, et qui, remplissant l'univers de sa gloire, pour parler le langage de l'Écriture, avait aussi choisi pour sa demeure visible ce saint des saints où le successeur d'Aaron pouvait pénétrer seul une fois dans l'année. Otez aux religions le mystère, et vous les verrez disparaître aussitôt pour ne laisser à leur place que des systèmes de philosophie. Mais le mystère n'est pas seulement dans les religions, il est aussi dans la nature. Devant cette immensité, ces solitudes, cette voix majestueuse de la mer, ce silence éloquent de la nuit, ces montagnes entassées les unes sur les autres, et ces débris d'un autre monde qu'elles renferment dans leur sein, comment se défendre, nous ne dirons pas de l'idée de l'infini, mais du sentiment de sa présence révélée dans tout être par une émotion indéfinissable? Donc le sentiment de l'infini n'est pas moins réel que tous ceux qui l'ont précédé dans cette analyse.

N'y a-t-il que ces phénomènes qui appartiennent à la sensibilité? N'en connaissons-nous pas d'autres qu'on puisse revendiquer pour la même faculté : le plaisir, la douleur, la tristesse, la joie, le désir, la crainte, l'espérance, la haine, l'envie, l'orgueil? Examinons. Le plaisir et la douleur, pris dans le sens propre du mot, ou, pour parler le langage vulgaire, dans le sens physique, ne sont, comme nous l'avons déjà remarqué, que la sensation elle-même; car, comment séparer d'une sensation agréable le plaisir, et d'une sensation désagréable la douleur qui s'y mêle? Cela ne veut pas dire que toute sensation ait nécessairement l'un ou l'autre de ces deux caractères, mais qu'elle ne peut pas, lorsqu'elle en est revêtue, en être distraite comme une chose à part. La même observation s'applique à la joie et à la tristesse, qu'on peut appeler un plaisir et une douleur de l'âme. Il y a des sentiments qui apportent naturellement avec eux, ou plutôt en eux, ces deux manières d'être. Ainsi, le remords nous rend tristes; une bonne concience nous donne de la sérénité. C'est un plaisir d'admirer ce qui est beau; l'aspect du laid nous fait souffrir. Rien ne rend plus heureux qu'une noble affection qui est payée de retour; un tel sentiment repoussé, méconnu, est une source de chagrin. Or, comment diviser ces choses si étroitement unies dans notre existence : le plaisir et la satisfaction de conscience, l'admiration, l'amour partagé, la tristesse et le remords, l'horreur du laid, un amour malheureux? Le désir n'est également qu'une dépendance et une conséquence des mêmes phénomènes. Par exemple, de la sensation naissent les appétits et les désirs physiques; on peut dire même que, dans ce cercle, le désir n'est qu'une sensation qui nous pousse à agir. A nos différentes affections se trouve attaché le désir de faire du bien à l'objet aimé. Je te veux du bien, *ti voglio bene*, signifie en italien, je vous aime. Dans le sentiment moral se trouve renfermé le désir de faire de bonnes actions; dans le sentiment du beau, celui de voir ou de produire de belles choses; dans le sentiment du vrai, celui d'échapper à l'erreur et de rencontrer la vérité. Que dirons-nous de la crainte et de l'espérance? Est-ce que l'on craint, est-ce que l'on espère, sans aimer ou sans désirer, et sans éprouver par anticipation le bien ou le mal qu'on entrevoit dans l'avenir? La crainte et l'espérance nous offrent donc un phénomène mixte, qui se confond, d'une part, avec l'intelligence ou l'imagination, et de l'autre avec le désir, avec l'amour, avec le sentiment même qu'excite en nous l'objet aimé ou désiré. Pour la haine, l'envie, l'orgueil, la colère,

ce ne sont pas non plus des phénomènes simples, des mouvements spontanés de notre nature, mais des passions nées d'un désir ou d'un penchant comprimé, et qui, avec le concours des autres facultés, placent notre âme dans un état de réaction contre l'auteur de cette résistance. Toute manière de sentir rentre donc dans celles que nous avons reconnues, et il ne nous reste plus qu'à nous occuper de leur principe commun, ou de la sensibilité elle-même, considérée dans ses caractères et ses lois les plus essentiels.

2° Le premier caractère qui nous frappe dans la sensibilité, c'est son unité, c'est la continuité et la suite de ses effets, malgré la variété et les contrastes que nous y apercevons d'abord. Dans le domaine étroit de la sensation et des lois organiques nous voyons déjà se produire, par la force de l'instinct et de l'habitude, le germe des affections. Celles-ci, épurées par la raison et par la liberté, ayant pour objet non-seulement des individus, mais l'humanité tout entière, se réunissent au sentiment moral. Ce sentiment, à son tour, se confond, comme nous l'avons remarqué, par plus d'un point, avec le sentiment du beau, sans que jamais l'un puisse se substituer à l'autre. Tous deux sont inséparables du sentiment du vrai : car je suis pénétré de cette conviction que la loi qui subjugue mon cœur et commande à ma volonté, que l'ordre que j'admire dans les œuvres de la nature ou de l'art, ont une existence réelle et nécessaire, indépendante de mes impressions. Plus je réfléchis, et plus la présence de la vérité m'apparaît distinctement dans le beau et dans le bien. Enfin le sentiment de l'infini suppose et domine tous les autres ; il s'adresse à un monde que ni la sensibilité, ni l'intelligence, ni aucune autre de nos facultés ne peut embrasser, mais devant lequel toutes nous conduisent, dont toutes nous affirment et nous démontrent l'existence. Que faut-il conclure de cette unité de la sensibilité? Que tous nos sentiments dérivent de la sensation, ou ne sont que des sensations diversement modifiées et toutes également dépendantes des organes du corps? Mais une pareille conséquence est inadmissible : le plus ne peut sortir du moins, ni le tout de la partie. La puissance qui m'élève au-dessus de tous les mouvements de mes sens, du plaisir, de la douleur, des besoins physiques, et qui me porte à les mépriser, à les combattre, pour rester fidèle à une loi de ma raison, ne saurait être confondue avec ces mouvements mêmes. Puis, quels sont les organes, quels sont les sens particuliers que la nature a donnés pour siége à l'estime, à l'amitié, à l'admiration, au sentiment du devoir, au sentiment religieux? La sensibilité est donc une faculté immatérielle, c'est-à-dire indépendante dans son principe, dans son unité, des lois du monde physique. Elle pénètre par la sensation dans l'organisme, pour en diriger et en féconder les opérations; mais elle ne s'y arrête pas et prend son essor vers l'infini en parcourant, dans un ordre admirable, tous les degrés de la vie intellectuelle et morale. Elle embrasse à peu près la même sphère que la raison ; car à nos idées les plus essentielles correspondent des émotions et des sentiments. La vérité, en même temps qu'elle nous éclaire, nous échauffe et nous remue comme pour mieux marquer sa présence.

La sensibilité, en général, est considérée comme une faculté passive ou une pure capacité, c'est-à-dire comme une force spontanée, irrésistible, que nous subissons sans la pouvoir diriger. Cette opinion n'est pas exacte. Nous n'avons pas, il est vrai, sur nos sentiments, nos affections, nos sensations, le même empire que sur nos actes. Nous ne sommes pas libres de choisir entre le plaisir et la douleur, la satiété et le désir, l'amour, la haine, l'admiration ou l'indifférence, comme nous sommes libres d'agir ou de ne rien faire, de prendre un parti ou un autre; mais il s'en faut que ces phénomènes soient hors de notre influence, ou que la volonté, c'est-à-dire la personne humaine, considérée dans son principe fondamental, ne joue aucun rôle dans la sensibilité. C'est une observation bien commune, que nos sens ne sont pas affectés de la même manière quand notre esprit est libre, et quand il est dominé par quelque vive préoccupation. Voici un homme malade de la goutte; il est en proie aux plus cruelles souffrances. Eh bien, qu'on lui annonce la mort de son père ou de son ami, la perte de sa propre fortune, à l'instant la douleur physique disparaîtra devant la douleur morale, le corps devant l'esprit. Le jeu, la conversation, une lecture intéressante, en un mot la distraction pourra produire, mais plus lentement, un résultat semblable. Comment rendre compte de ce fait? C'est que l'attention, sans laquelle il n'y a pas de conscience, ni par conséquent de véritable sensation, a passé d'un objet à un autre. Or, l'attention nous appartient, elle émane de notre volonté, elle est notre acte de présence dans les impressions que nous recevons du dehors. Les sensations qu'elle abandonne, celles qui, répétées à chaque instant de notre vie, ne peuvent plus exciter que l'indifférence, s'obscurcissent par degrés et finissent par s'évanouir; tandis que d'autres, très-confuses en elles-mêmes, qu'elle observe, qu'elle analyse dans un but d'intérêt ou de plaisir, gagnent en netteté et en finesse jusqu'à devenir presque un art. C'est ainsi qu'un aveugle de naissance arrive à substituer le tact à la vue, et qu'il y a des hommes faisant profession de cette délicatesse de sens, ou des épicuriens exercés, qui n'ont qu'à approcher de leurs lèvres un verre de liqueur pour en démêler aussitôt l'âge, l'origine, la qualité. Ce que nous disons de la sensation s'applique encore bien mieux aux autres modes de la sensibilité : car plus nos sentiments s'éloignent de la vie physique, c'est-à-dire plus ils sont élevés et délicats, plus la volonté est forcée d'intervenir pour les défendre contre les passions vulgaires et les empêcher d'être étouffés sous le poids de l'intérêt ou du besoin. Les affections pures et généreuses, le sentiment moral, le sentiment religieux n'arrivent pas d'eux-mêmes à leur complet développement et n'agissent pas sur toutes les âmes avec une égale force; il faut les éveiller, les exercer, et, si l'on peut ainsi parler, les nourrir sans cesse; en un mot, la sensibilité a besoin d'être cultivée comme l'intelligence ; et cette culture est la partie la plus difficile et la plus importante de l'éducation. Elle se fonde tout entière sur des actes et des exemples. Conduisez-vous avec vos semblables comme si vous les aimiez, et vous les aimerez ; les sacrifices que vous leur ferez vous attacheront à eux beaucoup plus que ceux que vous recevrez. Pratiquez assidûment le bien, et il s'emparera non-seulement de vos habitudes, mais de votre cœur. Il n'en est pas autrement du vrai et du beau : c'est en poursuivant le premier avec une austère probité, c'est en contemplant le second dans des exemples irréprochables, qu'on finit par les goûter, par les aimer l'un et l'autre.

Ainsi la volonté intervient sous une forme ou sous une autre, celle de l'action ou de l'abstention, dans toutes nos manières de sentir. C'est par elle que la sensibilité nous appartient, qu'elle

s'accorde avec notre intelligence et notre libre arbitre, qu'elle mérite d'être comptée comme une faculté de l'âme : car un être libre a des facultés dont il dispose, et ne peut pas être, comme une chose inerte, entièrement dominé par une force étrangère. Otez de la sensibilité la volonté, vous en ôtez la conscience, la persistance, l'unité, la personnalité : la faculté s'évanouit pour ne laisser à sa place que des impressions confuses et fugitives.

Cependant, quelle que soit dans la sensibilité la part de la volonté ou de la personne humaine, il y en a encore une autre : car personne n'osera soutenir que nous sommes les auteurs de nos sentiments et de nos sensations, que nous créons en nous le plaisir, la douleur, la joie, la tristesse, l'aversion, le désir, la pitié, le remords, comme nous créons en quelque sorte nos déterminations. Cette part qui nous est étrangère, et que l'on pourrait appeler la matière de la sensibilité, d'où nous vient-elle? quelle en est la cause immédiate? quelle est la force qui la produit? Car si l'on ne veut pas se payer de mots et de vaines métaphores, il faut, après avoir écarté la volonté humaine, chercher une autre cause non moins efficace, s'adresser à une autre force aussi réelle et aussi vivante que notre *moi*. Nous avons déjà prouvé que cette force n'est pas dans la nature physique. La nature physique n'agit que sur notre organisation, et il n'y a aucun rapport entre celle-ci et la plupart des phénomènes que nous avons analysés. La sensation elle-même, dont les différents modes sont appropriés avec tant d'art aux fonctions et à la conservation des êtres animés, ne saurait s'expliquer par une cause dépourvue d'intelligence. Il faut donc admettre ici l'intervention directe d'une force à la fois supérieure à la nature et à nous-mêmes, et dont la sphère d'activité égale en étendue celle de nos sentiments. C'est dire que la sensibilité, quand on en a retranché les passions qui sont l'œuvre de l'homme (voy. PASSIONS), est un mouvement qui émane de Dieu, une action immédiate de sa puissance qui nous incline vers notre fin sans nous contraindre, et nous pénètre sans nous absorber. Ainsi s'explique l'ordre qui règne naturellement dans cette partie de notre être, l'accord de nos inspirations avec nos facultés et le but que la raison leur impose, le lien qui unit la douleur et le plaisir, la souffrance et le bonheur, avec la violation et l'accomplissement des lois de notre existence. Il faut la volonté, pour accueillir cette précieuse influence et l'assimiler à notre âme; il faut la raison pour la comprendre; par conséquent elle laisse subsister intacte notre personnalité, et n'intervient que pour l'avertir, la solliciter et prêter secours à sa faiblesse. Qu'on se figure, en effet, ce que serait l'homme condamné à voir toutes choses avec indifférence, c'est-à-dire sans aversion et sans amour, et n'ayant pour le pousser à agir que les idées abstraites de sa raison! La sensibilité prise tout entière, mais plus particulièrement le sentiment, est donc dans l'ordre naturel ce que dans le domaine de la théologie on appelle *la grâce*, c'est-à-dire une action divine venant au secours de la faiblesse humaine et sollicitant notre liberté à la suivre sans lui ôter le mérite de son choix ni la faute de sa résistance. Cette grâce naturelle, si l'on nous permet de l'appeler ainsi, dans laquelle sont unis tous les hommes et qui suit le développement de nos facultés, descend des mêmes hauteurs que la lumière naturelle de la raison; car, de même que nos sentiments, les idées éternelles sur lesquelles reposent toutes nos connaissances viennent d'une source plus élevée que le monde extérieur et nous-mêmes. La raison et la sensibilité sont comme les deux voies par lesquelles Dieu pénètre sans cesse dans notre conscience et s'unit avec nous. La volonté, c'est notre substance propre, ce qui nous a été donné, non communiqué, et ne peut jamais, quoi que prétendent les idéalistes et les mystiques, disparaître entièrement dans les facultés précédentes, car là où la volonté est absente nous ne sommes plus. Mais si la volonté, au lieu de développer la sensibilité parallèlement à la raison et de l'élever à toute sa hauteur, la retient, en l'exaltant, emprisonnée dans les limites de la sensation ou de l'intérêt personnel, alors son œuvre s'est substituée à celle de Dieu, la sensibilité a disparu devant les passions.

3° La sensibilité a été, de la part des philosophes, l'objet d'une étude moins sérieuse et moins attentive que les autres facultés de l'âme; peut-être parce qu'elle se prête moins à l'esprit d'hypothèse, et qu'elle proteste au fond de notre âme contre la plupart des systèmes. On a souvent observé et décrit séparément certains phénomènes ou certains états de la sensibilité; mais ces phénomènes, on ne les a pas recherchés tous avec une égale attention, on ne s'est pas mis en peine de les classer et de les coordonner avec une méthode rigoureuse, ni de savoir s'ils appartiennent à une seule faculté, à un seul principe ou à plusieurs. Ainsi, chez Platon, ces quatre faits, la sensation, le désir, la colère, l'amour, que certainement la sensibilité a également le droit de revendiquer, n'ont aucun rapport entre eux, et appartiennent moins encore à des facultés qu'à des principes différents. La sensation est surtout considérée par lui comme représentative, et semble se confondre avec la perception. La colère se confond avec la volonté; le désir comprend à la fois les passions et les appétits naturels; enfin l'amour, c'est le sentiment de l'idéal et de l'infini. Aristote a mis plus d'unité, mais aussi moins d'élévation dans ses recherches et moins de vérité dans les détails. Dans son langage comme dans sa pensée, la sensibilité (τὸ αἰσθητικὸν, ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) n'est que la faculté d'éprouver des sensations, et appartient à la fois à l'âme et au corps. La sensation est la source commune, l'origine première de nos plaisirs et de nos peines, quoique ceux-ci ne se rapportent pas tous à des objets sensibles, et qu'on puisse distinguer des plaisirs et des peines du corps, des plaisirs et des peines de l'âme. De la sensibilité proprement dite il distingua l'appétit ou la faculté appétitive (τὸ ὀρεκτικόν), tout en reconnaissant entre ces deux facultés des rapports très-étroits, car tout être sensible est capable de jouir et de souffrir, et à ces deux manières d'être se lient naturellement l'appétit qui nous attache à la première et la répugnance qui nous éloigne de la seconde. L'appétit se présente sous trois formes : le désir, qui poursuit le plaisir sans tenir compte du besoin; la passion, qui se traduit par l'amour et par la haine; enfin la volonté, qui n'est que l'appétit dirigé par la raison. Ainsi, ce qui doit être séparé, la volonté et la sensibilité, les sentiments et la sensation, se trouve réuni dans ce système, et ce qui doit être réuni, la sensibilité et le désir, se trouve séparé.

Les docteurs chrétiens du moyen âge, en conservant, dans la forme, la théorie d'Aristote, l'ont beaucoup modifiée dans le fond. Ils reconnaissent, avec le philosophe grec, que le désir, les passions et la volonté ne sont que trois modes différents de l'appétit : ce qui les amène à distinguer un appétit de concupiscence, un appétit de colère, et un appétit raisonnable; mais en même temps ils croient fermement à la liberté, et ajoutent aux phénomènes que nous venons d'énoncer

un phénomène nouveau, la *syndérèse* (*synderesis*), par laquelle ils entendent l'amour pur du bien, et par conséquent de Dieu, le bien en substance. La syndérèse n'est pas une idée purement mystique, comme on pourrait le croire; elle n'existe pas moins pour saint Thomas d'Aquin que pour Gerson et saint Bonaventure; et Gerson, de son côté, n'est pas moins fidèle à la division aristotélicienne pour les mouvements inférieurs de la nature humaine. On apercevra facilement ici la rencontre ou plutôt la lutte de deux courants d'idées, l'un du christianisme, et l'autre du paganisme. Comment la volonté, n'étant qu'un mode de l'appétit ou du désir, peut-elle parvenir à la liberté? Comment le simple désir peut-il se changer en passion? Comment la passion, étant entièrement l'œuvre de la nature, c'est-à-dire de Dieu, peut-elle se concilier avec la syndérèse, avec l'amour pur qui vient également de Dieu? C'est ce qu'aucun docteur du moyen âge n'a cherché ni songé à expliquer.

Le père de la philosophie moderne, Descartes, ayant confondu la sensibilité avec les passions, dont nous avons traité plus haut (p. 1263-1272), nous ne reviendrons point ici sur sa doctrine; mais il est utile que nous parlions de celle de Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité* est loin d'être aussi absolu que son maître; il fait une différence entre les passions et les inclinations naturelles. Les premières nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut lui être utile; aussi sont-elles inséparables des phénomènes du corps, tels que le jeu des muscles, l'agitation du sang et des esprits animaux. Les secondes, indépendantes du mécanisme de nos organes, nous portent à aimer Dieu comme notre souverain bien, et tout le reste à cause de lui. La liste des passions se compose de l'amour et de l'aversion, du désir, de la joie et de la tristesse. Les inclinations sont au nombre de trois : 1° l'amour du bien en général, source première de toute curiosité; 2° l'amour-propre ou de nous-mêmes, lequel se divise en amour de l'être et amour du bien-être, amour de la grandeur et amour du plaisir; 3° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour tous les êtres avec lesquels nous avons quelque rapport; car, Dieu aimant tous ses ouvrages, nous porte à les aimer à notre tour dans des mesures différentes, suivant les degrés qui les approchent ou qui les éloignent de nous. On pourrait élever plus d'une difficulté contre cette classification. On pourrait demander, par exemple, comment l'amour se trouve à la fois parmi les passions et les inclinations; en quoi le désir, qui est compris dans la première catégorie, se distingue de l'amour du plaisir qui appartient à la seconde. Mais une objection bien plus grave se présente sur le principe même de ces phénomènes. Ni les passions, ni les inclinations n'appartiennent à la sensibilité, mais à la volonté dont elles représentent les différents mouvements. La sensibilité n'est pas comptée au nombre de nos facultés; elle n'est même pas nommée dans la philosophie de Descartes et de Malebranche. Or, qu'est-ce que la volonté? Pas autre chose que ces mouvements mêmes dont nous venons de parler et qui tous viennent de Dieu. « Non-seulement, dit Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. IV, ch. I), notre volonté ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu; nos inclinations pour les biens particuliers, lesquelles sont communes à tous les hommes, comme notre inclination pour la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous. » En deux mots, la sensibilité se confond avec la volonté, et la volonté elle-même avec l'action divine. Il ne reste à l'âme que la conscience des mouvements excités dans son sein.

Se plaçant à une extrémité tout opposée, la philosophie française du XVIIIe siècle a confondu la volonté et l'intelligence à la fois avec la sensibilité, renfermée à son tour dans la sensation. Seul, J. J. Rousseau a protesté contre cette doctrine au nom du sentiment, mais sans chercher à définir la nature et le principe de ce fait. C'est vainement aussi que l'on chercherait dans Kant une théorie de la sensibilité. Sous ce nom (die Sinnlichkeit) il entend tout à la fois les sens proprement dits et le sens intime, ou la faculté de nous représenter les choses par nos affections. S'il parle çà et là du sentiment moral, du sentiment du beau et du sublime, ce n'est pas avec le dessein d'en faire une étude approfondie et systématique comme celle qu'il a faite des facultés de l'intelligence. Les philosophes écossais, Reid (*Essai sur les facultés actives*, essai III, t. VI de la traduction de Jouffroy) et Dugald Stewart (*Esquisses de philosophie morale*, 2e partie, sect. I-VIII) ont décrit selon leur méthode, avec beaucoup de sagacité et de patience, la plupart des phénomènes de sensibilité, mais sans les soumettre à une classification rigoureuse, sans chercher à les rattacher à un principe commun, sans essayer de les faire dépendre d'une faculté unique, puisque le nom même de la sensibilité n'est point prononcé par eux. Ils les considèrent comme des principes d'action parfaitement distincts et indépendants les uns des autres. Parmi ces principes, il y en a qui, appartenant à la fois à l'homme et à l'animal, ont reçu le nom de principes *animaux*, et d'autres, particuliers à l'homme, qu'on appelle des principes *rationnels*. Les premiers sont : les appétits, les désirs, les affections, tant bienveillants que malveillants, les passions et les dispositions ou inclinations qui naissent des principes précédents. Par principes rationnels on entend non-seulement l'idée, mais le sentiment du devoir; non-seulement l'intérêt bien entendu, mais le sentiment qui l'inspire ou l'amour de soi. A ces deux sortes de principes qu'il reconnaît avec son maître, Dugald Stewart ajoute encore le respect humain, la sympathie, le sentiment du ridicule et le sentiment du beau. Chacun de ces faits, encore une fois, est le sujet d'observations très-sensées et pleines de finesse; mais, juxtaposés comme ils sont et compris sous le même titre avec des phénomènes d'une nature différente, ils ne forment pas, dans leur ensemble, une théorie de la sensibilité.

Nous ne parlerons ni de la philosophie allemande postérieure à Kant, où la sensibilité, considérée comme un degré inférieur de la raison, se trouve véritablement supprimée; ni de la philosophie française contemporaine. Il suffit de remarquer que la sensibilité y est unanimement considérée comme une faculté distincte de la volonté et de l'intelligence, et que ses premiers et plus constants efforts ont eu pour but d'établir cette distinction. La question est cependant loin d'être épuisée, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue métaphysique; car ce n'est pas tant pour elle-même que pour en dégager les deux autres facultés de l'âme, considérées comme beaucoup plus importantes, qu'on paraît avoir étudié jusqu'aujourd'hui la sensibilité. Consultez : A. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, Paris, 1865, 3 vol. in-12; — F. Bouillier, *du Plaisir et de la Douleur*, Paris, 18[illegible], in-12.

SENSORIUM COMMUNE, ou simplement SENSORIUM. Aristote, outre les sens particuliers qui nous donnent connaissance des qualités particulières des corps, avait reconnu un sens com-

mun qui nous instruit de leurs qualités générales et où se réunissent les données des autres sens, a aussi assigné à ce sens commun un organe ou un siége commun : et c'est cet organe, dont l'idée a été conservée après lui, qui a reçu le nom de *sensorium* (αἰσθητήριον). Plus tard, on a aussi compris sous ce nom le siége de l'âme tout entière. Selon le philosophe grec, c'est le cœur qui, chez tous les animaux sanguins et par conséquent chez l'homme, est l'organe central, le siége du sens commun ou du principe même de la sensibilité, de l'âme sensitive. Pour les philosophes modernes, le *sensorium* c'est le cerveau. Descartes a voulu déterminer la partie même du cerveau où l'âme fait sa résidence et où elle rencontre toutes les images sensibles : il suppose que c'est la glande pinéale, *conarium*. D'autres ont donné la préférence soit aux ventricules du cerveau, soit au corps calleux, soit au centre ovale. Newton a représenté l'univers comme le *sensorium* de Dieu. Voy. A. Lemoine, *l'Ame et le Corps*, Paris, 1862, in-12.

SENSUALISME. Sous ce nom, de formation très-récente, on a coutume de désigner tous les systèmes qui, directement ou indirectement, font dériver toutes nos idées de l'expérience des sens, en réduisant l'intelligence, et par suite toutes nos facultés, à la sensation. Le sensualisme n'est pas la même chose que l'empirisme, quoique très-souvent, surtout en Allemagne, on les prenne l'un pour l'autre. L'empirisme n'est que l'emploi exclusif de l'expérience, au préjudice du raisonnement et des idées *a priori*. Or, l'expérience s'étend plus loin que les sens ; toute expérience n'est pas nécessairement sensible. L'empirisme, c'est la prétention bien ou mal fondée de n'admettre que des faits, sans aucune explication, sans aucun ordre ni arrangement systématique. Le sensualisme, au contraire, est un véritable système, où un seul fait, la sensation, doit servir à l'explication et à la génération de tous les autres.

Le sensualisme, pris dans l'acception que nous lui donnons et qu'on lui donne généralement en France, se présente sous trois formes : le sensualisme objectif, qui, s'occupant moins de notre faculté de connaître que des choses que nous connaissons, ne croit qu'à l'existence des objets sensibles ; le sensualisme subjectif ou psychologique, qui, plus attentif à la nature de l'esprit qu'à celle des choses, parce que la connaissance que nous avons de celle-ci dépend de la première, cherche dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés ; enfin le sensualisme moral, plus généralement connu sous le nom d'épicurisme, qui considère les émotions des sens, le plaisir et la douleur, soit présents, soit éloignés, comme le seul criterium du bien et du mal.

Le sensualisme objectif c'est le matérialisme : car la matière ou les corps sont, d'après les matérialistes, les seuls objets que nos sens puissent atteindre. Le matérialisme est la première forme du sensualisme, ainsi que le prouve l'histoire. La raison en est que l'homme, à quelque point de vue qu'il se place, s'occupe de l'univers avant de se replier sur lui-même. Mais la matière peut être considérée sous deux aspects bien différents : on peut la confondre avec les corps mêmes ; on peut la concevoir comme un principe commun à tous les corps, et dont ceux-ci ne nous présentent que des formes particulières ou des modifications. Dans le dernier cas on s'élève nécessairement au-dessus des sens ; on admet une force ou des lois dont la raison seule pourra nous donner l'idée ; dans le premier, on n'aura devant soi que des apparences, que des phénomènes fugitifs et variables, formant, selon l'expression des anciens, un flot perpétuel, ῥοή ; nous ne saurons pas ce que sont les choses en elles-mêmes, nous ne connaîtrons que nos propres sensations, et le matérialisme aura fait place au sensualisme proprement dit. Ne voyons-nous pas, en effet, Protagoras, sorti de l'école matérialiste de Démocrite, soutenir que l'homme est la mesure de toutes choses? Cette doctrine n'est-elle pas, au fond, celle de Démocrite lui-même et de son disciple Épicure?

Mais c'est surtout dans l'histoire de la philosophie moderne que le sensualisme nous apparaît avec son caractère propre, sous la forme réflexive et psychologique. La philosophie moderne, en général, ne procède pas du dehors au dedans, comme la philosophie ancienne, mais du dedans au dehors, c'est-à-dire qu'avant de se prononcer sur la nature des choses, elle veut étudier celle de l'esprit même ; elle veut savoir quelle est l'origine et quels sont les fondements de la connaissance. Observant que toute connaissance se produit d'abord à l'occasion ou d'une sensation ou d'une émotion intérieure excitée en nous par le canal des sens, quelques-uns ont pensé que la sensation était elle-même l'intelligence, et que toutes nos idées étaient tirées de son sein. Mais il y a deux degrés dans cette manière de voir, l'un représenté par le système de Locke et l'autre par celui de Condillac. Selon le premier de ces deux philosophes, la sensation n'est que la matière de nos idées ; il faut une autre faculté, la réflexion, pour lui en imprimer la forme, c'est-à-dire pour nous en donner la conscience, pour la combiner et la généraliser. Selon Condillac, la réflexion est comprise dans la sensation. Celle-ci nous fournit seule, par ses transformations successives, tous les effets que nous attribuons à l'intelligence. Or, si la sensation prend la place de l'intelligence, évidemment elle ne connaît et il n'existe en nous d'autre faculté qu'elle-même ; elle absorbe aussi la volonté et l'âme tout entière. Tel est, à sa plus haute expression, le sensualisme psychologique.

On peut aussi reconnaître, comme tenant le milieu entre le matérialisme antique et le système moderne de la sensation, un sensualisme logique, c'est-à-dire le nominalisme, qui, après avoir joué un grand rôle au moyen âge, a été ressuscité par Hobbes, au milieu du XVII[e] siècle. Supposer, en effet, qu'il n'y a pas d'idées générales dans notre esprit et que tout ce que nous appelons ainsi n'est qu'un mot vide de sens, comme dit Roscelin, ou un chiffre sous lequel on comprend plusieurs notions individuelles, c'est supprimer la raison pour ne laisser subsister que la sensation ; c'est arriver, par l'analyse logique, au même terme que l'analyse psychologique de Locke et de Condillac.

Quant à la troisième forme du sensualisme, celle que nous avons appelée le sensualisme moral, elle n'est que la conséquence des deux autres et s'attache à l'école de Locke, comme à celle d'Épicure et de Démocrite. Évidemment, si non-seulement notre intelligence, mais notre âme tout entière, est renfermée dans les sens, la sensation, de même qu'elle est le criterium du vrai et du faux, est aussi seule appelée à prononcer entre le bien et le mal : ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'autre bien que le plaisir, qu'il n'y a pas d'autre mal que la douleur. Après cela, peu importe, que l'on considère le plaisir et la douleur dans l'avenir ; que l'on préfère la passion ou l'intérêt bien entendu. Tous les philosophes sensualistes n'ont pas avoué cette conséquence ; mais le sensualisme l'a toujours apportée avec lui, et, un peu plus tôt, un peu plus tard, des esprits conséquents l'en ont fait sortir.

Une autre conséquence du sensualisme, non moins inévitable que la précédente, c'est le scepticisme : car, si toute idée se résout dans une sensation, et si une sensation n'est qu'une affection personnelle, fugitive, mobile, variable à l'infini, il nous est impossible de rien découvrir de la nature et de l'existence des êtres ; nous ne savons pas s'il y a quelque chose, indépendamment de notre propre sensibilité ; nous ne savons pas même si nous sommes. Nous ne sommes pas, en effet, nous ne formons pas un être ou une personne, sans unité, sans identité, deux qualités que les sens ne sauraient atteindre. Aussi le sensualisme est-il à peine né dans l'antiquité, que nous voyons naître avec lui le scepticisme. Il en est de même chez les modernes ; Locke est bientôt suivi de Berkeley et de Hume, dont l'un doute de l'existence des corps, et l'autre des corps et des esprits tout ensemble, n'admettant que des idées et des impressions.

Il nous suffit d'avoir indiqué les diverses formes du sensualisme et ses conséquences générales; pour le connaître avec plus de détail il faut étudier en particulier chacune des écoles qui le représentent.

SEPULVEDA (Juan Genesio de), né vers l'année 1490, à Pozo-Blanco, dans le pays de Cordoue, a longtemps eu le renom de grand historien et de grand philosophe. Pomponace fut un de ses premiers maîtres; mais il ne partagea pas sa doctrine, comme on le voit dans une de ses lettres, où il prétend qu'Aristote s'est prononcé pour l'immortalité de l'âme en des termes irréprochables. Il avait manifesté, dans sa jeunesse, plus de goût pour la philosophie morale que pour les spéculations métaphysiques; et quand il devint un des familiers de Charles-Quint, il ne songea guère à compromettre sa fortune en s'attachant à des nouveautés contre lesquelles s'élevaient tant de protestations. Après avoir fait quelque séjour à Bologne, il se rendit à Rome, puis à Naples et à Gênes, tour à tour protégé par le prince de Carpi, le cardinal Caietan, le cardinal Quignonès. Il entendait les affaires et ne les traitait pas avec beaucoup de scrupule : c'est par là qu'il gagna la confiance de Charles-Quint. Nommé, en 1536, chapelain et historiographe de ce prince, il quitta l'Italie pour retourner en Espagne, où il devint précepteur de l'infant don Philippe. Il résidait, avec la cour, à Valladolid, quand, en l'année 1550, l'évêque de Chiapa, Barthélemy de Las Casas, vint le provoquer à un tournoi doctrinal, le dénonçant aux princes et aux peuples comme auteur de propositions criminelles, et prenant l'engagement de le confondre. La matière de cette controverse était grave. Dans plusieurs de ses écrits (parmi lesquels nous désignerons ceux qui ont pour titre *de Regno et regis officio; — de Convenientia militaris disciplinæ cum christiana religione; —* et *de Justis belli causis*), Sepulveda s'était énergiquement déclaré contre les docteurs de son temps, qui, dans l'intérêt des champs dévastés, des familles en deuil, des populations décimées, réclamaient, au nom de Dieu même, au nom de l'éternelle justice, la fin des horribles guerres du XVI[e] siècle. La pratique des affaires avait fermé son âme aux tendres émotions de la charité; il ne comprenait plus que les raisons d'État, et ne permettait pas qu'on vînt, avec des sermons et des larmes, déranger les calculs de la politique. On l'avait défié de justifier la guerre : il l'avait fait, et en des termes véhéments, déclarant aux princes qu'il leur était ordonné par les saintes Écritures de combattre les hérétiques, d'anéantir les infidèles, et qu'ils avaient même, suivant les lois divines et les lois humaines, le droit de tirer l'épée simplement pour accroître leurs États. Attaquée par Melchior Cano et par don Ramirez, évêque de Ségovie, cette doctrine était appuyée par le plus grand nombre des conseillers de la couronne. Une assemblée de docteurs, convoquée par Charles-Quint, à la requête de Barthélemy de Las Casas, entendit les deux champions, mais n'osa se prononcer ni pour l'un ni pour l'autre. Les académies de Salamanque et d'Alcala eurent plus de courage, et condamnèrent les propositions de Sepulveda. Ce fut un échec pour son crédit. Il ne le supporta pas, et, quittant la cour, il se retira dans une maison de campagne qu'il avait à Mariano. C'est là qu'il mourut en 1573.

Nous désignerons parmi ses ouvrages ceux qui concernent la philosophie. Il publia d'abord, contre Luther et ses adhérents : *de Fato et libero arbitrio*, in-4, Rome, 1500. « Supprimer le libre arbitre, c'est, dit-il, supprimer l'homme même; » et il confond la thèse des luthériens avec celle des astrologues, les uns et les autres soutenant que la volonté de l'homme est fatalement gouvernée par des influences secrètes. Mais si la volonté ne connaît aucune contrainte, qu'est-ce que la grâce? Sepulveda n'en parle guère. Quand on lui montre les textes formels de saint Paul, de saint Augustin, de saint Jérôme, il dit que c'est du *fumier recueilli dans l'or de ces grands docteurs* (c. XX). S'arrêtera-t-il, du moins, aux conclusions discordantes du semi-pélagianisme? Il s'affranchira de toute réserve pour reproduire la thèse de Pélage avec sa primitive énergie. On n'attendait peut-être pas cela d'un homme qui conseille aux princes d'anéantir, par le fer et la flamme, le principe de la liberté de conscience. Mais pour comprendre toute cette polémique du XVI[e] siècle sur la grâce et la liberté, il faut moins considérer la surface que le fond des choses. Où tendait la doctrine de Luther sur le serf-arbitre? à l'entière indépendance des âmes. Dès que tous les mouvements de la conscience humaine étaient regardés comme ayant la grâce divine pour cause absolument déterminante, chacun n'avait plus qu'à se laisser conduire par ce guide intérieur; et, dès lors, il était permis de résister à la voix de l'Église, à l'autorité des pasteurs, de contredire ouvertement les décrets des papes, des conciles : la théorie du serf arbitre fondait ainsi comme un droit divin la révolte individuelle. C'est pour cela qu'elle fut si vivement attaquée par les théologiens demeurés fidèles à la cause du souverain pontife, et par les docteurs engagés au service des princes.

Sepulveda savait le grec; il l'avait appris de Tryphon le Byzantin et de Marc Musurus. Comme on signalait des fautes nombreuses dans les versions latines des philosophes grecs, il entreprit de les corriger, et donna d'abord en l'année 1526, à Rome, une traduction nouvelle du traité d'Aristote qui a pour titre : *de la Naissance et de la Mort.* L'année suivante il publia les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Métaphysique : Alexandri Aphrodisæi commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, in-f°, Rome, 1527. Il avait entrepris cette traduction par les conseils de Jules de Médicis, et il la dédiait à Clément VII. Elle eut un grand succès, et obtint en peu d'années les honneurs d'une quadruple impression. A l'édition de Rome succédèrent celle de Paris, 1536, et celles de Venise, 1544, 1561. Les petits traités d'Aristote qui ont pris le titre de *Parva naturalia* parurent ensuite à Paris, sans date, traduits en latin par Juan de Sepulveda. On les accueillit avec une égale faveur. Cette édition, que possède la Bibliothèque nationale, est déjà très-rare à la

fin du dernier siècle : on n'en connaissait que notre exemplaire.

Après avoir consacré quelques années à ces travaux de pure érudition, Sepulveda se jeta de nouveau dans l'arène des partis. On se plaignait amèrement des maux que cause la guerre, et l'on se demandait si le métier des armes n'imposait pas des devoirs contraires aux préceptes de la morale évangélique. Sepulveda prit la parole sur cette question, et publia *De convenientia militaris disciplinæ cum christiana religione, dialogus qui inscribitur* Democrates, in-4, Rome, 1535 ; c'est le plus célèbre de ses ouvrages. Le ton dogmatique qui règne dans ce dialogue se retrouve dans les autres écrits de Sepulveda : il est exempt de pédantisme, et cependant il offense bien souvent l'esprit du lecteur, parce que c'est le ton du paradoxe. Vers le même temps parut un autre écrit de Sepulveda, qui n'est peut-être pas moins digne d'estime ; c'est son discours sur les devoirs des témoins : *Jo. Genesii Sepulvedæ, Cordubensis, de ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum, dialogus qui inscribitur* Theophilus, in-4, Valladolid, 1538. Il mit ensuite au jour un ouvrage longtemps préparé, une traduction latine de la *Politique* d'Aristote : *Aristotelis de Republica libri octo, interprete et enarratore J. Genesio Sepulveda*, in-4, Paris, 1548. Louée par Gabriel Naudé et par Heinsius, cette traduction a été critiquée par Huet. Suivant M. Barthélemy Saint-Hilaire, c'est la meilleure de toutes les versions latines de la *Politique*. Désignons enfin, parmi les ouvrages politiques de Sepulveda, le dialogue intitulé *Gonsalvus*, qui a pour matière la recherche de la gloire, *de Appetenda gloria*, le *Second Democrate*, ou *de Justis belli causis*, qui paraît inédit, et le traité *de Regno et officio*, qui fut publié pour la première fois à Ilerda, en 1571, in-8.

Il y a plusieurs éditions des *Œuvres* de Sepulveda, mais aucune n'est complète. La première parut à Paris en 1541, in-8 ; la seconde à Cologne, in-4, en 1602 ; la troisième à Madrid, en 1780, 4 vol. in-4, par les soins de l'Académie royale d'histoire. Cette édition ne contient pas les traductions de Sepulveda. — Sur la vie et les œuvres de cet écrivain il faut consulter le P. Niceron, *Hommes illustres*, et le *Commentarius de vita et scriptis J. G. Sepulvedæ*, que les éditeurs de l'année 1780 ont mis à la tête de leur premier volume. B. H.

SERVET (Michel). On n'ignore pas en général que Michel Servet a nié le mystère de la Trinité ; on sait aussi qu'il a innové en physiologie comme en religion, et qu'il est au nombre des savants qui disputent à Harvey la glorieuse découverte de la circulation du sang ; mais quel est au juste le caractère des doctrines et du génie de ce médecin novateur, de ce théologien hérétique ? S'est-il borné, en théologie, à des négations partielles, ou bien a-t-il conçu un système dont la négation de la Trinité ne soit qu'un corollaire ? quel est ce mystère ? quelles en sont les origines, les destinées, la valeur propre ? Voilà des questions que personne, en France, n'a jamais résolues, disons plus, qu'aucun historien, aucun critique ne s'est jamais sérieusement proposées.

Cet oubli est injuste. Les opinions religieuses de Michel Servet ont exercé une influence considérable sur les esprits de son temps. Il y a eu des servetistes en Allemagne, en Suisse, en Italie. Étroitement liée au protestantisme qu'elle tend à dissoudre, et au socinianisme qu'elle vient susciter, l'hérésie de Michel Servet est le lien de ces deux grandes phases du mouvement religieux au XVI[e] siècle. Ce n'est pas tout : il n'y a pas seulement dans Michel Servet un grand hérésiarque ; il y a aussi un philosophe. On doit le rattacher à ce groupe de penseurs qui s'enflammèrent d'enthousiasme pour le platonisme alexandrin. Ce torrent d'idées panthéistes et mystiques qui agita sans la troubler l'âme candide de Marsile Ficin, qui égara Patrizzi et perdit Giordano Bruno, ce même flot entraîna Michel Servet ; mais ce qui le sépare des purs platonisants, ce qui donne à sa doctrine une physionomie originale, c'est qu'il entreprit de fondre ensemble son panthéisme néo-platonicien et son christianisme hérétique ; c'est qu'il essaya, non sans génie, une sorte de déduction rationnelle des mystères du christianisme ; c'est, en un mot, qu'il tenta, au XVI[e] siècle, une œuvre qui semblait réservée à la hardiesse du nôtre : je veux dire une théorie du Christ ; ce qu'on appellerait aujourd'hui, de l'autre côté du Rhin, une christologie philosophique, et, qui plus est, une christologie panthéiste. A ce point de vue, Michel Servet se présente aux regards de l'historien sous un jour nouveau. On ne voit plus seulement en lui le rival et la victime de Calvin, le médecin novateur, le chrétien hérétique, mais le théologien philosophe et panthéiste, précurseur inattendu de Malebranche et de Spinoza, de Schleiermacher et de Strauss.

Nous allons raconter rapidement sa vie orageuse, terminée par une fin si tragique ; puis nous caractériserons avec soin ses idées métaphysiques, qui sont le lien par où son nom se rattache à l'histoire de la philosophie ; quant à ses doctrines théologiques, nous nous bornerons à les esquisser.

Michel Servet, ou, plus exactement, Micaël Serveto, naquit l'an 1509, à Villanueva, petite ville d'Aragon, de parents honorables, *chrétiens d'ancienne race*, comme il nous l'apprend lui-même, *et vivant noblement*. A dix-neuf ans il quitta l'Espagne, qu'il ne devait plus revoir. Étrange destinée de ces aventureux génies du XVI[e] siècle, Servet, Bruno, Vanini ! ils n'ont ni famille, ni patrie. Agités d'une inquiétude secrète, d'un insatiable besoin de mouvement, ils traversent en courant l'Europe sans pouvoir se fixer jamais, avides de nouveautés, de disputes et de périls, allant d'écueil en écueil et d'orage en orage, jusqu'à ce que la tempête finisse par les engloutir.

Toulouse fut la première station de Michel Servet. Il y commença l'étude du droit, bientôt abandonnée pour celle des saintes Écritures. Nous voyons éclater ici le trait distinctif de son caractère, je veux dire une curiosité passionnée, insurmontable, inextinguible pour les questions religieuses. La réforme de Luther agitait l'Allemagne et l'Europe, et partout soufflait un esprit nouveau. L'âme de Servet en fut embrasée, et sa vie appartint désormais à une sorte de méditation fiévreuse des mystères du christianisme. En 1530, il se dirige tour à tour vers les foyers les plus actifs de la réforme, et s'adresse d'abord à Œcolampade. Servet, qui déjà préludait au panthéisme en soutenant l'éternité de la création, produisit sur ce chrétien simple et scrupuleux un effet d'épouvante. A Strasbourg, Bucer et Capito ne lui firent pas meilleur accueil, et Zwingle s'unit à eux pour maudire *le méchant et scélérat Espagnol*. Servet en appela au public de l'anathème des chefs de la réforme. En 1531, il publia à Haguenau son livre des *Variations de la Trinité* (*de Trinitatis erroribus libri septem*, per Michaelem Serveto, alias Rives, ab Arragonia Hispanum, anno 1532, in-8, cent dix-neuf feuillets, sans nom de ville ni d'imprimeur). L'année suivante, il donna ses *Dialogues* (*Dialo-

gorum de Trinitate libri duo : de Justitia regni Christi capitula quatuor, per Michaelem Serveto, alias Reves, ab Arragonia Hispanum, 1532, in-8 de six feuilles). Tout le système philosophique et religieux de Michel Servet est en germe dans ces deux écrits, qui firent un tel scandale en Allemagne, que Servet changea son nom en celui de Michel de Villeneuve, et gagna la France. En 1533 il est à Paris et semble avoir abandonné des spéculations périlleuses pour étudier la médecine sous deux maîtres illustres, Sylvius et Fernel. Il prend le bonnet de docteur et professe avec éclat au collége des Lombards. Portant dans cette carrière nouvelle les qualités et les défauts de sa nature, il donne dans les visions de l'astrologie judiciaire, et découvre ou plutôt devine la circulation du sang.

A la suite d'une querelle avec la Faculté de médecine, Servet quitta Paris en 1538, et mena longtemps une vie errante, séjournant tour à tour à Lyon, à Chaulieu, à Avignon, peut-être en Italie, sans protection, sans fortune, sans asile, obligé pour vivre de mettre sa plume au service des libraires, publiant une bonne édition de la Géographie de Ptolémée, une Bible annotée, des arguments pour une *Somme* de saint Thomas en Espagnol, et quelques autres travaux de même espèce. En 1541, il fut rencontré à Lyon dans un état assez misérable par Pierre Paulmier, archevêque de Vienne, en Dauphiné, savant homme et ami des lettres, qui l'avait connu à Paris, et lui offrit dans son propre palais une honorable hospitalité. Là, tout conseillait à Servet de terminer en paix sa carrière vagabonde. Habile et heureux dans son art, recherché par les familles les plus considérables, respecté pour sa science, aimé pour la douceur de son caractère, tout autre à sa place eût vécu content ; mais rien n'avait pu éteindre dans cette âme inquiète, rêveuse et passionnée, la soif des spéculations religieuses. A Vienne, comme à Toulouse, comme à Bâle et à Strasbourg, persécuté ou paisible, pauvre ou dans l'abondance, son âme était tout entière au spectacle des agitations du christianisme. Il croyait avoir trouvé, seul, le nœud de toutes les difficultés du temps. Ce n'est pas que la réforme à ses yeux ne fût légitime ; mais elle s'arrêtait à moitié chemin. Il prétendait lui imprimer une impulsion nouvelle et méditait le dessein de présenter au monde une œuvre que n'avaient osé entreprendre ni Luther, ni Zwingle, ni Calvin, un christianisme rajeuni, reconstruit depuis la base jusqu'au faîte, le christianisme de l'avenir, qui était aussi pour lui le vrai christianisme du passé. Ses yeux étaient fixés sur Genève. L'auteur de l'*Institution chrétienne*, le législateur du protestantisme, lui paraissait l'homme le plus capable de comprendre ses idées, le mieux placé pour réaliser ses desseins. Il mettait sa gloire à le séduire à sa doctrine. Entraîner Calvin, en effet, c'était entraîner le protestantisme, c'était changer la face du monde religieux.

Rien ne put détourner Servet du dessein de convaincre son adversaire. Mis en communication avec lui par le libraire lyonnais Frellon, une correspondance active s'engagea. Également sincères, mais également orgueilleux et entiers, ces deux esprits, d'ailleurs si différents, ne pouvaient s'entendre. Calvin rompit tout commerce avec une hauteur suprême, et le cœur profondément irrité. Servet résolut alors de publier le grand ouvrage qu'il méditait depuis longues années, et dont il avait communiqué plusieurs parties à Calvin et à son ami Viret. Il décida à prix d'argent deux libraires de Vienne, Balthazard Arnollet et Guillaume Guéroult, à imprimer en secret pour le répandre ensuite dans toute l'Europe. Le titre de l'ouvrage était significatif : *Restitution du christianisme* (*Christianismi restitutio, totius Ecclesiæ apostolicæ ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostræ, regenerationis baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno cœlesti, Babylonis impiæ captivitate soluta, et antechristo cum suis penitus destructo*; 734 pages in-8, M. S. V. (Michael Servetus Villanovanus, 1553). — Évidemment cette publication, destinée à produire chez les protestants et les catholiques un scandale immense, créait par cela même contre Servet un danger presque inévitable. L'hérésie était flagrante, et la loi frappait les hérétiques du supplice du feu. Servet se jeta tête baissée dans cet abîme, et nul doute qu'un orgueil excessif et un désir violent de paraître et d'agiter le monde n'aient fortement contribué à le faire agir ; mais il serait injuste de ne pas reconnaître en lui un homme sincère, profondément convaincu de la vérité de son système, et qui cédait à l'irrésistible besoin de communiquer à ses semblables ce qu'il croyait être la vérité. Noble audace après tout, qui lui faisait sacrifier son repos et sa vie à la fortune d'une idée !

C'est à l'histoire à raconter les mémorables détails de cette tragique affaire. Dénoncé par les propres manœuvres de Calvin à l'autorité ecclésiastique, Servet est mis en prison, s'échappe de Vienne, et, après avoir erré plusieurs mois autour de la frontière, se fait prendre au piége à Genève par son plus mortel ennemi. Après un long procès et des souffrances inouïes, il est brûlé vif sur la place du Champel, et subit son supplice avec une fermeté d'esprit et un courage indomptables (1553).

Pour comprendre cette effroyable immolation, dont Gibbon a dit avec raison qu'il en était *plus profondément scandalisé que de toutes les hécatombes humaines qui ont été sacrifiées dans les auto-da-fé de l'Espagne et du Portugal*, il faut mesurer le péril que créait pour le protestantisme la théologie de Servet, et on ne comprend bien cette théologie elle-même qu'en la rapportant au système métaphysique dont elle est une curieuse application.

Le point de départ de Servet en philosophie, c'est que Dieu, considéré en soi dans les profondeurs de son essence increée, est absolument indivisible.

Il faut se rendre compte de ce principe, de son origine et de sa portée. Servet ne se donne pas pour l'avoir inventé : il l'emprunte à la tradition néo-platonicienne, à ses autorités favorites, Numenius et Plotin, Porphyre et Proclus, Hermès Trismégiste et Zoroastre. Et en effet, ce principe de l'absolue indivisibilité de Dieu a été et devait être hautement proclamé par toutes les écoles panthéistes et mystiques de l'antiquité. C'est le génie du mysticisme de ne voir dans toutes les formes de la vie individuelle que des ombres fugitives et décevantes ; dans la vie elle-même, depuis son plus humble degré jusqu'à son plus sublime qu'une stérile agitation ; et de concevoir, au-dessus de ce combat de phénomènes où l'existence se divise et se perd, un principe immobile, simple, pur, exempt de toute action, de toute division, où tout doit s'identifier et s'unir. Le panthéisme paraît d'abord animé d'un génie tout contraire. Son Dieu est un Dieu vivant ; il agit, et se développe par la nécessité de son essence ; il se mêle à la nature, il est la nature elle-même, en revêt toutes les formes, en monte, en descend et en remplit tous les degrés. Mais si le dieu de

panthéisme est inséparable de la nature, par là même il n'a pas de vie propre et distincte; il ne se manifeste que dans ses œuvres et sous la condition de l'espace, du temps et du mouvement. Pris en soi, il n'est plus que l'unité absolue, l'être pur, la substance absolument indivisible et incompréhensible; il est l'inconnu, l'ineffable, l'infini; c'est l'Abîme des Chaldéens, l'Un de Plotin, l'En-Soph des kabbalistes; de la sorte, le mysticisme et le panthéisme, divers à tant d'égards, se rencontrent dans ce principe de l'indivisibilité absolue de Dieu. Servet l'adopte, sauf des réserves de peu d'importance, et il s'en sert avec une sagacité et une hardiesse extrêmes contre la doctrine chrétienne de la Trinité.

A la place de cette Trinité qui révolte sa raison, Servet conçoit un dieu parfaitement un, parfaitement simple, si simple et si un qu'à le prendre en lui-même il n'est ni intelligence, ni esprit, ni amour. Toutefois, entre un tel dieu, retiré en soi dans sa simplicité inaltérable, et ce flot d'existences mobiles, divisées, changeantes, il faut un lien, un intermédiaire. Cet intermédiaire, ce lien, pour Servet, ce sont les idées.

Les idées sont les types éternels des choses. Ce monde visible, où trop souvent s'arrêtent nos pensées et nos désirs, qui enchante notre imagination de ses riches couleurs, n'est qu'une image affaiblie d'un indivisible et plus noble univers. S'il est dans la région des sens une chose entre toutes belle et féconde, c'est la lumière; mais son fugitif éclat, toujours mêlé d'ombres, pâlit et s'éclipse devant les éternelles et pures splendeurs de la lumière increéée. Ces mêmes objets qui apparaissent dans notre monde et sous la condition de la limite, du mélange et du mouvement, la pensée du vrai philosophe les contemple au sein du monde idéal, purs, simples, infinis, immobiles, harmonieux.

Les idées ne sont pas seulement les modèles immuables, les essences abstraites des choses; ce sont des principes substantiels et actifs, elles président à la fois à la connaissance et à l'existence; en même temps qu'elles ordonnent le monde et règlent la pensée, elles soutiennent et vivifient toutes choses. Ainsi, l'invisible univers des idées, distinct de l'univers visible, n'en est point séparé; il le pénètre et le remplit. De même, les idées ne sont point séparées de Dieu, bien qu'elles s'en distinguent. Elles sont le rayonnement éternel de Dieu, comme le monde sensible est le rayonnement éternel des idées. Ce que les idées sont aux choses, Dieu l'est aux intelligences. Les choses trouvent leur essence et leur unité dans les idées; les idées trouvent leur essence et leur unité en Dieu. Dieu, indivisible en soi, se divise dans les idées; les idées se divisent dans les choses. Dieu, pour parler le langage de Michel Servet, qui fait songer ici tout à la fois à Plotin et à Spinoza, Dieu est l'unité absolue qui unifie tout, l'essence pure qui *essentie* tout, *essentia essentians* (*Christ. rest.*, lib. IV, p. 125). L'essence, l'unité, descendent de Dieu aux idées, et des idées à tout le reste; c'est un océan éternel d'existence, dont les idées sont les courants, dont les choses sont les flots.

En résumé, il y a trois mondes, à la fois distincts et unis: au sommet, Dieu, absolument simple, ineffable; au milieu, l'éternelle et invisible lumière des idées; au bas de cette échelle infinie, s'agitent les êtres. Les êtres sont contenus dans les idées, les idées sont contenues en Dieu, Dieu est tout, tout est Dieu; tout se lie, tout se pénètre, et la loi suprême de l'existence est l'unité universelle. L'unité, l'harmonie, la consubstantialité de tous les êtres, voilà le principe qui a séduit Servet, comme il captiva depuis Sabellius et Eutychès, comme il devait égarer un jour et Bruno, et Spinoza, et Schelling, et tant d'autres nobles génies. Ne faisons point un crime à Michel Servet de s'être laissé gagner à ces doctrines noblement chimériques, dans un siècle surtout où la plupart des esprits en subissaient le prestige.

Servet était tellement convaincu de la vérité de cette doctrine, que devant ses juges mêmes, en face de la mort, il eut le courage de la confesser. Calvin, qui avait fait des doctrines panthéistes de Servet un des principaux chefs de l'accusation capitale intentée contre lui, l'interpelle en ces termes au conseil de Genève : « Maintiens-tu que nos âmes soient un sourgeon de la substance divine; qu'il y ait dans tous les êtres une déité substantielle? — Je le maintiens, répond Servet. — Mais quoi! misérable? s'écrie Calvin en frappant du pied, ce pavé est-il Dieu? Est-ce Dieu qu'en ce moment je foule? — Sans aucun doute. — A ce compte, ajoute Calvin avec ironie, les diables eux-mêmes contiennent Dieu? — En doutes-tu? » réplique sur le même ton l'indomptable panthéiste, perdant ici toute prudence, mais n'hésitant pas à livrer sa vie plutôt que de désavouer sa foi.

Disons en quelques mots comment Servet rattachait à sa métaphysique panthéiste une théologie profondément contraire à la lettre et à l'esprit du christianisme. Servet partait de ce principe, que toute détermination précise répugne à la nature de Dieu. La négation de la divinité du Christ était une conséquence inévitable de ce principe. Michel Servet l'a-t-il résolûment acceptée? l'a-t-il nettement repoussée? ni l'un ni l'autre. Il a essayé de l'atténuer en l'acceptant. C'est ce qui fait l'obscurité de sa christologie. La clef de toutes les difficultés qu'elle présente, c'est que Servet veut être à la fois chrétien et panthéiste. Pour résoudre ce problème insoluble, pour reconnaître dans le Christ quelque chose de plus qu'un homme, sans y voir Dieu lui-même mystérieusement uni à l'humanité, Servet imagine sa théorie d'un Christ idéal qui n'est point Dieu, qui n'est point un homme, qui est un intermédiaire entre l'homme et Dieu. C'est l'idée centrale, le type des types, l'Adam céleste, modèle de l'humanité et par suite de tous les êtres. Pour l'Église, le Christ est Dieu; pour le panthéisme, le Christ n'est qu'un homme, une partie de la nature. Servet place entre la Divinité, sanctuaire inaccessible de l'éternité et de l'immobilité absolue, et la nature, région du mouvement, de la division et du temps, un monde intermédiaire, celui des idées, et il fait du Christ le centre du monde idéal. De la sorte, il croit concilier le christianisme et le panthéisme en les corrigeant et les tempérant l'un par l'autre.

L'effort de Servet pour échapper au panthéisme est manifeste. Il reproche à Zoroastre et à Hermès Trismégiste d'avoir admis entre la nature et Dieu une union trop immédiate : il essaye de conserver les idées de création et de créateur. « Tous les êtres, dit-il, sont sans doute consubstantiels en Dieu, mais par l'intermédiaire des idées, c'est-à-dire par l'intermédiaire du Christ. » Le Christ seul est fils de Dieu, engendré immédiatement de sa substance; les autres êtres ne sont fils de Dieu que par adoption, et grâce à la médiation du Christ. Le Christ est le nœud de la terre et du ciel, le pont qui comble l'abîme entre l'éternité et le temps, entre le fini et l'infini, entre la nature et Dieu.

Que serait Dieu sans le Christ? un principe inaccessible, retiré en soi dans les muettes profondeurs d'une existence absolue, une cause sans effet, un soleil sans lumière. Le Christ est la

lumière de Dieu, sa manifestation la plus parfaite, son image la plus pure, *sa personne*. En ce sens, le Christ est égal à Dieu ; il est Dieu même, mais Dieu visible, participant des créatures, contenant en soi l'humanité et tous les êtres de l'univers. C'est du Christ que tout émane ; c'est vers lui que tout retourne ; il est la cause, le modèle et la fin de tous les êtres ; tout en lui s'unifie, et il unifie tout en Dieu.

Servet développe cette idée avec un véritable enthousiasme ; c'est le pivot de toute sa doctrine. Par elle, il prétend rendre le christianisme à sa pureté primitive, en expliquer tous les dogmes, les mettre en harmonie avec un panthéisme épuré, avec les traditions de tous les peuples, les symboles de tous les cultes, les formules de tous les systèmes, les maximes de tous les sages. Quelque jugement qu'on porte au fond sur son entreprise, ni la sincérité dans sa foi, ni la noblesse dans son enthousiasme, ni une certaine originalité dans ses idées ne sauraient être contestées sans injustice.

Il est clair que cette théorie du Christ détruisait radicalement le dogme de l'incarnation, comme la doctrine de Servet sur l'indivisibilité absolue de Dieu détruisait le dogme de la Trinité, comme sa conception d'un monde intelligible qui émane de Dieu par une loi nécessaire et le réfléchit éternellement dans le monde visible, sapait par la base le dogme de la création. Voilà donc toute la métaphysique du christianisme renversée. Servet respectera-t-il davantage la morale chrétienne, dont la racine est le dogme de la Rédemption ? Tant s'en faut : Servet admet à la vérité une chute primitive, un abaissement de la nature humaine en Adam ; mais il rejette l'idée d'une transmission héréditaire du péché originel, et supprime en conséquence le baptême des petits enfants. Il ne reconnaît pas la nécessité de la grâce pour le salut, ni celle de la foi aux promesses de Jésus-Christ : aussi sauve-t-il les mahométans, les païens et tous ceux qui auront vécu selon la loi naturelle.

En résumé, la Trinité restreinte à une distinction de points de vue, le Christ devenu une idée, l'idée éternelle de l'humanité, l'Incarnation réduite à une forme supérieure de cette idée, la Chute d'Adam à un abaissement de la nature humaine, la Rédemption au retour de cette nature vers sa pureté primitive, tel est le christianisme de Servet. Supprimez la métaphysique panthéiste qu'il emprunte à l'école néo-platonicienne et qui sert d'instrument à cette négation radicale de tous les dogmes chrétiens, ne gardez que la négation elle-même, et vous avez le socinianisme. A cette condition seule, la doctrine de Michel Servet pouvait devenir populaire. Embarrassée dans la profondeur et la subtilité de ses conceptions transcendantes, elle n'est dans Servet qu'une philosophie ; dégagée de ce cortége, réduite à ses conséquences les plus simples, elle va devenir avec Socin une religion.

On peut consulter : E. Saisset, *Mélanges d'histoire, de morale et de critique*, Paris, 1859, in-12. On trouvera dans la partie de ce volume consacrée à Michel Servet tous les renseignements biographiques, bibliographiques et philosophiques les plus noveaux et les plus complets. M. E. Saisset a eu sous les yeux le manuscrit du *Procès de Michel Servet*, soigneusement gardé à Genève et dérobé jusqu'alors à tous les regards. Em. S.

SEXTIUS (Quintius), philosophe romain, contemporain de Jules César et d'Auguste. Ses talents et [illegible] fortune. Jeune encore, il avait su gagner la faveur de Jules César, qui lui offrit la dignité de séna[illegible] losophie dans l'obscurité et dans l'indépendance de la vie privée. Après avoir étudié à Athènes, sous les maîtres les plus célèbres, il composa lui-même en grec plusieurs ouvrages où il se montre, comme dit Sénèque dans ses lettres (la 59e), Grec par la langue, Romain par les mœurs : *Græcis verbis, romanis moribus philosophatur*. En effet, obéissant au génie de sa nation, il ne cherché dans la philosophie qu'une science pratique, un moyen de régénérer les mœurs et de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, appelée de son nom les sextiens (*Sextiorum nova et romani roboris secta*), et à laquelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un des maîtres de Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du Portique et l'ascétisme de Pythagore. Il empruntait aux stoïciens l'idée de leur sage, mais en la dépouillant de la plupart de ses exagérations, et en mettant la sagesse aussi bien que le bonheur à la portée de l'humanité. A Pythagore il prenait la règle de l'abstinence, regardant la chair des animaux comme nuisible à la santé de l'homme, et comme une excitation à la cruauté et à l'intempérance. Comparant la vie à un combat, il recommandait à l'homme de ne jamais s'endormir dans la sécurité, d'avoir toujours la conscience et l'usage de ses forces ; et ce précepte, il le pratiquait lui-même : car, chaque soir, avant de se livrer au repos, il passait en revue les actions de la journée, afin de savoir de quel vice il s'était guéri, quelle vertu nouvelle il avait acquise.

Il est absolument impossible de regarder comme authentiques les prétendues sentences de Sextius traduites du grec par Ruffin et attribuées au pape Sixte II : *Sexti Pythagorei Sententiæ e græco in latinum a Ruffino versæ, et Xysto, romanæ Ecclesiæ episcopo, falso attributæ*, dans le recueil des *Opuscules mythologiques et moraux* de Th. Gale, in-8, Amst., 1688, p. 645. Ces maximes, toutes pénétrées des idées chrétiennes, ne peuvent appartenir qu'à un écrivain ecclésiastique des premiers siècles de notre ère. Ainsi, on y lit que tout péché est une impiété ; que tout membre qui nous excite à l'impudicité doit être retranché ; qu'il faut abandonner volontairement ce qui nous a été dérobé ; qu'il faut laisser au monde ce qui appartient au monde et rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu. Il est aussi question des anges, de Satan et des peines éternelles. On ne pourrait pas même admettre la supposition de Baronius, que cet écrit a été interpolé par Ruffin : car les préceptes de l'Évangile, à peine déguisés dans la forme, se retrouvent partout. — Lévesque de Burigny a consacré à Sextius une courte dissertation dans le tome XXXI des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*.

SEXTUS (Empiricus). Nous parlerons avec quelque étendue des livres de Sextus, et très-peu de Sextus lui-même. La raison en est simple : Sextus n'est qu'un compilateur. Ses traités de scepticisme, où sont venus se fondre et se résumer cinq siècles de controverses, ont une grande importance ; quant à l'auteur, il n'en a presque aucune, parce qu'en recueillant l'héritage des Pyrrhon, des Timon, des Ænésidème, des Agrippa, il n'y ajoute absolument rien.

Sextus paraît avoir fleuri vers le commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne. En effet, Diogène Laerce (liv. IX, § 116) le cite comme un des disciples d'Hérodote de Tarse ; et Galien, dans un traité qu'il écrivit à trente-sept ans, sous Marc-Aurèle (*de Hypotyposi empirica*), met au nombre des derniers médecins empiriques Ménodote de Nicomédie, qui eut Hérodote de Tarse pour disciple. Sextus pourrait donc avoir vécu trente ou quarante ans après l'époque de cet au-

vrage, vers le temps où régna Septime-Sévère et où mourut Galien.

On est dans la même incertitude sur le lieu de sa naissance. Suidas, et d'après lui Dacier et Marsilio Cagnati, ont prétendu que Sextus était Africain; mais cette opinion est démentie par le témoignage de Sextus lui-même (*Hypotyposes pyrrh.*, liv. III, f. 213). Il est donc très-probable que Suidas, tombant dans une de ces confusions qui lui sont ordinaires, aura pris un autre Sextus pour celui dont il s'agit ici. On est surpris de rencontrer des méprises de ce genre chez certains critiques modernes; le savant Huet a confondu Sextus Empiricus avec le philosophe Sextus de Chéronée, fils de la sœur de Plutarque, le même probablement dont parle Marc-Aurèle dans ses *Pensées*. Une conjecture encore plus étrange est celle du célèbre médecin de Vérone, cité plus haut, Marsilio Cagnati; il a cru reconnaître dans le sceptique Sextus un auteur chrétien cité par Eusèbe. Sans insister plus longuement sur ce point, nous nous bornerons à dire qu'on peut inférer de plusieurs passages des écrits de Sextus Empiricus qu'il était né Grec et qu'il vécut à Tarse, patrie de son maître Hérodote.

Quant au nom d'*Empiricus*, les manuscrits le lui donnent, et Diogène Laerce pareillement. Ce nom indique la secte à laquelle il appartenait, celle des médecins *empiriques*, opposée à la secte des *méthodiques;* ceux-ci pratiquant la méthode rationnelle, et pour guérir les malades s'efforçant d'en saisir les causes les plus cachées; ceux-là considérant les spéculations sur la nature des maladies comme vaines, et ne voulant d'autre guide que l'expérience. Pour se convaincre que Sextus était du nombre de ces derniers, il suffit de remarquer qu'il cite lui-même comme un de ses ouvrages les *Mémoires empiriques* (Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα).

Au surplus, il ne reste aucun des ouvrages de Sextus sur la médecine. On a perdu ses *Mémoires de médecine* et ses *Mémoires empiriques*, cités par lui, qui sont peut-être le même ouvrage. Rien non plus n'a survécu de ses *Mémoires sceptiques*, de son *Traité sur l'âme* et d'un écrit qu'on lui attribue sous le nom de *Questions pyrrhoniennes*. Voici ce que nous avons de lui :

1° Les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, en trois livres;

2° L'ouvrage connu sous ce titre, *Contre les mathématiciens*, lequel comprend deux compositions distinctes. Dans la première, composée de six livres, Sextus combat tour à tour les mathématiciens proprement dits, c'est-à-dire les savants, savoir : les grammairiens, les rhéteurs, les géomètres, les arithméticiens, les astrologues et les musiciens. — Viennent ensuite cinq autres livres, dirigés non plus contre les savants, mais contre les philosophes.

De ces deux ouvrages, le second n'est guère autre chose que le développement du premier. On peut donc considérer les *Hypotyposes pyrrhoniennes* comme le résumé précis et complet de tout le scepticisme de l'antiquité. Nous allons nous y attacher avec le soin et l'exactitude convenables, et en extraire l'essentiel.

Le plan de cet ouvrage est simple et régulier. Dans le premier livre, Sextus traite du scepticisme en général, de son caractère distinctif, de ses arguments les plus généraux, de ses formules traditionnelles. Après avoir pris position, en quelque sorte, au nom du scepticisme, contre les écoles dogmatiques, Sextus attaque ses adversaires sur leur propre terrain. Il adopte la division de la philosophie en logique, physique et morale, et consacre la seconde et la troisième partie de son ouvrage à démontrer successivement que toutes ces sciences reposent sur des fondements ruineux.

Sextus commence par indiquer nettement la situation de l'école pyrrhonienne à l'égard des autres écoles philosophiques. « Dans la recherche de la vérité, il peut arriver trois choses : ou bien on croit l'avoir découverte; ou bien on nie la possibilité de la découvrir; ou, enfin, sans rien affirmer et sans rien nier sur ce dernier point, on continue de poursuivre son objet. Les dogmatistes, comme Aristote, Épicure et les stoïciens, sont dans le premier cas; les académiciens, comme Clitomaque et Carnéade, dans le second; les sceptiques, dans le troisième. » Après cette indication générale, Sextus s'attache à donner une définition précise du scepticisme. « Le scepticisme, dit-il, consiste essentiellement à opposer les choses sensibles et les choses intelligibles, les phénomènes et les noumènes, de toutes les manières possibles. Cette opposition est fondée sur l'égale valeur des thèses contraires. Elle conduit d'abord à la suspension absolue du jugement (ἐποχή), puis à l'absence complète de passion (ἀταραξία). »

On demande si le sceptique ne dogmatise pas. Si l'on entend par dogmatiser donner son assentiment à quelque chose, dans ce sens le sceptique dogmatise; par exemple, s'il a froid ou s'il a chaud, il ne dira pas : « Il me semble que je n'ai pas froid ou que je n'ai pas chaud. » Mais si l'on appelle dogmatiser affirmer une de ces choses incertaines et obscures qui sont l'objet des sciences, alors il est vrai que le sceptique ne dogmatise jamais; car, lorsqu'il dit : *Je ne détermine rien, tout est faux*, il comprend ces paroles elles-mêmes dans les choses auxquelles il les applique. Ainsi, le dogmatiste affirme qu'une chose est réelle; le sceptique ne l'affirme jamais, et il n'affirme pas même la réalité des mots dont il se sert. Il exprime, sans rien affirmer, ce qui lui paraît, ce qu'il éprouve; mais, pour ce qui est hors de lui, il n'en dit rien.

Sextus fait la même réponse à une question analogue : Le sceptique choisit-il une secte? « Si l'on entend, dit-il, par choix d'une secte l'adhésion à certains dogmes liés entre eux et avec les choses qui apparaissent, le sceptique n'est d'aucune secte; car tout dogme est une affirmation sur un sujet obscur, et le sceptique s'y refuse absolument. Mais si l'on donne le nom de secte à un certain système réglé d'après les apparences sensibles et qui apprend à bien vivre en conformité avec les coutumes d'un pays, les lois et les affections individuelles, ce système, conduisant d'ailleurs à la suspension du jugement en toutes choses, alors il est vrai de dire que le sceptique appartient à une secte. »

On voit que le scepticisme de Sextus et des pyrrhoniens tient à ne pas contredire le sens commun, et accepte ce qu'on appellerait aujourd'hui les phénomènes de conscience, ou encore l'élément subjectif de la connaissance humaine. Sextus, en effet, consacre un chapitre curieux à l'examen de cette question : Si la philosophie sceptique détruit les phénomènes? « Dire que notre scepticisme détruit les phénomènes, c'est ne pas nous entendre. Nous admettons tout ce qui affecte les sens et l'imagination, et emporte malgré nous notre assentiment. Nous n'accordons, il est vrai, rien de plus. Ainsi, tout en admettant ce qui nous affecte, en tant qu'il nous affecte, nous nous demandons si ce qui nous affecte est tel qu'il paraît être; et, sur ce point, nous blâmons la témérité dogmatique. Ainsi, par exemple, le miel me paraît doux, et je ne nie pas qu'il ne me paraisse doux; mais je me demande ensuite si le miel en lui-même est doux

et il ne s'agit plus ici de ce qui me paraît, mais de ce qu'on affirme touchant ce qui me paraît; or, c'est là une question toute différente. »

Il ne faut pas s'étonner, après cela, d'entendre dire à Sextus que le scepticisme a un criterium. « Il y a, dit-il, deux sortes de criteriums : celui qui concerne la foi que l'on accorde à l'existence ou à la non-existence d'une chose; et celui qui se rapporte à la pratique, en vertu duquel on fait ou ne fait pas certaines choses. Nous combattrons le premier quand il en sera temps; quant au second, je dis que notre criterium est le *phénomène*, en entendant par là ce qui frappe les sens et l'imagination. En effet, ce qui nous affecte et nous persuade fatalement n'est pas sujet à controverse. Le sceptique, en restant libre de toute opinion, conduit sa vie d'après l'apparence; car l'inaction absolue est impossible. Cette apparence se montre sous quatre aspects : 1° les lois de la nature, qui nous a faits sensibles et intelligents; 2° la forme des appétits et des passions, la nécessité; exemples : la faim et la soif; 3° les coutumes et les institutions; 4° la connaissance pratique des arts, sans laquelle nous serions des hommes inoccupés et inutiles. »

Après avoir ainsi fixé, d'une manière subtile mais rigoureuse, le caractère propre du scepticisme, Sextus en expose les moyens les plus généraux, les *lieux* ou *tropes*. Le premier se tire de la différence des animaux. Ce qui paraît désirable aux uns paraît nuisible ou indifférent aux autres, suivant la différence des races. Le second *trope* se tire de la différence des hommes. Nous trouvons ici une comparaison assez ingénieuse entre l'homme et le reste des animaux. « Quand nous argumentons, dit Sextus, de la différence qui existe entre les animaux, les dogmatistes nous opposent leur distinction entre les animaux doués de raison, et ceux qui en sont privés. Examinons maintenant la valeur de cette distinction. Parmi les animaux, nous choisissons le chien pour le comparer à l'homme soit sous le rapport des sens et de l'imagination, soit sous le rapport de la raison. D'abord, il est reconnu que le chien est supérieur à l'homme du côté des sens. Quant à la raison, considérons-la tour à tour en elle-même et dans sa manifestation extérieure. Suivant les stoïciens, la raison consiste : 1° à choisir les choses qui nous conviennent et à exclure les autres; 2° à connaître certains arts qui facilitent ce choix; 3° à acquérir certaines vertus qui sont propres à notre nature et à la conduite des passions. Le chien a tout cela. En effet : 1° il sait choisir la nourriture qui lui convient; 2° il la trouve à l'aide de la chasse, art où il excelle; 3° enfin il est juste, puisque la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, et le chien se montre ami de son maître, et ennemi des voleurs et des inconnus. De plus, si le chien a une vertu, il doit, d'après les stoïciens, posséder toutes les vertus. Ajoutez que le chien est courageux et reconnaissant. Si on en croit Carnéade, le chien n'est pas étranger à la dialectique, puisqu'en chassant, du moment qu'il s'est aperçu que de trois chemins que le gibier a pu prendre il en est deux qu'il n'a pas pris, incontinent il se précipite dans le troisième. Enfin le chien, quand il est malade, sait se soigner et se guérir. Considérons maintenant la raison manifestée par le langage. Et d'abord, la parole n'est pas une condition nécessaire des êtres raisonnables, puisqu'un homme muet est toujours un homme; de plus, on a vu de très-grands philosophes se condamner au silence; enfin certains animaux profèrent des paroles. Et quant au chien, il a aussi son langage, quoique nous ne le comprenions pas toujours. Suivant l'occasion, il sait varier l'expression de sa voix. Ce que nous venons de prouver pour le chien, il est aisé de l'étendre aux autres animaux. D'où il suit que nous n'avons aucune raison de préférer nos perceptions à celles des bêtes, puisqu'elles sont tout aussi raisonnables que les hommes. »

Nous avons cité ce développement des deux premiers *tropes*, pour donner une idée de ce qu'il y a d'ingénieux, et aussi de ce qu'il y a souvent de sophistique, dans ces lieux communs du scepticisme ancien. Qu'il nous suffise d'indiquer les huit *tropes* qui complètent cette première classification. Le troisième se tire de la différence des organes des êtres sensibles; le quatrième, de la diversité des circonstances; le cinquième, des positions, distances et lieux divers; le sixième est fondé sur les mélanges, c'est-à-dire sur ce que les objets ne nous sont jamais donnés dans un état d'isolement et de pureté, mais toujours compliqués d'éléments étrangers; comme, par exemple, un même corps est perçu par nous, tantôt dans l'air et tantôt dans l'eau, toujours différent suivant la différence des milieux. Le septième *trope* est tiré des quantités. Ainsi, des pailles d'argent, prises une à une, paraissent noires; réunies en grande quantité, elles paraissent blanches. Ou encore, une petite quantité de vin fortifie le corps; une grande quantité lui est préjudiciable. Le huitième *trope* est tiré de la diversité des relations; le neuvième des rencontres rares ou fréquentes; le dixième enfin, des institutions, mœurs, croyances et opinions.

Sextus remarque avec raison que ces dix catégories du doute peuvent aisément se ramener à huit, suivant que l'on considère celui qui juge (tropes 1, 2, 3 et 4), ce dont on juge (tropes 7 et 10) et le rapport de celui qui juge à ce dont il juge (tropes 5, 6 et 8); enfin, ces huit catégories générales viennent elles-mêmes se subordonner à une seule qui les résume et les embrasse : c'est la catégorie de la relativité, qui peut s'exprimer ainsi : *tout est relatif*.

Voilà où en était restée la science du scepticisme aux temps de Pyrrhon et de Timon; mais, depuis, d'autres sceptiques sont venus qui ont construit des catégories plus complètes et plus savantes. Sextus expose ici les *cinq tropes* des sceptiques nouveaux. Les voici : la contrariété, le progrès à l'infini, l'hypothèse, la relativité, le diallèle. Sextus entreprend de prouver que toute recherche dogmatique donne prise à ces cinq arguments. En effet : 1° cette recherche sera de l'ordre sensible ou de l'ordre intelligible. Il y aura donc toujours contrariété dans les opinions, les uns n'admettant que le sensible, les autres n'admettant que l'intelligible, d'autres n'admettant que telle partie du sensible ou de l'intelligible. 2° Cette antinomie peut-elle être résolue? Oui ou non. Si non, le scepticisme est vainqueur. Si oui, on y parviendra, soit à l'aide d'une chose sensible, soit à l'aide d'une chose intelligible. Si c'est à l'aide d'une chose sensible, celle-ci ayant besoin de s'appuyer sur une autre chose sensible, voilà le progrès à l'infini. 3° Veut-on, pour établir une chose sensible, s'appuyer sur une chose intelligible, il faudra, pour établir cette chose intelligible, s'appuyer sur une chose sensible. Voilà le diallèle. 4° Pour échapper à cette alternative d'un progrès à l'infini ou d'un diallèle, propose-t-on de s'arrêter, soit à une chose sensible, soit à une chose intelligible, qu'on supposera certaine sans la démontrer, on fait une hypothèse. Or, le scepticisme vous arrête et vous dit : Si vous admettez tel principe par supposition, nous avons le même droit de poser le principe contraire. De plus, et ce que vous

supposez est vrai, comme vous ne le démontrez pas, il est impossible de s'en assurer. Enfin, hypothèse pour hypothèse, autant valait prendre directement pour vrai ce qui était en question. 5° Le dernier de ces cinq tropes est celui de la relativité, qui a été suffisamment développé plus haut.

Vient ensuite l'explication de deux tropes que Sextus donne comme nouveaux, mais qui ne sont que le résumé des cinq qui précèdent.

De deux choses l'une, dit-il : ou une chose est compréhensible par elle-même, ou elle est compréhensible par une autre chose. 1° Aucune chose n'est compréhensible par elle-même. En effet, il n'en est aucune sur laquelle les dogmatistes ne soient en contradiction avec les autres, les uns niant tout ce qui est sensible, les autres tout ce qui est intelligible. Or, on ne peut décider entre ces adversaires, puisqu'il faudrait partir soit d'une chose sensible, soit d'une chose intelligible, c'est-à-dire supposer ce qui est en question. 2° Si aucune chose n'est compréhensible par elle-même, il en résulte qu'aucune n'est compréhensible par une autre chose, puisque celle-ci en supposerait une autre, et ainsi à l'infini.

A ces divers systèmes d'arguments dirigés contre le dogmatisme en général, Sextus ajoute une dernière série de tropes, spécialement applicables à la recherche des causes, à ce qu'il appelle l'*ætiologie*. Il fait honneur de cette série d'arguments à Ænésidème. Les voici au nombre de huit :

1° On donne pour cause ou raison d'un phénomène une chose obscure en soi, et qui n'est confirmée par aucune apparence claire. 2° Entre plusieurs causes qui expliquent également un phénomène, on en choisit une arbitrairement, à l'exclusion des autres. 3° Quand des phénomènes se produisent dans un certain ordre, on les explique par une cause qui ne rend pas raison de l'ordre de ces phénomènes. 4° On voit comment arrivent des choses qui apparaissent aux sens, et on croit par là comprendre des choses qui n'apparaissent point aux sens, tandis qu'il peut se faire qu'elles se comportent tout autrement. 5° On rend raison des choses à l'aide de certaines hypothèses qu'on fait sur les éléments dont elles sont composées, au lieu d'employer des notions communes et évidentes par elles-mêmes. 6° On n'admet que les faits qui sont d'accord avec les hypothèses qu'on a imaginées ; on supprime tout ce qui peut les contrarier. 7° On admet des causes qui sont en contradiction non-seulement avec les faits qui se montrent aux sens, mais même avec les hypothèses qu'on a imaginées. 8° Enfin, on s'appuie, pour rendre raison d'un phénomène, sur l'existence d'un autre phénomène qui a tout autant besoin que l'autre d'être expliqué.

Ces huit moyens d'attaque contre la recherche des causes épuisent l'exposition des arguments généraux du scepticisme. Avant d'entrer dans le développement des arguments particuliers que le scepticisme dirige contre les différentes parties de la philosophie dogmatique, Sextus complète la partie générale de son œuvre en expliquant les principales formules usitées dans l'école pyrrhonienne, et en distinguant cette école de toutes les autres. Voici quelques-unes de ces formules générales du scepticisme : *Pas plus ceci que cela. — Peut-être oui, peut-être non. — Je m'abstiens, je ne détermine rien. — Toute raison d'affirmer est contredite par une raison égale et contraire.* — Sextus a soin d'avertir qu'il ne donne pas à ces formules un sens absolu. Il faut toujours sous-entendre : *à ce qu'il semble*, et ces mots eux-mêmes, on ne les emploie que comme signes apparents et relatifs de la disposition présente. — Aussi, quelques pyrrhoniens craignant de trop affirmer en disant : *pas plus ceci que cela*, οὐδὲν μᾶλλον, donnent-ils à ce principe la forme suspensive de l'interrogation : *pourquoi ceci plutôt que cela?* τί μᾶλλον ; c'est pour cela qu'Ænésidème définissait le scepticisme : « un souvenir par lequel, confrontant ensemble et soumettant à la critique les phénomènes et les noumènes de toute espèce, nous ne trouvons partout que désordre et stérilité. » Ainsi le scepticisme n'est pas une déduction logique ; c'est un état de l'âme, une impression, un souvenir, une sorte de souvenir, μνήμη τις.

On conçoit maintenant que Sextus s'attache avec force, à la fin de son premier livre, à distinguer son école non-seulement des écoles d'Héraclite, de Démocrite et d'Aristippe, mais surtout de l'école de Protagoras et de l'école académique. Il peut sembler en effet que ces deux dernières écoles, toutes négatives, se confondent avec le scepticisme : car enfin le pyrrhonien le plus déterminé est forcé de convenir que celui qui nie toutes choses a ce point commun avec celui qui les met en doute, que ni l'un ni l'autre n'affirment rien. La différence, s'il en reste une, est sans conséquence ; elle paraît même puérile : car n'affirmer qu'une seule chose, savoir, qu'on ne peut rien affirmer, et n'affirmer aucune chose, pas même qu'on n'en saurait affirmer aucune, c'est en termes différents la même position intellectuelle ou, pour mieux dire, la même absurdité ; puisque soutenir qu'on n'affirme rien, et que cela même on ne l'affirme pas, c'est affirmer encore malgré qu'on en ait. La seule différence est donc que dans le premier cas l'affirmation paraît au grand jour, et que dans le second on essaye de la cacher par un subterfuge.

A cette objection très-spécieuse, voici la réponse de Sextus et de toute son école : Si notre doute s'étendait à toutes choses, même aux impressions internes, aux phénomènes en tant que phénomènes, ce doute universel serait aussi absurde que l'universelle négation des académiciens, et n'en différerait pas sérieusement ; car, nous l'avouons, de même qu'une négation absolue détruit son propre ouvrage, ainsi un doute absolu, soit qu'il affirme, soit qu'il s'applique à soi-même comme à tout le reste, est une contradiction évidente. Mais ce doute n'est pas le nôtre ; car notre doute, nous l'affirmons. Nous l'affirmons comme un phénomène interne, au même titre et sous la même réserve que tous les phénomènes analogues. Et qu'on ne nous accuse pas de nous contredire. Nous faisons profession, il est vrai, de mettre en doute la valeur de toute affirmation comme de toute négation touchant la nature des êtres ; mais d'où vient ce doute? Il vient du spectacle des contradictions où tombe la raison quand elle veut pénétrer jusqu'à l'impénétrable région des essences. Dans cette région, notre doute est universel. Nous n'affirmons rien, nous ne nions rien. Nous n'affirmons et nous ne nions pas même qu'on puisse rien nier ni rien affirmer; mais notre doute s'arrête là. Il respecte les pures impressions, les phénomènes. Et la raison en est très-simple : car du moment qu'on retranche à ces impressions toute portée spéculative, toute valeur dogmatique absolue, les contradictions disparaissent, et avec elle notre doute.

On n'a donc pas le droit de confondre cette doctrine avec celle de l'Académie. Les académiciens nient absolument la possibilité de com-

prendre les choses; nous ne la nions pas, nous en doutons. Les académiciens se contredisent grossièrement par cette négation absolue; notre doute échappe à ce reproche. La négation des académiciens n'est fondée que sur la contradiction des opinions dogmatiques; nous nous appuyons, nous, tout à la fois des contradictions où l'on tombe en affirmant et de celles qu'on n'évite pas en niant, pour nous réfugier, par delà l'affirmation et la négation, dans un doute spéculatif universel. Enfin, les académiciens nient les phénomènes internes comme tout le reste; nous doutons, nous, de tout le reste; mais nous affirmons les phénomènes internes. En vain direz-vous que nous avons ce point commun avec l'Académie, que nous excluons comme elle toute affirmation spéculative. Cela est vrai; mais vous oubliez que nous avons aussi, avec l'ensemble des autres écoles, ce point commun, que nous excluons comme elles la négation spéculative de l'Académie. Il n'y a donc pas plus de raisons pour nous confondre avec l'Académie qu'avec ses adversaires les plus déclarés. C'est le propre de notre doute en matière de spéculation de se rapprocher à la fois et de s'éloigner de l'affirmation et de la négation : de l'affirmation, parce qu'il exclut la négation; de la négation, parce qu'il exclut l'affirmation. En deux mots, notre doctrine diffère de la doctrine académique : 1° dans la sphère de la spéculation pure, comme le doute diffère de la négation; 2° dans celle des phénomèmes internes, comme l'affirmation diffère de la négation, et, il faut bien l'ajouter, comme une affirmation conséquente avec elle-même et avec le doute spéculatif qui lui sert de limite, diffère d'une négation absolue qui ne peut s'énoncer sans se contredire.

L'exposition générale du scepticisme se termine avec le premier livre. Dans les deux suivants, Sextus prend à partie les dogmatistes sur les différents problèmes qu'embrasse la philosophie, et d'abord sur les problèmes logiques.

Pour comprendre, dans ses lignes principales comme dans ses détails compliqués et presque infinis, l'argumentation de Sextus contre les logiciens, laquelle remplit tout le second livre des *Hypotyposes*, il faut savoir que l'école pyrrhonienne, en matière de logique plus qu'en toute autre, avait surtout affaire aux stoïciens. Or, deux grandes questions étaient, pour ainsi dire, à l'ordre du jour dans l'école stoïcienne, savoir : la question du criterium de la vérité, et la question des signes. Le second livre des *Hypotyposes* est tout entier consacré à ces deux questions.

Sextus distingue trois sortes de criteriums : l'homme qui juge du vrai et du faux, la connaissance par laquelle il juge, et enfin l'impression produite par l'objet et suivant laquelle l'esprit forme son jugement. Il est impossible d'entrer dans le détail des objections qu'entasse Sextus contre ces trois formes du criterium de la vérité; tout ce que l'école pyrrhonienne et l'école académique avaient imaginé, tout ce que ces écoles elles-mêmes avaient hérité de la sophistique et de l'école de Mégare, tout cela est enregistré et classé par Sextus avec la patience et le sang-froid d'un scrupuleux compilateur. Voici les deux objections les plus essentielles : 1° Celui qui affirme l'existence du vrai démontre [illegible] démontre pas, elle ne mérite aucune confiance; s'il la démontre, il fait une pétition de principe. 2° Entre ceux qui soutiennent l'existence de la vérité, les uns la voient tout entière dans les choses sensibles, apparentes, phénoménales; les autres dans les choses intelligibles, obscures, invisibles; d'autres enfin reconnaissent dans ces deux ordres de choses des manifestations différentes, mais également légitimes, de la vérité absolue. Ces trois hypothèses sont également absurdes.

Première hypothèse. Les choses sensibles sont génériques ou individuelles. On prétend que celles-ci ont une existence propre et distincte; mais on est forcé d'accorder que celles-là n'existent que relativement et d'une façon purement idéale. Or, la vérité, étant absolue de son essence, ne peut se rencontrer dans les choses génériques. De plus, les sens sont incapables de saisir les genres, puisque tout ce qui est universel leur échappe. Enfin ceux qui admettent la réalité des genres sont forcés de remonter à un genre supérieur, à un genre généralissime qui comprend toutes choses dans son universalité. Or, ce genre doit être vrai ou faux, ou vrai et faux tout ensemble. S'il est vrai, tout est vrai; s'il est faux, tout est faux; s'il est vrai et faux, tout est vrai et faux. Trois alternatives également absurdes. Donc la vérité ne peut se rencontrer dans les genres. Sera-t-elle dans les individus? non; car la connaissance des choses individuelles est individuelle, par conséquent relative. Voilà donc la vérité qui cesse d'être absolue, ce qui est insoutenable.

Deuxième hypothèse. Si la vérité est dans les conceptions de l'entendement, il faudra dire qu'il n'y a rien de vrai dans les choses sensibles. De plus, ou bien l'entendement de tous les hommes sera bon juge de la vérité, ce qui est démenti par la contradiction des jugements humains, ou ce sera l'entendement de tel ou tel philosophe. Mais pourquoi celui-ci plutôt que celui-là? et pourquoi l'entendement d'un philosophe plutôt que l'entendement d'un autre homme?

Troisième hypothèse. Veut-on que la vérité soit tout ensemble dans les notions sensibles et dans les conceptions rationnelles? Mais les sens ne peuvent s'entendre avec la raison, et ni la raison ni les sens ne s'entendent avec eux-mêmes. Il faudra, par conséquent, dire que la vérité se rencontre seulement dans certaines notions sensibles et dans certaines conceptions rationnelles. Mais comment les démêler au milieu de celles qui ne sont pas vraies? Il faut un criterium. Ce criterium sera-t-il pris dans les notions sensibles? C'est supposer le problème résolu. Dans les conceptions rationnelles? c'est encore une pétition de principe. De plus, si la vérité a besoin d'un criterium, on demandera si ce criterium est vrai ou faux. S'il est faux, on ne peut l'admettre sans absurdité; s'il est vrai, ou bien il est vrai par lui-même et sans criterium, ou bien par un autre criterium. Vrai par lui-même? c'est se contredire, puisqu'on soutient que le vrai a besoin d'un criterium. Vrai par un autre criterium? mais ce criterium en suppose un troisième, lequel en veut un quatrième, dans un progrès à l'infini. Donc, dans aucune hypothèse on ne peut prétendre qu'il existe une vérité.

Après avoir épuisé la question du vrai absolu et du criterium de la vérité, Sextus passe à la question des signes, qui embrasse, comme nous l'avons expliqué, la question de la démonstration et la dialectique tout entière. Ici encore, ne pouvant rapporter tous les arguments de Sextus, qui d'ailleurs s'adressent le plus souvent à la logique stoïcienne, et qu'il serait impossible de faire comprendre sans elle, nous nous bornerons à en donner un échantillon.

1° Si les signes avaient par eux-mêmes une valeur propre et absolue, toutes les intelligences [illegible]

mêmes circonstances. Or, quel est entre les signes celui qui satisfait à cette condition? Le langage? On ne cesse de disputer sur les mots. La définition? Il n'y a pas deux philosophes d'accord sur celle de l'homme. La démonstration? Elle est au service des causes les plus opposées. L'induction? Mais voici Érasistrate et Hérophile qui ne peuvent s'entendre sur les symptômes de la maladie et de la mort. Tel navigateur redoute la tempête à l'aspect des signes qui, pour un autre, présagent la sérénité. Ainsi donc, les signes ne sont que des apparences changeantes et fugitives, destituées de tout caractère absolu.

2° Le signe et la chose signifiée sont deux termes corrélatifs; ils ne peuvent donc être pensés l'un sans l'autre. Mais si la chose signifiée est pensée en même temps que le signe, elle n'a plus besoin de signe pour être connue: le signe cesse donc d'être lui-même. Ceci s'applique au rapport des prémisses à la conséquence. Ces deux choses sont corrélatives, par suite, simultanées dans la pensée; et, partant, la conséquence ne dérive plus des prémisses, et les prémisses ne conduisent plus à la conséquence.

3° A celui qui constate l'existence des signes et de la démonstration, on ne peut la prouver que par des signes et des démonstrations. Chaque preuve est donc une pétition de principe.

Sextus, comme s'il sentait la faiblesse de plusieurs de ces arguments, termine ce second livre en remarquant que si on essaye de le réfuter sur tel ou tel point, on fortifiera le scepticisme plutôt que de l'affaiblir. Introduire, en effet, de nouveaux éléments de discussion, c'est compliquer une discussion déjà très-confuse, et en rendre impossible le dénoûment.

La question logique est épuisée. Sextus consacre son troisième et dernier livre à combattre successivement le dogmatisme sur le terrain de la physique et de la morale.

La science que Sextus appelle physique ou physiologie, en se conformant au langage de toutes les écoles de son temps, c'est, à peu de chose près, l'ontologie des âges modernes, savoir: la science des premiers principes et des premières causes. Dieu et la Providence, l'âme et la matière dans leurs lois éternelles, tels sont les objets qui la constituent. Sextus, après avoir distingué, avec les stoïciens, deux sortes de causes et de principes: les principes matériels et passifs, d'une part, et de l'autre les principes efficients et actifs, commence par ceux-ci, comme étant les plus élevés; et parmi eux il considère d'abord le premier de tous, savoir: Dieu. Mais, avant d'entamer cette controverse, Sextus déclare que les pyrrhoniens ne professent, touchant la Divinité, qu'un scepticisme spéculatif; dans la pratique, ils sont croyants comme le reste des hommes. « Fidèles aux croyances de la vie commune, dit-il, nous reconnaissons l'existence des dieux; nous les honorons et nous admettons leur providence. » Cette réserve faite, Sextus argumente ainsi: « Comprendre un objet, c'est, d'abord, comprendre son essence; savoir, par exemple, s'il est incorporel ou corporel; puis comprendre sa forme, c'est-à-dire ses attributs; enfin, son lieu. Or, si vous interrogez les écoles dogmatiques sur l'essence de la Divinité, sur ses attributs, sur le lieu qu'elle occupe, vous n'obtenez que des réponses contradictoires: première raison de suspendre son jugement.

De plus, quand les dogmatistes nous disent: « Concevez quelque chose d'incorruptible et d'heureux », nous avons le droit de leur demander comment, ne comprenant pas l'incompréhensible essence de Dieu, ils peuvent lui assigner tel ou tel attribut, par exemple la félicité; puis, en quoi consiste la félicité? consiste-t-elle dans une action parfaite, comme le pensent les stoïciens, ou dans une parfaite inaction, comme l'assurent les épicuriens? Question insoluble.

Supposons maintenant que Dieu soit compréhensible à la raison, il n'en résulte pas que Dieu existe. Pour avoir le droit d'affirmer son existence, il faudrait pouvoir la démontrer. Or, cela est impossible; car, de deux choses l'une: ou bien on prouverait Dieu par une chose évidente, ou bien on le prouverait par une chose obscure. Par une chose évidente, il s'ensuivrait alors que l'existence de Dieu serait elle-même une chose évidente, puisque la conclusion est relative au principe; et que, si le principe est évident, la conclusion, qui est comprise en même temps que le principe, doit être également évidente. Prouvez-vous Dieu par une chose obscure, cette peuve en demande une seconde, et celle-ci une troisième, et ainsi à l'infini.

Sextus termine ce chapitre sur Dieu par un dernier argument: « Celui qui admet un Dieu, de trois choses l'une: ou il pense que la providence de Dieu s'étend à toutes choses, ou qu'elle s'étend seulement à quelques-unes, ou, enfin, il n'admet pas de providence. Or, si la providence de Dieu s'étendait à toutes choses, il n'y aurait dans le monde ni mal, ni vice, ni imperfection. Dira-t-on qu'elle s'applique au moins à certaines choses? Je demande pourquoi à celles-ci plutôt qu'à celles-là. Je demande, en outre, si Dieu peut et veut pourvoir à toutes choses, ou bien s'il veut et ne peut pas, ou bien s'il peut et ne veut pas, ou, enfin, s'il ne veut ni ne peut y pourvoir. Dans le premier cas, Dieu pourvoirait à toutes choses, contre l'hypothèse; dans le second cas, Dieu est impuissant; dans le troisième, il est envieux; dans le quatrième, enfin, il est à la fois envieux et impuissant. Ainsi donc, il faut dire que Dieu ne s'occupe nullement de l'univers. Mais alors, comment saurons-nous s'il existe, puisque, d'une part, nous ne pouvons saisir son essence, et que, de l'autre, nous ne pouvons saisir son action? Concluons, dit Sextus, que ceux qui affirment sur Dieu quelque chose d'absolu ne peuvent éviter l'impiété. »

Il ne suffit pas, pour avoir renversé la science physique, d'avoir prouvé l'impossibilité de remonter à une cause première. Sextus, généralisant le problème, prétend prouver que toute recherche sur les causes, même secondaires, est impuissante; bien plus, que la notion même de cause est contradictoire et n'a aucun fondement dans l'esprit humain. Mais, fidèle à sa méthode, il commence par déclarer qu'il paraît extrêmement probable qu'il y a des causes. En effet: 1° comment expliquer autrement la génération et la corruption, le mouvement et le repos? 2° Supposez que ces phénomènes soient purement illusoires, comment expliquer que les choses nous paraissent ainsi, et non pas autrement? 3° De plus, s'il n'y avait pas de causes, toutes choses viendraient de toutes choses, au hasard, et il n'y aurait pas de raison pour que les propriétés de tel objet n'appartinssent pas à un objet différent. 4° Enfin, celui qui nie l'existence d'une cause ou d'une raison des choses, nie cela sans raison et sans cause, et alors, sa négation est vaine; ou bien s'il a quelque raison, quelque cause de penser ainsi, il confesse qu'il y a des causes.

Sextus consacre ensuite trois chapitres étendus à prouver l'impossibilité des causes. Voici ses principaux arguments, tels qu'il les a repris et développés dans son livre spécial contre les physiciens:

1° Ceux qui soutiennent l'existence des causes sont obligés d'accepter l'une de ces quatre alter-

[illegible] le corporel, cause du corporel ; l'incorporel, cause de l'incorporel ; le corporel, cause de l'incorporel ; l'incorporel, cause du corporel : [illegible] ces quatre hypothèses sont également absurdes.

Première et deuxième hypothèses. Si A était cause de B, il le produirait, ou en demeurant en soi, ou en s'unissant à [illegible]. Or, s'il demeurait en soi, il ne produirait rien qui différât de soi-même. Car supposez qu'une unité A put causer une dualité AB, chacun des éléments de cette dualité causerait une dualité nouvelle, et ainsi à l'infini. Si, au contraire, A produisait B en s'unissant à C, alors l'union de C avec l'un quelconque des deux autres termes en pourrait produire un quatrième, puis un cinquième, et ainsi encore à l'infini.

Preuve spéciale contre la deuxième hypothèse. L'incorporel est intangible : il ne peut donc agir ni pâtir en aucune façon.

Troisième et quatrième hypothèses. Ni le corporel ne peut être cause de l'incorporel, ni l'incorporel du corporel : car le corporel n'est pas contenu dans la nature de l'incorporel, et réciproquement ; ou bien, si l'un est contenu dans l'autre, il n'est [illegible] produit par lui, puisqu'il existe déjà : donc aucune cause n'est possible.

2° Ces deux termes, la cause et l'effet, sont tous deux en mouvement ou tous deux en repos ; ou bien l'un est en mouvement, l'autre en repos. Si la cause et l'effet sont tous deux, soit en mouvement, soit en repos, l'un des deux termes n'est pas plus cause que l'autre. Car, supposez que celui-ci soit cause en tant qu'il est en mouvement ou en tant qu'il est en repos, celui-là sera cause au même titre. Si les deux termes sont, l'un en mouvement, l'autre en repos, aucun ne peut être cause, car une cause ne produit que ce qui est contenu dans sa nature : donc, dans le premier cas, l'homogénéité de la cause et de l'effet ; dans le second cas, l'hétérogénéité des deux termes détruit la possibilité de leur rapport.

3° La cause ne peut être contemporaine de l'effet : car, puisque ces deux objets coexistent, celui-ci n'est pas plus cause que celui-là, tous deux possédant également l'existence. De plus, la cause ne peut être antérieure à l'effet, car une cause sans effet cesse d'être une cause, et un effet suppose une cause qui coexiste avec lui : deux termes corrélatifs ne pouvant être l'un sans l'autre, ni, par conséquent, l'un avant l'autre. Enfin la cause ne saurait être postérieure à l'effet, car autrement il y aurait un effet sans cause : donc il n'y a ni cause ni effet possibles.

4° Ou la cause produit son effet par sa seule vertu, ou elle a besoin d'une matière passive qui concoure à son action. Dans le premier cas, elle devrait toujours produire son effet, puisqu'elle est toujours elle-même et ne perd rien de sa vertu, ce qui est contraire à l'expérience. Dans le second cas, puisque l'agent ne peut rien produire sans le patient, le patient est aussi bien cause que l'agent ; [illegible] sans patient [illegible] il n'existe point de cause.

5° La cause a plusieurs puissances ou une seule. Si elle a une seule puissance, elle doit toujours produire le même effet, ce qui est contredit par l'expérience. Si elle a plusieurs puissances, elle doit toujours les manifester toutes dans son action, ce qui est également contredit par l'expérience [illegible] il n'y a pas de cause.

[illegible] l'agent est séparé du patient, [illegible] il n'en [illegible]. Si l'agent et le patient sont séparés [illegible] de l'un est impossible [illegible] de l'autre. S'ils ne sont pas [illegible], cette action s'opérera par le contact ; or, l'action par le contact est sujette à d'insolubles difficultés : donc il n'y a pas de cause.

7° Enfin la cause est relative à l'effet ; or, les choses relatives n'existent qu'idéalement : donc il n'y a en réalité aucune cause.

L'argumentation pyrrhonienne contre les principes actifs et efficients étant épuisée, Sextus passe aux principes passifs et matériels.

Un premier motif de doute se tire de la diversité et de la contradiction des systèmes imaginés par les philosophes sur la matière des choses. Ici se place une énumération des systèmes de Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Hippase de Métaponte, Xénophane, Œnopide, Hippon de Rhegium, [illegible], Empédocle, Aristote, Démocrite, Épicure, Anaxagoras, Diodore Cronus, Héraclide de Pont, Asclépiade de Bithynie, Pythagore, Straton et quelques autres. « Nous pourrions, dit Sextus, réfuter successivement chacun de ces systèmes ; mais il vaut mieux réduire la discussion à deux points qui embrassent tout le reste : c'est que les éléments des choses, soit qu'on les suppose corporels, soit qu'on les suppose incorporels, sont également incompréhensibles.

« Qu'appelle-t-on un corps ? C'est, dit-on, ce qui a les trois dimensions de l'étendue et la résistance. Or, toutes ces notions sont contradictoires. Considérons d'abord l'étendue avec ses trois dimensions. L'étendue limitée se compose de surfaces, les surfaces se composent de lignes. Or, qu'est-ce que des lignes et des surfaces ? Existent-elles à part, ou seulement autour des corps comme limites ? La première hypothèse est évidemment absurde. Si on admet la seconde, il en résulte que les lignes et les surfaces ne peuvent pas être les éléments composants des corps étendus, puisque les composants doivent préexister aux composés. Dira-t-on maintenant que les lignes et les surfaces sont des corps ? Mais ces limites alors supposeront elles-mêmes d'autres limites, et ainsi à l'infini. Concluons que les limites des corps sont choses incompréhensibles et contradictoires. Quant à la résistance, si on la peut connaître, ce sera à l'aide du contact. Or, le contact est impossible. En effet, deux corps se touchent par toutes leurs parties, ou seulement par quelques-unes. Par toutes leurs parties, cela est évidemment absurde. Direz-vous que c'est par quelques-unes ? Ces parties étant elles-mêmes des corps, je demande si elles se touchent par toutes leurs parties ou seulement par quelques-unes, et ainsi à l'infini, sans que le contact puisse jamais être déterminé. Ainsi donc, ni la résistance, ni les dimensions des corps ne peuvent être conçues sans contradiction ; d'où il suit que les éléments des choses ne peuvent être corporels.

« La question est de savoir s'ils peuvent être [illegible]. Or, déjà, si les corps sont [illegible] l'incorporel n'étant que [illegible] du corps [illegible] il s'ensuit que [illegible] est incompréhensible. De plus, [illegible] peut être connu par les sens, d'après les motifs que nous avons déjà fait valoir en développant les dix tropes de l'ἐποχή. Par [illegible] il ne peut pas non plus être connu par [illegible], [illegible] ne [illegible], suivant les [illegible], sans s'appuyer sur les perceptions des sens. »

Sextus, après avoir [illegible] ces arguments et [illegible] des éléments [illegible] considération des [illegible] composés, et comme [illegible] des composés suppose le mouvement [illegible] suppose l'espace et le temps, il traite successivement des mélanges ou composés en général, du mouvement et de ses différentes espèces, de l'espace et du

lieu, du temps, du nombre, etc. Nous nous contenterons de rapporter les difficultés qu'il élève contre les dogmatistes touchant le temps.

« Le temps, suivant les dogmatistes, ne peut subsister sans le mouvement; or, nous avons prouvé que le mouvement est impossible : donc le temps est également impossible. — De plus, le temps est fini ou infini. S'il est fini, il a commencé et il finira, par conséquent, il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps, et il y aura un temps où il n'y aura pas de temps, ce qui est contradictoire. Si le temps est infini, le temps se composant du passé, du présent et du futur, je demande si le passé et le futur existent ou non. S'ils n'existent pas, il en résulte que le temps présent est le seul qui existe. Or, le temps présent est fini. Si l'on dit que le passé et le futur existent, alors il faudra dire qu'ils sont présents, ce qui est absurde. Donc le temps n'est ni fini ni infini. — Le temps est divisible ou indivisible. Il n'est pas indivisible, puisqu'on le divise en passé, présent et futur. Il n'est pas non plus divisible : en effet, tout ce qui est divisible peut être mesuré par une partie de soi-même que l'on compare successivement aux autres parties. Or, le présent ne peut servir à mesurer le passé ni le futur, autrement il serait passé et futur. De même, le futur et le passé ne peuvent servir à mesurer le présent : donc le temps n'est ni divisible ni indivisible. — Le temps est passé, présent ou futur. Le passé et le futur n'existent pas. Or, je dis que le présent n'existe pas davantage; car, s'il existe, il est divisible ou indivisible. Il n'est pas indivisible, car les choses qui changent changent dans le présent, et elles ne changent pas dans un temps indivisible. — Il n'est pas divisible, car les parties du temps présent ne peuvent pas être présentes en même temps : les unes, en effet, seraient passées, les autres futures, ce qui est absurde. — Enfin, le temps est engendré et corruptible, ou il n'est pas engendré et il est incorruptible. La seconde hypothèse est fausse, puisque certaines parties du temps ne sont plus et certaines autres ne sont pas encore. Examinons la première hypothèse. Une chose qui naît, naît de quelque chose. Une chose qui se corrompt, se corrompt en quelque chose. Or, le temps futur et le temps passé sont des non-êtres. Donc il est impossible que de l'un vienne quelque chose, et que quelque chose en se corrompant devienne l'autre. De plus, tout ce qui est fait est fait dans un temps. Or, si le temps est fait, il est fait dans un temps : il faut donc dire qu'il est fait dans lui-même, ce qui est absurde; ou qu'il est fait dans un autre, ce qui n'est pas moins absurde, puisque le présent ne peut être fait dans le futur, ni le futur dans le passé, et ainsi de suite. Donc le temps n'est ni engendré et incorruptible, ni corruptible et non engendré. Donc, enfin, le temps n'est rien. »

Après une nouvelle série d'arguments dirigés contre le nombre, Sextus conclut que toute science physique est impossible, et il consacre la fin de son ouvrage à prouver l'impossibilité de la science morale.

La morale a un double objet : un objet spéculatif, c'est la détermination du souverain bien; un objet pratique, c'est l'art de bien vivre. Un premier argument contre la possibilité d'une détermination absolue du souverain bien, c'est la diversité et la contradiction des systèmes de morale. Sextus passe en revue et oppose les unes aux autres les théories péripatéticiennes, épicuriennes, stoïciennes, etc. « Les péripatéticiens, dit-il, distinguent trois sortes de biens : ceux de l'âme, comme les vertus; ceux du corps, comme la santé; ceux qui sont au dehors de nous, comme la richesse. Les stoïciens distinguent également trois sortes de biens; mais ils ne reconnaissent pas les biens du corps, ni les biens extérieurs. Certains philosophes ont embrassé la volupté comme le souverain bien; d'autres l'ont mise au rang des maux. »

A ce premier argument Sextus en ajoute quelques autres, dont le plus frappant est celui-ci : « Le bien est le désir ou la chose désirée. Or, le bien n'est pas le désir, car alors le désir nous suffirait. De plus, le désir est une chose pénible. Le bien est-il la chose désirée? Pas davantage. En effet, le bien que l'on désire est au dehors de nous, ou en dedans. S'il est au dehors, il excitera en nous une disposition agréable ou pénible. Pénible, ce ne sera plus un bien. Agréable, il ne sera pas désirable par lui-même, mais par son effet : donc le bien que nous désirons n'est pas hors de nous. S'il est en nous, il sera dans le corps ou dans l'âme. Dans le corps, il ne sera pas connu. Dans l'âme, alors il faut convenir que le bien n'existe pas absolument en soi, mais seulement dans les âmes qui le goûtent. Reste à savoir si l'âme elle-même existe absolument, et si l'on peut concevoir ce qu'elle est. De là une nouvelle source de difficultés inextricables.

« Il est également impossible d'admettre d'une manière absolue un art de bien vivre. D'abord, s'il n'y a pas de bien absolu, comme on vient de le prouver, il ne peut y avoir d'art de bien vivre. — De plus, les écoles philosophiques ne sont pas plus d'accord sur l'art de bien vivre que sur tout le reste. — En outre, admettons que toutes s'accordent à reconnaître cette célèbre prudence qui constitue, selon les stoïciens, l'art de vivre; je leur dirai : « La prudence est une vertu. Or, le « sage seul possède la vertu. Donc les stoïciens, « qui ne sont pas des sages, ne possèdent pas la « prudence, et par conséquent l'art de vivre. » Enfin, s'il y a un art de vivre, il se révèle par la nature, ou par l'enseignement. Il ne se révèle pas par la nature, car alors tous les hommes vivraient bien. Dira-t-on qu'il s'apprend par l'enseignement? Mais alors on soulève une question nouvelle, celle de savoir si l'enseignement est chose possible. Ainsi, la science morale, comme la science physique, comme la science logique, comme toute science quelconque, est condamnée à des contradictions insolubles; d'où il suit que la seule sagesse, c'est de s'abstenir de toute affirmation; et le seul bonheur, c'est la paix qui résulte de cette abstention universelle. »

Après avoir fait l'inventaire fidèle de cet immense répertoire des arguments du scepticisme, il nous reste à déterminer la part qui revient à Sextus Empiricus dans son propre ouvrage. Selon nous, cette part se réduit à peu de chose. Sextus est un compilateur, rien de plus. Sa patience infatigable, sa mémoire vaste et sûre lui tiennent lieu de tout autre mérite. Venu le dernier dans son école, il a mis à profit en les réunissant (on pourrait dire plus d'une fois en les amalgamant) les travaux de ses devanciers, et il est arrivé que ses livres sur le scepticisme, riches de la substance des autres, les ont fait oublier en les remplaçant. Presque tous les historiens de la philosophie inclinent plus ou moins à faire honneur à Sextus de l'esprit qu'il n'a pas et qu'il emprunte un peu partout. On ne dit rien de Ménodote, d'Agrippa, presque rien d'Ænésidème; mais Sextus qui les a copiés a une place à part, et quelquefois est l'objet d'éloges que sa modestie eût assurément répudiés. Bayle a jugé Sextus avec une certaine faveur; on lui pardonne cette complaisance pour un des siens. Tennemann et Cousin sont plus justes, parce qu'ils sont plus sévères; et ils ne le sont pas assez, à beaucoup

près. Ma[illegible] contemporain, Degérando, n'a gardé aucune mesure. Aux yeux de ce juge prévenu, Sextus est un critique de premier ordre, un homme extraordinaire. C'est le Bayle de l'antiquité, c'est Lucien, mais Lucien sérieux, armé de logique et d'érudition. Il semble que cet enthousiasme un peu factice se fût refroidi à une lecture assidue de Sextus. On eût infailliblement remarqué que son érudition est quelquefois très-contestable, et que la médiocrité de son esprit ne l'est jamais.

Des deux ouvrages que nous avons de Sextus, le second, celui qui est dirigé contre les savants et les philosophes, n'est guère que la répétition diffuse des *Hypotyposes*. Dans cette seconde composition, lourde, monotone, sans caractère et presque sans but, tantôt commentaire, tantôt abrégé, il arrive, même à Sextus, fatigué sans doute de développer ou de raccourcir son premier ouvrage, de se mettre purement et simplement à le copier. Au fond, sauf un assez grand nombre d'indications historiques, il n'y ajoute absolument rien de nouveau.

En somme, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* sont le meilleur et presque le seul ouvrage de Sextus; c'est là qu'on peut le mieux saisir le caractère de son talent. Le premier livre, où le scepticisme est défini et séparé nettement de tout autre système, a pour objet propre l'exposition des *lieux* ou *tropes* de l'école pyrrhonienne. Or, on sait que les *dix tropes* ou mots de suspension sont de Pyrrhon. Les *cinq* et les *deux* [illegible] à Agrippa, et les *huit* à Ænésidème. Que reste-t-il à Sextus pour l'invention? Absolument rien Nous jugerons tout à l'heure la mise en œuvre. Le second livre traite deux ordres de questions : celles du criterium et de l'existence du vrai; celles du signe et de la démonstration. Si l'on fait deux parts dans ce livre, l'une qui revient à l'école académique, l'autre qu'on ne peut contester à Ænésidème, celle de Sextus sera bien petite en vérité. Ajoutez qu'il reste à débattre les droits des absents, nous voulons dire ceux de Phavorinus, ceux de Zeuxis, ceux enfin d'Agrippa et de Ménodote, dont les ouvrages se sont fondus dans celui de Sextus, du propre aveu de celui-ci. Le dernier livre traite de Dieu, des causes, de la matière, du mouvement, et de la plupart des questions métaphysiques et morales. Or, il est certain que la controverse sur l'existence de Dieu appartient à l'école académique, surtout à Carnéade. L'argumentation contre les causes revient de droit à Ænésidème. Les objections relatives au mouvement remontent à l'école d'Élée, aux mégariens et aux sophistes. Il est inutile de pousser plus loin cette espèce d'inventaire de la fortune philosophique de Sextus. Nous en avons dit assez pour établir que son meilleur ouvrage, celui qu'il a copié ou imité partout ailleurs, est une compilation d'un bout à l'autre. Au surplus, ceux qui revendiqueraient pour Sextus le mérite de l'originalité, y tiendraient plus que lui-même Cet homme sincère en [illegible] a peine à le [illegible] propre nom. C'est toujours son école et jamais sa personne qu'il [illegible]. Ὁ σκεπτικός, [illegible] οἱ σκεπτικοί, [illegible] οἱ περὶ Αἰνησίδημον, οἱ περὶ Ἀγρίππαν. Il est clair que le rôle modeste d'historien et de collecteur suffit parfaitement à son ambition.

Il y a pourtant de certaines choses, dans les ouvrages de Sextus, qu'il faut bien lui imputer; nous parlons des contradictions grossières, des équivoques et des subtilités ridicules qui y abondent. Car, de deux choses l'une : ou bien il en est l'auteur, et partant il en est responsable; ou bien il les enregistre les yeux fermés, et alors il abdique tout droit au rôle d'un esprit original et indépendant. C'est la triste fortune des compilateurs, qui prennent de tous côtés le bien comme le mal, de répondre du mal sans avoir leur part du bien.

Nous avons jugé Sextus comme philosophe et comme critique. Dira-t-on que c'est surtout un érudit? Mais d'abord, qu'est-ce que l'érudition, sans la critique qui l'éclaire et la féconde? Et puis, ne faut-il pas rabattre beaucoup, même de cette érudition stérile dont on veut faire un titre à Sextus? En réalité, il ne connaît bien que deux écoles avec la sienne, l'école stoïcienne et l'école académique; et nous avouons que, sur ces trois parties de l'histoire de la philosophie, ses livres sont du plus grand prix. Mais il faut ajouter qu'il connaît à peine Platon, et semble tout à fait étranger aux écrits d'Aristote. Un homme qui aurait lu et médité le premier livre de la *Métaphysique*, eût-il exposé à la façon de Sextus les opinions des philosophes grecs sur les principes matériels de l'univers? De Phérécyde et Thalès il va à Onomacrite, revient à Empédocle, puis court à Aristote pour remonter à Démocrite et à Anaxagore, descendre à Diodore Cronus, et finir par les pythagoriciens. Qu'est-ce qu'un tel chaos? Est-ce de l'histoire? est-ce de la critique? est-ce de l'érudition?

Nous ne dirons qu'un mot du style de Sextus. On en a vanté la clarté; et il est vrai que Sextus, excepté en certaines rencontres où il a bien l'air de rapporter des opinions qu'il ne comprend pas, est généralement fort clair; mais, au lieu de cette clarté supérieure qui naît de la force et de l'enchaînement des pensées, il n'a guère que la stérile clarté que le style emprunte d'ordinaire à la pauvreté d'un esprit diffus. En général, tel esprit, tel style. L'esprit de Sextus est celui d'un compilateur, et son style est digne de son esprit. Du reste, il y aurait de l'injustice à lui contester les qualités estimables d'un commentateur studieux Sa mémoire est exercée et sûre. Aucun soin ne lui coûte pour débrouiller et classer les matières Il distingue, divise, résume. De peur que le fil de sa laborieuse exposition ne vienne à échapper, il prend la peine de le montrer sans cesse, sauf les cas rares, il est vrai, où lui-même l'a perdu.

Terminons en indiquant les traductions et éditions de notre auteur.

Henri Estienne donna la traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562, in-8; et Gentien Hervet, celle des livres *Contre les mathématiciens et les philosophes* [illegible], à Anvers; en 1601, à Paris, in-f°. Le texte grec ne parut qu'en 1621, Paris et Genève, in-f°, avec la traduction latine indiquée ci-dessus. Il n'y a, dans cette édition, que dix livres contre les mathématiciens et les philosophes; c'est que le septième et le huitième ont été réunis. La deuxième édition du texte est du célèbre Fabricius, in-f°, Leipzig, 1718, avec la version latine de Henri Estienne et de Gentianus Hervetus, revue par l'éditeur. Les *Hypotyposes pyrrhoniennes* ont été traduites en français sous ce titre : *les Hi-[illegible] plusieurs endroits*, in-12, 1721, sans indication de lieu (probablement Amsterdam). L'auteur anonyme est Huart, maître de mathématiques, homme instruit, mais dont la critique laisse beaucoup à désirer. — Une édition nouvelle de S[illegible] Mund avec un [illegible] Sextus Empi-ricus et ses ouvrages : Bayle, *Dict. crit.*, art. [illegible]

selle, art. *Sextus*; — Ph. Lebas, *Sceptica philosophia secundum Sexti Empirici pyrrhonias hypotheses vel institutiones exposita*, Paris, 1829, in-4; — E. Saisset, *le Scepticisme*, Paris, 1865, in-8; — Javary, *de la Certitude*, Paris, 1847, in-8. Em. S.

SEXTUS (Quintus), de Chéronée, philosophe stoïcien, petit-fils de Plutarque, et un des maîtres de Marc-Aurèle, qui parle de lui dans ses *Pensées* avec un profond sentiment de respect et de reconnaissance. Quelques-uns lui attribuent les *Dissertations antisceptiques*, qui, dans certaines éditions, sont imprimées à la suite des œuvres de Sextus Empiricus, et que Fabricius a publiées dans la *Bibliothèque grecque* (t. XII, p. 617 et suiv.); mais il est très-douteux que ces écrits soient de lui. — On peut consulter, sur ce philosophe, outre les *Pensées* de Marc-Aurèle (liv. I, ch. IX), Philostrate, *Vies des sophistes* (liv. II, ch. I), et Suidas, aux mots *Sextus* et *Marc*. X.

SHAFTESBURY (Ant. Ashley Cooper, comte de), philosophe anglais, né à Londres en 1671, mort en 1713, était le petit-fils du célèbre chancelier Shaftesbury, l'un des grands esprits de l'Angleterre, qui le fit élever sous ses yeux et avec les conseils de Locke. Après avoir montré dans ses études classiques une étonnante précocité, il voyagea sur le continent, et séjourna plusieurs années en Italie où il puisa le goût des arts, et en Hollande où il se lia avec les libres penseurs de ce pays, surtout avec Bayle et Leclerc. La disgrâce de son grand-père lui avait, sous Jacques II, fermé la carrière politique; la révolution de 1688 la lui ouvrit. Il siégea quelque temps à la Chambre des communes, et entra à la Chambre des lords après la mort de son père; il fut même sollicité par Guillaume III d'accepter une place dans le cabinet; mais le mauvais état de sa santé le força bientôt de renoncer aux affaires, et il consacra ses loisirs aux lettres et à la philosophie.

Il avait, dès l'âge de vingt ans, rédigé des *Recherches sur la vertu*, qu'il ne destinait pas à la publicité; Toland les publia en son absence, et, bien que ce ne fût qu'une ébauche imparfaite, cet opuscule commença à le faire connaître avantageusement. Il le revit et le compléta depuis. En 1708, à l'occasion des troubles excités en Angleterre par quelques-uns des *trembleurs des Cévennes* réfugiés dans ce pays, il écrivit une *Lettre sur l'enthousiasme*, satire ingénieuse où il livrait au ridicule les excès de ces fanatiques dont le gouvernement anglais commençait à s'inquiéter, et par là même il en détruisait tout le danger. En 1709, il publia *les Moralistes*, dialogue qu'il intitula lui-même *Rhapsodie philosophique*, à cause de la diversité des sujets qui y sont traités; peu de mois après parut *le Sens commun, essai sur la liberté d'esprit et sur l'usage de la raison et de l'enjouement*, et enfin le *Soliloque* ou *Avis à un auteur* (1710). Dans ses dernières années, il s'occupa de réunir et de reviser ses divers écrits. Une première édition parut en 1711 sous le titre de *Characteristiks of men, manners, opinions and times* (*Les hommes, les mœurs, les opinions et les époques*); il en préparait une deuxième, plus complète et plus soignée, lorsqu'il mourut prématurément; néanmoins elle fut publiée l'année même de sa mort (1713). Ses *Œuvres*, déjà traduites séparément pour la plupart, ont été réunies dans une traduction française complète qui porte aussi le titre de *Charactéristiques* (3 vol. in-8, Genève, 1769).

Shaftesbury est, en philosophie, un amateur éclairé plutôt qu'un philosophe de profession. Ses opinions, répandues dans divers opuscules qui, pour la plupart, lui étaient inspirés par les circonstances et dans lesquels il donne beaucoup à la forme littéraire, n'ont rien de la rigueur de l'école. Toutefois, ces opinions ont leur importance dans l'histoire de la philosophie. On peut les réduire à un petit nombre de points.

Pour ce qui est de la méthode, Shaftesbury regarde le *ridicule* comme *la pierre de touche de la vérité*: il soutient qu'il y a certaines erreurs, surtout en morale et en religion, qu'il suffit d'attaquer avec l'arme du ridicule, au lieu de déployer pour les combattre l'appareil du raisonnement. Il avait déjà fait l'application de cette théorie dans sa *Lettre sur l'enthousiasme*; il l'érigea en système dans *le Sens commun*, et la confirma dans son dernier écrit, *le Soliloque*. « Les doctrines qui ne peuvent pas soutenir cette épreuve, dit-il, ressemblent à un bon mot, qui ne paraît plus qu'un trait de faux bel esprit lorsqu'il est soumis à l'analyse, qui en détruit le charme. » — « Ce qui est ridicule, dit-il encore, ne peut tenir contre la raison. » — « Cela serait vrai, répond Leibniz, si les hommes aimaient mieux à raisonner qu'à rire. » Toutefois on ne peut contester que le procédé indiqué par Shaftesbury n'ait une grande utilité quand il est appliqué à propos. Socrate et Platon en avaient déjà fait le plus heureux emploi; les philosophes écossais n'ont réfuté que par un appel au *Sens commun* les paradoxes de Berkeley et de Hume, qui, en élevant des doutes sur les vérités premières, se mettaient en contradiction avec le genre humain.

En métaphysique et en théodicée, Shaftesbury enseigne qu'il existe un ordre universel réglé par la Providence, où tout a sa place marquée, où tout tend à sa fin, où par conséquent *tout est bien*; c'est la première apparition, chez les modernes, de cet optimisme qui a été développé bientôt après par Bolingbroke, puis mis en beaux vers par Pope, et qui, à la même époque, était réduit en système par Leibniz. C'est surtout dans son livre des *Moralistes* que sont exposées les idées de Shaftesbury sur cet important sujet.

En morale, il établit que l'homme possède en lui un *sens réfléchi*, un *sens moral* qui lui fait trouver, dans certaines qualités de ses semblables, dans certaines actions, dans certaines affections, un objet d'amour et de haine; ce qui obtient ainsi l'approbation et l'amour, constitue la *vertu* et le *mérite*. Tel est le sujet de son *Essai sur le mérite et la vertu*, ouvrage dont Diderot a reproduit la docrine dans un écrit qui porte le même titre. L'auteur se trouve par là conduit à établir une morale entièrement désintéressée, supérieure à toute crainte comme à toute espérance; morale indépendante de toute religion, et qui, ne s'appuyant pas sur l'attente d'une autre vie, doit avoir tout autant de valeur pour l'athée que pour le croyant.

En religion, il combat l'athéisme; mais il s'arrête là, et, tout en s'entourant d'une grande circonspection, tout en protestant de son respect pour la religion révélée, il s'en tient au pur déisme; en même temps il recommande, en fait de religion, une tolérance, une impartialité que ses adversaires ont taxée de complète indifférence. Aussi Voltaire le met-il ouvertement au nombre des incrédules et le proclame-t-il un des plus hardis philosophes de l'Angleterre.

Shaftesbury peut être considéré comme faisant la transition de la philosophie tout empirique de Hobbes et de Locke à la doctrine plus idéaliste et plus morale des écossais. Il a ouvert la voie à ces derniers, non-seulement en faisant appel au sens commun et en refusant de combattre par le raisonnement ce qui est absurde, mais en ad-

mettant un *sens moral*, en reconnaissant le caractère essentiellement désintéressé de la vertu. Leibniz, qui avait correspondu avec Shaftesbury dans les dernières années de la vie de ce dernier, a consacré une assez grande place à l'examen de ses doctrines philosophiques (*Jugement des œuvres de Shaftesbury*, t. III de l'édition de Dutens). M. Tabaraud, dans son *Histoire critique du philosophe anglais* (t. II, p. 163-248), a exposé tout au long les opinions de Shaftesbury et les a combattues du point de vue chrétien. Enfin, Mackintosh a résumé et apprécié en quelques pages sa vie, ses écrits et ses doctrines dans son *Histoire de la philosophie morale* (p. 145-156 de la traduction de M. Poret).

N. B.

SIGNES. Un signe, quand on prend ce mot dans son acception la plus étendue, est un fait présent, sensible, qui nous en représente un autre absent, éloigné ou inaccessible à nos sens. D'après cette définition, tous les phénomènes de la nature et toutes les œuvres des hommes peuvent être considérés comme des signes. Aussi dit-on que l'éclair est le signe de l'orage; que la respiration est le signe de la vie; que telle œuvre d'art, telle institution, telle production littéraire, est un signe de grandeur ou de dépérissement, de progrès ou de décadence dans les esprits. Alors les rapports du signe et de la chose signifiée sont entièrement les mêmes que ceux de l'induction et de la causalité : car c'est à l'effet qu'on reconnait la cause; c'est à cause de l'ordre constant que nous supposons dans la nature, qu'un phénomène venant frapper nos yeux, il nous est permis de dire quel est celui qui le suivra. Mais ce sens général doit être complétement écarté du sujet que nous traitons ici; autrement la question des signes n'embrasserait pas moins que la métaphysique et les sciences naturelles. Sous le nom de signes nous entendons simplement, et tous les philosophes entendent avec nous, les moyens dont l'homme se sert pour communiquer avec ses semblables et pour s'entretenir avec lui-même, c'est-à-dire pour arrêter et développer sa propre pensée. En effet, il y a longtemps qu'on l'a remarqué, la pensée est un discours intérieur; et ce discours doit être composé de la même manière et soumis aux mêmes considérations que ceux que nous faisons entendre par la voix.

Les signes d'une même espèce, produits par les mêmes moyens et coordonnés entre eux d'après certains rapports, forment ce qu'on appelle un *langage*. On distingue quatre sortes de langages : le langage d'action, qui comprend les gestes, le jeu de la physionomie, les attitudes et les mouvements du corps; le langage des sons inarticulés, qui se compose des cris et des différentes inflexions ou modulations de la voix; celui des sons articulés ou la parole; enfin l'écriture. On réunit ordinairement les deux premiers sous le nom de signes *naturels*, et les deux derniers sous celui de signes *artificiels*; mais nous repoussons cette division, parce qu'elle suppose déjà résolu le problème le plus difficile que nous aurons à examiner; un problème qui a exercé de tout temps l'érudition des savants et les méditations des philosophes, à savoir si les langues, soit parlées, soit écrites, sont le résultat d'une pure convention, ou une institution fondée sur la raison ou sur la nature.

1° *Des gestes et des sons.* — Les gestes et les sons inarticulés sont notre premier langage, celui que l'enfant apporte en naissant, celui que la nature enseigne à tous les hommes, et que les animaux mêmes possèdent dans une mesure variée selon leur organisation. Mais ce langage primitif et universellement compris est loin de s'étendre à toutes nos facultés; il n'exprime que nos besoins, nos passions et les volontés qui répondent à ces mouvements tumultueux de notre âme; il est complétement [illegible] les opérations de la pensée : car il est à peine besoin de faire remarquer que le langage qu'on enseigne aux sourds-muets est une institution de l'art, non de la nature, une imitation des langues, non un fait primitif. Selon l'opinion soutenue par J. J. Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, les gestes seraient uniquement l'expression de nos besoins, et les sons inarticulés celle de nos passions; et comme nos passions se montrent plus tard que nos besoins, le premier de ces deux ordres de signes a précédé l'autre. Cette supposition est contraire à l'expérience. Les gestes et les sons, comme on peut l'observer chez les enfants et chez les animaux, sont simultanés et non successifs, également propres à représenter les passions et les besoins, deux classes de phénomènes que la nature a étroitement unies : car la joie, la tristesse, la colère, la haine, la reconnaissance, ont leur première origine dans un besoin satisfait ou contrarié. Ce qui est vrai, c'est que les gestes ont un rapport plus direct avec les mouvements de la volonté, tels que le consentement, le refus, le commandement, la menace; et les diverses modulations de la voix avec les passions et les sentiments. Mais cela même nous démontre que ces deux langages sont inséparables : car, jusqu'à ce que la raison vienne interposer ses lois, l'action suit de près les impulsions de la sensibilité; d'où il résulte que chaque passion peut être désignée non-seulement par les sons, mais par les mouvements qu'elle provoque habituellement.

Reproduits par une imitation savante, ces signes spontanés forment dans la musique, dans la peinture, dans la sculpture, dans la pantomime et la danse, ce qu'on appelle l'*expression*, c'est-à-dire la partie la plus puissante et la plus élevée de l'art. En effet, ôtez l'expression, il vous restera encore les formes qui pourront plaire à vos yeux, ou des sons qui pourront charmer vos oreilles; mais la vie et le sentiment auront disparu; votre âme restera indifférente. Les fleurs mêmes et la nature inanimée ont leur expression : car, à défaut d'une sensibilité qui leur est propre, elles réfléchissent le sentiment qu'on éprouve à les contempler.

Pour expliquer l'existence de ces signes et la spontanéité avec laquelle ils sont universellement compris et produits, Reid (*Essais sur les facultés intellectuelles*, essai VI, ch. v), et après lui Jouffroy (*Faits et pensées sur les signes*, dans ses *Nouveaux Mélanges*), ont eu recours à un principe distinct de l'entendement, qui ne peut se confondre avec aucun autre, ou à une idée première appelée le rapport d'expression, qui est pour le signe et la chose signifiée ce qu'est pour l'effet et la cause le rapport de causalité. Il nous est impossible de souscrire à cette opinion : car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la brute dépourvue de raison, l'enfant qui vient de naître et chez qui la raison sommeille encore, entendent ce langage aussi bien et même mieux que l'homme le plus exercé. Pourquoi en est-il ainsi? C'est que les sons et les gestes s'adressent à la sensibilité, non à l'intelligence; ils n'ont pas pour effet, comme la parole, de nous donner simplement une idée de la volonté et des passions; mais ils sont comme une peinture vivante de ces mouvements intérieurs : ils sont le corps sous lequel nous les voyons, nous les touchons et en sommes pénétrés, avant que notre esprit ait pu établir aucune distinction et concevoir aucun rapport entre le signe et la chose signifiée

2° *De la parole.* — La parole est particulièrement le langage de l'intelligence; non qu'elle ne puisse être un interprète fidèle de tout ce qui se passe en nous : mais quand elle exprime soit un acte de volonté, soit un fait de sensibilité, elle le revêt d'abord d'une forme intellectuelle ; elle le convertit en jugement, afin de pouvoir le traduire par une proposition. Que l'on compare une proposition quelconque avec le langage appelé naturel, et l'on apercevra clairement le caractère distinctif de la parole. Quand je jette un cri de joie ou de douleur, quand je fais un geste d'assentiment ou de refus, impératif ou menaçant, l'esprit n'aperçoit rien que la passion ou la résolution que j'exprime, tout le reste disparaît devant ce fait unique. Au contraire, quand je me sers de ces mots : « Je suis heureux; je souffre ; j'ordonne, je défends telle ou telle chose, » le fait que je veux manifester m'apparaît comme un attribut qui se rapporte à un sujet, c'est-à-dire comme une idée, en vertu d'une loi générale de la raison, celle qui lie toute qualité à une substance.

De là résulte que la constitution de la parole est nécessairement modelée sur celle de la pensée, c'est-à-dire que toutes les formes et tous les éléments essentiels de la première doivent se réfléchir dans la seconde. Or, quelle est la forme la plus générale de la pensée, celle qui résume, qui contient et qui suppose toutes les autres ? C'est, sans contredit, le jugement, ou l'acte par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre : car sans une affirmation ou une négation, il n'y a ni conscience, ni mémoire, ni perception, ni raisonnement, ni croyance instinctive ; en un mot, rien de ce qui appartient à l'être intelligent. Tout jugement se compose de trois idées, que l'esprit nous offre d'abord simultanément, mais que l'analyse distingue sans effort. Ces trois idées sont celles d'une substance, d'une qualité ou d'un phénomène, et d'un rapport qui lie entre elles la qualité et la substance. Il est facile de reconnaître la même composition dans la parole. Le jugement est traduit par les propositions, forme générale, et en quelque sorte noyau du discours, puisque sans elle aucune pensée ne peut être énoncée et qu'il ne reste que des appellations sans suite. Les idées qui entrent dans le jugement sont traduites par des mots : l'idée de substance par le *substantif*, l'idée de qualité par l'*adjectif*, et celle du rapport qui les lie par le *verbe*. C'est avec raison que le verbe est appelé par ce nom (*verbum*, le mot par excellence), car il est le principal élément de la proposition ; il exprime la condition la plus essentielle de l'existence, et, par conséquent, de la pensée, aucune substance ne pouvant être conçue sans qualité, ni aucune qualité sans substance. L'existence d'un être se manifestant le plus souvent par l'action, le mouvement, un effet produit ou reçu, le verbe exprime aussi bien le rapport de cause à effet que celui de substance à phénomène.

Mais, outre ces deux rapports, il y a celui d'une substance avec une autre substance, d'une qualité avec une autre qualité, d'un jugement avec un autre jugement. Les deux premiers sont représentés dans le discours par la *préposition*, le dernier par la *conjonction*. D'autres éléments nécessaires de la pensée, auxquels ne répondent point ces éléments ou parties du discours, trouvent leur expression dans les formes des mots, comme les divisions des temps, la distinction des nombres et des sexes, l'état actif, passif ou réfléchi. Il y a, en effet, une différence entre ces idées et les précédentes : les unes se rapportent à la forme accidentelle, et les autres à la nature des choses. Au reste, le but que nous poursuivons ici n'est pas celui que se propose la *Grammaire générale* (voy. ce mot). Nous ne prétendons pas rendre compte de toutes les conditions de la parole ; il nous suffit d'avoir démontré qu'elle est l'expression particulière de l'intelligence, comme les gestes sont l'expression particulière de la volonté, et les sons de la sensibilité ou des passions.

Cependant on serait dans une grande erreur si l'on pensait que la volonté et les passions ne sont pas directement représentées dans les langues, et qu'elles passent de toute nécessité par l'intermédiaire du jugement. Nous ne parlerons pas des gestes qui accompagnent la parole et qui jouent un si grand rôle dans l'éloquence ; mais il y a, dans la composition même de tous les idiomes connus, des signes qui répondent aux deux facultés en question. Au premier rang se présentent les interjections, qui, loin de former, comme on l'a dit, des propositions elliptiques, ne peuvent pas même être comptées pour des mots : ce sont de véritables cris ou des sons à peine articulés, que la passion, de temps en temps, vient jeter au travers du discours régulier. Aux interjections nous joindrons deux modes du verbe : le mode *impératif* et le mode *optatif*. Tout le monde comprendra la différence qui existe entre ces deux manières de parler : « va, écoute, obéis : j'ordonne que tu ailles, je te commande d'écouter, je veux que tu obéisses. » Dans le dernier cas, il y a manifestement deux propositions liées ensemble et qui répondent à deux jugements. Rien de plus facile que d'y montrer les éléments nécessaires de toute proposition, de tout jugement, et le rapport qui les unit. C'est, par conséquent, l'intelligence qui parle, et la volonté n'apparaît que comme un objet de l'intelligence, c'est-à-dire comme une pensée. Dans le premier cas, au contraire, la volonté se fait jour directement ; elle se traduit, non comme une pensée, mais comme un fait, et ce n'est qu'en la dépouillant complétement de son caractère que les grammairiens ont pu découvrir dans cette forme de langage une proposition ordinaire. Les mêmes observations s'appliquent au mode *optatif*, expression de la passion ou du désir, comme l'impératif est celle de la volonté, et qui, sous un nom ou sous un autre, existe dans toutes les langues. Ainsi lorsque, dans *Horace*, Camille s'écrie :

Puissé-je de mes yeux y voir tomber la foudre !

ce serait bien mal comprendre le caractère et la situation du personnage que de supposer dans son esprit un jugement ainsi conçu : je désire que je puisse voir ; ou, selon d'autres encore plus raffinés : je suis désirant ceci, etc. Non, ce n'est pas un jugement qu'exprime l'amante désespérée de Curiace, mais l'état violent de son cœur, un dépit qui éclate sans laisser à l'intelligence le temps de le recueillir et de le marquer à son empreinte.

Une autre issue que les langues ont laissée ouverte aux mouvements spontanés de l'âme humaine, c'est l'ordre des mots dans la proposition, ou ce qu'on appelle la construction. Il y a, en effet, deux manières de construire une phrase : l'une conforme à la marche des idées, au développement régulier de l'intelligence; l'autre accommodée au mouvement varié des passions, des sentiments, des impressions mêmes des sens. La première a reçu le nom de construction *naturelle*, et la seconde de construction *inversible :* mais, comme elles sont aussi naturelles l'une que l'autre, nous nous ferons mieux comprendre

par ces deux expressions : construction *logique*, construction *libre* ou *poétique*. La construction que réclame la pensée, la raison, dit Herder (*Fragments sur la langue allemande*), n'est pas la même que celle qui convient aux sens et aux passions. Or, comme l'homme est un être sensible et passionné avant de se montrer un être raisonnable, les constructions inversives ont dû précéder les constructions logiques. » C'est ce que démontre pleinement l'étude des langues. Dans toutes les langues anciennes la construction est libre : les choses sont désignées dans l'ordre où elles frappent nos sens, ou dans le rang que leur attribuent nos sentiments personnels. Aussi la même proposition peut-elle se construire de diverses manières, suivant les passions de celui qui parle, ou le point de vue qui domine son esprit. Dans les langues modernes, au contraire, ou tout au moins dans les langues européennes, la construction logique domine généralement, c'est-à-dire que la première place, dans la proposition est donnée au sujet, la seconde au verbe, la troisième à l'attribut ou au complément du verbe. Ainsi le veut la raison : car d'abord il faut admettre l'être qui agit, puis l'action elle-même, et enfin l'objet où l'action s'arrête, le but qu'elle doit atteindre. Dans aucune langue ce caractère n'est plus prononcé que dans la nôtre, qui a été appelée à bon droit la langue de la raison. De là cette clarté admirable qui en fait la langue de la conversation, de l'éloquence et des traités.

Dans les langues à construction libre, l'inversion, au lieu de suivre le mouvement des impressions et des sentiments, se règle quelquefois sur l'association des idées ; de sorte qu'autour d'une idée dominante viennent se grouper une multitude d'idées secondaires, que la proposition principale livre passage à un nombre indéterminé de propositions incidentes, et que la pensée ne peut être comprise qu'au dernier mot de la phrase. Tel est le caractère de la langue allemande, qui, avec ses innombrables parenthèses et ses mots *séparables*, toujours prêts à recevoir entre leurs deux parties d'autres mots et des propositions tout entières, semble plutôt faite pour se parler à soi-même que pour parler aux autres. Cette marche est, en effet, celle que suit notre esprit dans la méditation solitaire. Chacune des idées qui se présentent à notre esprit en attire autour d'elle, par les lois de l'analogie ou de l'association, un grand nombre d'autres qui deviennent le centre de nouveaux groupes, de manière à former comme une masse invisible de plusieurs jugements simultanés. Au contraire, lorsqu'on veut communiquer sa pensée et la faire comprendre, il faut en dégager avec soin tous les éléments, il faut substituer la succession à la simultanéité, et l'ordre de déduction, c'est-à-dire l'ordre logique, à l'ordre d'association. Celui-ci, d'ailleurs, est purement personnel, tandis que celui-là est universel.

Ainsi, quoique la parole soit particulièrement le langage de l'intelligence, et que ses deux éléments les plus essentiels, les mots et les propositions, nous représentent les idées et les jugements, elle renferme cependant des signes d'une autre espèce : car l'homme ne cesse pas un seul instant d'être une créature sensible et active. Les sentiments, les passions, la volonté, s'ouvrent donc un passage dans la parole même par les interjections, les *modes* du verbe et les constructions libres. Nous verrons tout à l'heure que même les mots qui paraissent le mieux appropriés à l'usage de la pensée, ont passé par bien des métamorphoses avant de revêtir ce caractère. Aussi, rien de plus difficile que de répondre d'une manière absolue à cette question proposée par les philosophes du dernier siècle : « Quels sont les caractères d'une langue bien faite ? » La langue de chaque peuple est appropriée à son génie, à son caractère, à l'état de ses sentiments et de ses idées. Or, comme il n'appartient pas plus à une même nation qu'à un même homme de porter à une égale hauteur toutes les facultés de l'âme humaine, il ne faut pas demander toutes les perfections à une seule langue. L'une, comme nous avons déjà pu le voir, conviendra mieux à la pensée, aux notions abstraites de l'intelligence ; l'autre à l'action, au commandement, à la conversation, à l'éloquence ; une troisième aux passions, aux sentiments, à l'imagination, à tout ce qui fait l'essence de la poésie. Nous ajouterons qu'il ne peut pas en être autrement, car l'abstraction exclut l'image, la réflexion tue la passion ; l'analyse détruit la synthèse, c'est-à-dire tous les élans spontanés de la nature, toutes les intuitions primitives de notre esprit. On a souvent cité le grec comme une langue également propre à la philosophie, à la poésie et à l'éloquence. Il est vrai qu'aucun autre idiome ne nous offre la réunion d'autant de qualités diverses, et n'est plus fait pour nous donner une idée du peuple privilégié qui a produit à la fois Homère, Platon et Démosthène ; mais il ne faut pas comparer chacune de ces qualités à celles qu'on rencontre séparément ailleurs. Ainsi, pour la hardiesse et la grandeur des images, pour la hauteur et la puissance des sentiments, de ceux principalement qui appartiennent à la poésie lyrique, le grec est très-inférieur à l'hébreu et à quelques autres langues orientales. Pour la construction logique et la clarté qui en jaillit sur la pensée comme sur la phrase, il n'égale pas le français.

Quant à ceux pour qui la langue la plus parfaite est celle des calculs, c'est-à-dire les mathématiques, ils n'ont pas réfléchi qu'ils dépouillaient l'homme de toutes ses facultés, à l'exception d'une seule, celle de généraliser et d'abstraire. D'ailleurs, la langue des mathématiques, comme la nomenclature de la chimie, a été formée par convention pour un ordre d'idées parfaitement déterminé et à l'usage de quelques savants. Il serait impossible de fabriquer et surtout de faire adopter de la même manière une langue appropriée aux besoins de tous et à l'expression de tous les phénomènes qui se passent en nous. C'est pour cette même raison qu'il faut regarder comme chimérique tout essai de fonder une langue et même une écriture universelle : car, malgré les grands esprits qui l'ont tentée au XVII[e] siècle, Bacon, Descartes, Pascal, et surtout Leibniz, cette entreprise s'appuie sur deux suppositions radicalement fausses : l'une, qu'on peut amener les hommes à n'exprimer dans leurs relations que des idées ; l'autre, que les idées peuvent arriver chez tous, dans un temps donné, au même degré de clarté, de netteté, d'abstraction philosophique. En effet, pour ne parler que du projet de Leibniz, la *Caractéristique universelle* devait être fondée sur un catalogue de toutes les idées simples représentées chacune par un signe ou par un numéro d'ordre, en sorte que, pour exprimer les diverses opérations de la pensée, on n'aurait eu qu'à combiner entre eux ces divers signes, comme on fait de ceux du calcul. L'algèbre proprement dite n'aurait été qu'une branche particulière de cette [illegible] dans le recueil de Raspe [illegible].

§ 3. *De la langue et de la formation de la parole.* — Après avoir étudié la nature de la parole et

ses rapports avec les diverses facultés, nous sommes conduits à rechercher quelle est son origine, comment elle a commencé, comment elle s'est développée, comment ont pris naissance cette multitude de langues entre lesquelles se partage le genre humain. Cette question, depuis les philosophes de la Grèce jusqu'à Bonald et Maine de Biran, a toujours été d'un vif attrait pour les philosophes, et a reçu des solutions bien différentes. Selon les uns, la parole, c'est-à-dire les premières langues, celles qui ne dérivent d'aucune autre, sont de pure convention, ou se composent de signes absolument arbitraires. Selon les autres, la première langue parlée par les hommes, et même la première écriture, a été une institution divine, une révélation surnaturelle. D'après une troisième opinion, la parole est chez l'homme une faculté naturelle qui s'est développée par degrés, comme la pensée, et les signes dont elle fait usage ont des rapports naturels avec les choses.

Nous nous occuperons peu de la première de ces solutions. Elle n'a été adoptée par aucun esprit de quelque valeur. Dans l'antiquité, Hermogène, un des interlocuteurs du *Cratyle;* dans les temps modernes, des écrivains aussi obscurs et aussi bizarres que l'auteur de l'*Origine des langues* (in-8, Paris, sans date), tels sont ses interprètes. Locke a pu dire (*Essai sur l'entendement*, liv. III, ch. I) que la signification des mots est parfaitement arbitraire, sans prétendre que les langues soient un artifice inventé à plaisir. En effet, il n'y a rien de sérieux dans cette hypothèse; car, comment concevoir que du sein du genre humain, plongé depuis des siècles dans un mutisme bestial, *mutum et turpe pecus*, un homme soit sorti un jour, se disant à lui-même : « Je m'en vais créer une langue; » bien plus : « Je m'en vais créer la parole! » Et d'où cet homme savait-il que notre espèce a la faculté de parler? Comment a-t-il trouvé des mots pour des idées qui n'existaient pas encore, ou dont il n'avait pas conscience? Pourquoi les passions et les besoins qu'il avait exprimés jusque-là par ses gestes et par ses cris, n'a-t-il pas continué de les exprimer de la même manière? Par quels moyens a-t-il mis son invention à la portée de ses semblables et leur a-t-il persuadé de s'en servir? Enfin, pourquoi, dans toutes les langues, tant d'éléments identiques, tant de règles semblables, tant de racines communes, si l'arbitraire seul leur a donné naissance? Autant de questions proposées, autant de difficultés insolubles.

Une autre hypothèse, qui se rapproche beaucoup de celle-là, mais plus savante, plus systématique, du moins en apparence, c'est celle que soutient Condillac dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (2[e] partie). Il admet en fait que la parole a été révélée, qu'Adam et Ève ont appris de Dieu même la langue dont ils faisaient usage; mais, désirant savoir comment la parole aurait pu s'établir sans aucun secours surnaturel, il suppose deux enfants abandonnés après le déluge, qui sont devenus la souche de quelque peuple, et il raconte ce qui a dû se passer entre eux. D'abord, certaines sensations sont accompagnées chez eux de certains gestes, de certains cris, de certains mouvements de la langue qui, fréquemment répétés, finissent par être remarqués et compris. Voilà les signes *naturels*. Ces mêmes signes, reproduits avec intention pour indiquer les sensations auxquelles ils correspondent, deviennent *imitatifs*. Enfin, aux signes imitatifs se substituent peu à peu des signes de convention, arbitraires, *artificiels*, c'est-à-dire la parole et l'écriture. Ajoutons, pour donner une idée complète de la théorie de Condillac, que sans les signes de cette dernière espèce la pensée même n'existerait pas, car la pensée ne se compose que de termes abstraits et collectifs; en sorte qu'une science n'est point autre chose qu'une langue bien faite, et toute langue bien faite est une science. La science qui passe pour la plus positive, celle des calculs, est aussi, comme nous l'avons déjà dit, la langue la plus parfaite.

Ce système n'est qu'un tissu d'hypothèses chimériques et contradictoires. D'abord il est impossible de faire marcher ensemble ces deux propositions : que le langage a été révélé, et qu'il est d'institution humaine. S'il a été nécessaire, en raison de l'insuffisance de nos facultés, que le langage fût révélé, comment l'homme l'aurait-il inventé quelque part? Mais arrêtons-nous à cette dernière supposition, qui est, si nous ne nous trompons, la véritable pensée de Condillac. Sans insister sur l'invraisemblance des circonstances accessoires, on se demande ce que sont les signes que Condillac appelle *naturels*. Les signes vraiment dignes et généralement appelés de ce nom sont ceux que nous produisons instinctivement et qui sont les mêmes chez tous les hommes, qui subsistent invariables à côté de la parole. Or, Condillac n'admet et ne pouvait rien admettre de semblable. Il n'y a pour lui rien d'instinctif ni d'inné; tout se réduit à la sensation, tout vient du dehors. Ce qu'il entend par signes naturels n'est donc qu'un effet du hasard : certains sons et certains gestes accompagnent d'une manière fortuite certaines sensations, sans qu'il y ait entre ces deux choses le moindre rapport. Mais comment ces phénomènes accidentels seraient-ils notre premier langage? comment seraient-ils remarqués et compris, s'ils pouvaient varier à chaque instant et ne découlaient pas du fond même de notre nature? Supprimez le langage naturel, vous aurez supprimé du même coup le langage imitatif et le langage artificiel, parce que ce dernier se fonde sur le second, et le second sur le premier. L'homme, né muet, restera muet. D'ailleurs, puisque la pensée et la langue sont presque une seule chose, dans la philosophie de Condillac, comment aurait-on inventé des mots pour des idées qui n'existaient pas encore?

Le hasard et l'arbitraire une fois écartés de l'origine des langues, il ne reste plus devant nous que deux opinions principales : celle qui considère la parole et, par conséquent, la première langue comme une révélation, et celle qui la tient pour une institution naturelle, ou plutôt pour une faculté correspondant à la pensée, et se développant comme elle, avec l'aide du temps. La première, quoique très-ancienne, n'a été soutenue, sous une forme vraiment philosophique, qu'au commencement de ce siècle, par de Bonald; la seconde fait la base commune de plusieurs systèmes, parmi lesquels on remarque ceux de J. J. Rousseau, de Herder, de Maine de Biran, du président de Brosses et de Court de Gébelin, inspirés l'un et l'autre par Platon.

Le principal argument de de Bonald, pour soutenir que la parole ne peut être d'institution humaine, se résume en ces termes, répétés sans fin dans ses œuvres, particulièrement dans ses *Recherches philosophiques :* « L'homme *pense* sa parole avant de *parler* sa pensée ; » ou bien : « L'homme ne peut *parler* sa pensée sans *penser* sa parole ; » d'où il résulte que les deux choses nous ont été données ensemble à l'instant de la création. Cela revient à dire avec Condillac et de Tracy que, sans les signes, nous ne penserions pas. En effet, selon l'auteur de la *Législation primitive*, deux sortes de vérités

sont accessibles à notre esprit : des vérités particulières ou physiques, qui sont représentées par des *images*, et des vérités métaphysiques ou morales, qui sont l'objet des *idées*. Les premières sont aperçues directement par notre esprit, sans le concours des signes ; les autres, déposées en nous comme un germe informe, ne se montrent à la conscience que sous l'action de la parole et, par conséquent, sont dues exclusivement à un enseignement traditionnel, qui remonte à l'origine de notre espèce, avec la parole elle-même (*Recherches philosophiques*, t. Ier, p. 100-104).

A cet argument, de Bonald en ajoute deux autres, l'un tiré de la société, l'autre de la constitution des langues. Sans la parole, dit-il, il n'y a pas de société ; sans la société, l'existence même de l'homme est impossible : donc toutes trois ont été créées en même temps. D'un autre côté, si l'on compare entre elles les différentes langues que nous connaissons, on trouvera entre elles de frappantes analogies, des ressemblances multipliées, qui font supposer une langue primitive, originelle, mère de toutes les autres. En outre, les langues les plus anciennes sont aussi les plus parfaites, les plus modernes sont les plus pauvres et les plus ingrates ; ce qui est inexplicable si la parole est d'institution humaine, et s'explique à merveille si elle a été créée avec le premier homme.

Nous écarterons d'abord ces deux raisons accessoires, qui n'ont aucune valeur par elles-mêmes : car si le langage est un fait naturel, la société a pu exister [illegible] et se développer avec lui. En second lieu, si le langage est une faculté naturelle, et non pas une invention arbitraire, comment s'étonner que, comme les autres facultés humaines, elle obéisse partout aux mêmes lois, et, par conséquent, qu'il y ait des règles, des formes grammaticales, des nécessités communes à toutes les langues? Veut-on dire que la ressemblance est non-seulement dans les formes et dans les règles, mais dans les racines de toutes les langues ; on soutiendra une assertion excessivement contestable, et qui pourra se concilier aussi bien avec l'idée d'un langage naturel, que celle d'une langue révélée : car on peut dire, et l'on a dit en effet, avec Platon, que certains sons qui peignent les choses, soit directement, soit par analogie, sont les éléments primitifs, les racines communes que la nature a fournies à toutes les langues. Quant à la supériorité des langues anciennes sur les langues modernes, nous avons déjà montré qu'elle est loin d'être absolue, et que, sur plus d'un point, les langues modernes ont l'avantage. D'ailleurs, les unes et les autres ont leur enfance et leur âge de maturité ; la langue d'Ennius ne vaut pas celle de Virgile. C'est le contraire qui devrait avoir lieu dans le système de de Bonald.

Nous n'avons donc plus à nous occuper que de son premier argument : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » Nous observerons d'abord que de Bonald l'a discrédité lui-même en appliquant à l'origine de l'écriture un raisonnement tout à fait semblable. « La décomposition des sons, dit-il, [illegible] ture, sont une seule et même chose ; donc l'une n'a pu précéder l'autre, puisqu'on ne pouvait décomposer les sons sans les nommer, ni les nommer que par les lettres ou les caractères qui les distinguent. » — « L'écriture, pour nous servir d'une autre de ses expressions, est nécessaire à l'invention de l'écriture ; » par conséquent, l'homme n'a pas plus inventé l'alphabet que les langues. Cette théorie nous rappelle une légende talmudique, d'après laquelle Dieu, par un miracle de sa toute-puissance, aurait aussi créé la première paire de tenailles : car, disent les rabbins, les tenailles sont nécessaires à la fabrication des tenailles. Toutes les autres preuves de M. de Bonald pourraient également trouver ici leur application. Il y a, entre tous les instruments de cette espèce, quelque chose de semblable ; donc ils ont été fabriqués sur un modèle unique. On ne connaît pas plus l'inventeur humain des tenailles, que de la première langue et du premier alphabet.

Mais parlons sérieusement. Est-il vrai que, dans notre esprit, il n'y ait absolument que ces deux choses : des *images*, c'est-à-dire des perceptions particulières des sens, qui nous représentent directement les objets matériels, et des idées générales et abstraites, qui ne peuvent être fixées que par des mots? Les sens n'ont assurément rien à voir dans nos affections, nos sentiments, nos déterminations volontaires : cependant peut-on dire que, sans les noms qui désignent ces divers phénomènes, nous n'en aurions aucune idée ? Peut-on souffrir, jouir, haïr, aimer, s'irriter, s'attendrir, prendre une détermination, sans avoir conscience, c'est-à-dire sans avoir une idée de la douleur, du plaisir, de la haine, de l'amour, de la colère, de la pitié, de la volonté? Il serait étrange de soutenir que le sourd-muet, même celui qui est resté sans culture, n'a aucune idée ni de sa propre personne, de son *moi*, ni de ce qu'il sent, de ce qu'il éprouve, de ce qu'il veut. L'expérience et les protestations de ces infortunés, qui sont aujourd'hui en état de rendre compte de leurs premiers souvenirs, attestent positivement le contraire. Nous citerons particulièrement un mémoire très-remarquable communiqué à l'Académie des sciences morales et politiques (voy. *Compte rendu des séances*, février et mars 1851), par M. Ferdinand Berthier, sourd-muet lui-même et ancien professeur de l'Institution des sourds-muets de Paris.

A ces sentiments, à ces déterminations intérieures que nous apercevons à la fois sans le secours des sens et sans le secours des mots, correspondent certains signes, non-seulement naturels, mais nécessaires ; nous voulons parler des actes par lesquels nos sentiments et nos déterminations se traduisent au dehors : car, ainsi que l'observe Maine de Biran, « tout acte qui accompagne une impression ou un mode en devient le signe et l'élève à l'état d'idée. » C'est ce que nous attestent les langues les plus anciennes, et particulièrement celle de l'Écriture sainte, la langue hébraïque. La colère, en hébreu, c'est [illegible] *détourner sa face*, etc.

Même les idées les plus abstraites, celles qui n'ont aucun rapport ou qu'un rapport très-indirect avec nos sentiments et nos actions, peuvent être fixées dans notre esprit par des images sensibles que l'analogie suggère spontanément, et, par conséquent, [illegible] à des mots. Ainsi le nom de l'âme, en grec (ψυχή), est le même que celui du papillon. Son nom latin, [illegible], qui veut dire *souffle*, *vent*. Dans toutes les langues connues, le mot que nous traduisons par *esprit*, [illegible] nom que la parole (λογος), parce que la parole est le signe et l'instrument de la raison. Penser

vient de *pensare*, peser ; réfléchir, de *reflectere*, plier en deux, parce que la pensée, dans la réflexion, semble se replier sur elle-même. Circonspection (*circum spicere*) signifie, à proprement parler, regarder autour de soi ; considération (*considerare*, de *sidus*), regarder les étoiles ; admiration, se tourner vers la lumière ; délibération (de *libra*, balance), tenir la balance égale ; douter (*dubium*, de *duo*, *duobus*), hésiter entre deux choses. Le terme le plus abstrait qui existe dans notre langue, le mot *être* (*esse*) ne signifiait pas autre chose, dans l'origine, que manger, comme si l'existence était attachée à cet acte de la vie animale. Nous pourrions citer des exemples sans nombre ; mais nous aimons mieux renvoyer au président de Brosses qui, dans son *Traité de la formation mécanique des langues* (t. II, ch. XI), a réuni sur ce sujet les observations les plus fines et les plus curieuses.

Ainsi se trouvent complétement détruites les deux propositions sur lesquelles de Bonald a édifié tout son système : car il y a autre chose dans notre esprit que des *idées* et des *images*, et les idées elles-mêmes peuvent être exprimées ou fixées dans la pensée autrement que par des mots. Ce qui achève de condamner cette théorie, c'est qu'elle est obligée de considérer comme une tradition d'origine surnaturelle même le langage des gestes et des sons inarticulés. « Non-seulement la parole, dit de Bonald (*ubi supra*, p. 124), est en nous une imitation ou une répétition de la parole que nous avons ouïe ; mais toute autre expression de nos pensées, même l'expression corporelle, comme l'inflexion de la voix, le geste et le regard, n'est encore qu'une imitation ou une répétition de l'expression que nous avons vue. C'est ce qui fait que la parole des aveugles est morte et inanimée, tandis que le silence même des muets est tout à fait expressif. »

Il n'existe pas, à notre avis, de réfutation plus solide et plus directe du système de de Bonald que celle que Maine de Biran en a donnée à la fin de sa vie, dans son *Essai sur les fondements de la psychologie*. (*Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, Paris, 1859.

Selon Maine de Biran, c'est notre activité qui donne naissance aux signes et qui change nos impressions en idées : car tout acte qui accompagne une impression ou un mode, en devient le signe. Ainsi le signe primitif d'une forme perçue dans l'espace, c'est le mouvement de la main par lequel l'impression que nous avions d'abord de cette forme s'est changée en une idée claire et distincte. Mais ces premiers signes, appelés *perceptifs*, disparaissent bientôt avec le sentiment de notre activité, étouffé par l'habitude. Il n'en est pas de même des sons articulés de la voix joints aux fonctions de l'ouïe : car, d'une part, l'émission de ces sons étant un acte propre de notre volonté, est toujours accompagnée de conscience ; d'une autre part, l'impression qu'en reçoit l'âme étant produite par nous-mêmes, il est impossible que le sentiment de notre activité disparaisse ici comme dans les signes purement perceptifs, quand l'impression est produite par un objet étranger.

A l'aide des signes de cette espèce, nous exerçons un grand pouvoir sur toutes nos facultés : car, répétant le signe, nous reproduisons par là même le phénomène qu'il représente, et le dernier se trouve à notre disposition comme le premier. Nos sensations et nos affections sont transformées en idées ; et nos idées comparaissent devant nous comme nous voulons ; nous les étendons et les multiplions indéfiniment. Mais où réside cette puissance ? Est-ce dans les signes ou dans l'activité personnelle et libre qui les fait servir à son usage ? La réponse ne saurait être douteuse. « L'institution du langage, dit Maine de Biran, suppose la préexistence d'une activité supérieure à la sensation, par laquelle l'être pensant se place en dehors du cercle des impressions et des signes, pour les signifier et les noter. » Il ne faut donc pas dire que l'homme pense parce qu'il parle ; tout au contraire, il parle parce qu'il pense ; et il pense en vertu des facultés par lesquelles il est homme. S'attaquant directement au système de de Bonald, surtout dans son *Journal intime*, le dernier de ses écrits, Maine de Biran prouve que les idées supra-sensibles ou métaphysiques ne sont point exceptées de ce principe général ; qu'elles ont leur source en nous et sont présentes à notre esprit, même sans les signes qui nous en facilitent l'usage et nous permettent de les exprimer. « Comment se persuader, dit-il, que le *moi* humain n'existe ou ne se connaît qu'autant qu'il se donne un nom ? » Il en est de même des notions de cause et de substance, qui ne sont que des dérivations immédiates de la conscience du *moi*.

C'est la volonté ou notre activité personnelle qui met le langage au service de l'intelligence ; mais la nature nous en fournit les premiers éléments dans les signes instinctifs dont elle nous a pourvus, dans les cris et les gestes qui répondent aux différents modes de la sensibilité. Ces signes instinctifs n'ont d'abord un sens que pour les autres. L'enfant qui les produit n'en a pas conscience. Mais à mesure que s'éveille le sentiment de sa personnalité, il les remarque et s'en empare, et, les répétant librement pour son usage, les transforme en signes volontaires. C'est ainsi que les choses se passent dans la conscience de l'individu ; elles n'ont pas dû, selon Maine de Biran, se passer autrement dans l'histoire. L'hypothèse d'une langue primitive, source commune de toutes les autres, lui paraît fort suspecte, et il ne comprend pas qu'une langue instituée par Dieu même se soit complétement perdue dans la suite des temps. Il n'est pas plus difficile à l'homme d'inventer une langue que de l'apprendre ou de la comprendre. « Les difficultés sont à peu près les mêmes pour expliquer comment l'homme naissant en société, mais *table rase*, a pu acquérir ses premières idées, que pour expliquer comment il aurait pu *inventer* les langues en recevant les idées. »

La même opinion que Maine de Biran, au commencement de ce siècle, soutenait contre de Bonald, Herder, à la fin du siècle dernier, l'opposait à un théologien de son temps et de son pays. Les arguments seuls diffèrent. Ceux du philosophe français sont exclusivement psychologiques ; ceux du philosophe allemand historiques et littéraires.

L'hypothèse d'une origine surnaturelle du langage n'est pas moins contraire, selon Herder, à l'idée que la raison nous donne de la puissance divine qu'à l'expérience de l'histoire, qui nous montre toutes les institutions, et la société même, se formant lentement et par degrés. « Voyez, dit-il (*Fragments sur la langue allemande*, dans le tome Ier de ses Œuvres, in-8, Tubingue, 1805), voyez cet arbre avec son tronc vigoureux, avec sa magnifique couronne de verdure, avec ses branches, son feuillage, ses fleurs et ses fruits, s'élever sur ses racines comme sur un trône ; saisi d'admiration et d'étonnement, vous vous écrierez : Cela est divin ! divin ! Maintenant, regardez cette petite graine ; voyez-la enfouie dans

la terre, puis pousser un faible rejeton, se couvrir de bourgeons, se revêtir de feuilles; vous vous écrierez aussi : Cela est divin! mais d'une manière plus digne et plus intelligente. »

Non-seulement les langues en général lui paraissent d'une telle diversité qu'il est impossible de les faire dériver d'une source unique, mais chacune d'elles, considérée à part, a, comme les individus et les peuples, ses âges successifs, son enfance, sa jeunesse, sa maturité et sa décrépitude.

L'homme sent avant de penser; il a des passions avant d'avoir des idées. Or, les passions se manifestent surtout par les sons et les gestes, les idées par la parole. Il y a donc, ou du moins il y a eu un temps où le langage naturel suffisait presque à nos passions bornées, où des mots en petit nombre, affranchis des lois de la syntaxe et indifférents à toute construction déterminée, nous présentaient les objets matériels, les seuls à peu près que nous connussions, dans l'ordre même où ils viennent frapper nos sens. Ce temps, c'est le premier âge ou l'enfance des langues.

Une seconde période s'ouvre ensuite où des idées qui ne viennent pas des sens sont exprimées sous des images sensibles; où les inversions plus limitées obéissent à des règles, quoique variables encore et propres à peindre tous les mouvements de l'âme; où l'accent lui-même est soumis à des lois, et devient la prosodie. C'est l'âge de la poésie et de la jeunesse.

A la poésie succède la prose : car la prose est l'état viril des langues. Alors les mots abstraits se multiplient, la période chasse le rhythme poétique, et une syntaxe inflexible détruit les inversions; les passions elles-mêmes sont obligées d'accepter la discipline de la raison. Enfin, il y a aussi pour les langues une époque de décrépitude : c'est celle où elles préfèrent l'exactitude à la beauté et le mot propre à l'image la plus juste. Elles sont revenues des péchés de leur jeunesse, mais aussi elles ont perdu tous leurs charmes.

Les principaux traits de ce système avaient déjà été esquissés par J. J. Rousseau. En effet, si dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau développe cette proposition entièrement identique à celle de de Bonald : « La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole; » s'il se montre convaincu « de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, » il entreprend, dans un des derniers écrits de sa vie, son *Essai sur l'origine des langues*, de démontrer précisément le contraire. « La parole, dit-il, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Mais la parole a été précédée par les sons inarticulés, qui, à leur tour, ont été précédés par les gestes. Le geste a été le premier langage, parce qu'il est plus propre à peindre nos besoins, et les sons à peindre nos passions et nos sentiments. Or, l'homme a des besoins avant d'avoir des passions. « Il est donc à croire, dit Rousseau, que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix. » A ces deux classes de signes viennent se mêler plus tard les sons articulés ou les mots, mais en petit nombre, appropriés aux objets les plus nécessaires et dominés par le langage naturel. De là le caractère poétique des premières langues : car l'accent y est maintenu dans l'harmonie, dans le rhythme, et le geste dans la mélopée ou l'image. Mais peu à peu l'intelligence se développe et les mots se multiplient en même temps que les idées, les termes abstraits succèdent aux figures, la parole remplace le chant ou l'accent, et l'écriture elle-même, la langue écrite, remplace la langue parlée. Rousseau marque très-bien la différence de ces deux langues. « L'on rend ses sentiments, dit-il, quand on parle, et ses idées quand on écrit. » — « On n'invente les accents que quand l'accent est déjà perdu. » Il explique également, à l'aide de sa théorie, les caractères qui distinguent les langues du Midi de celles du Nord. Dans les climats où la nature prodigue ses bienfaits, les passions l'emportent sur les besoins; les langues du Midi sont donc filles de la passion, c'est-à-dire poétiques et musicales. « Les langues du Nord, tristes filles de la nécessité, se sentent de leur dure origine. » Des sons rudes y expriment de rudes sensations; la clarté y est plus nécessaire que l'harmonie.

Les philosophes dont nous venons de parler, et dont il nous serait facile de grossir la liste, se sont attachés à un seul point : à montrer que les langues sont un fait naturel qui s'est développé en même temps, d'après les mêmes lois et par la même cause que l'intelligence. Mais une autre question se présente, sans laquelle la première a été résolue d'une manière insuffisante : où est la raison de chacun des sons, des articulations primitives et des mots radicaux qui entrent dans la formation des langues? car, pour les mots composés, ils s'expliquent par les rapports qui existent entre leurs racines. Pourquoi tel ou tel son, telle ou telle articulation, tel ou tel mot radical est-il devenu le signe de telle ou telle idée, et non pas d'une autre? Est-ce par un effet du hasard, ou par une loi fondée sur la nature des choses? Deux écrivains modernes, de Brosses et Court de Gébelin, se sont particulièrement occupés de ce problème, qui a aussi arrêté un instant le génie de Platon.

Platon, dans *le Cratyle*, nous montre le philosophe qui a donné son nom à ce dialogue, en discussion avec Hermogène. Selon le premier, les mots ont un sens naturel, et chaque chose a reçu dans toutes les langues un nom conforme à sa nature. Le second pense, au contraire, que les langues sont une œuvre de pure convention. Survient Socrate qui, non content de donner raison à Cratyle, veut prouver que chaque son pris à part, voyelle ou consonne, a un rapport de similitude ou d'analogie avec certains objets; en sorte que les onomatopées forment la base du langage. Ainsi la lettre R, que nous prononçons avec un certain tremblement de la langue, exprime le mouvement; la lettre I, la ténuité et la petitesse; l'S, le Z, l'F (Φ) et la double lettre Ψ, tout bruit fait dans l'air; le D et le T, la cessation de mouvement; l'L, ce qui est fluide, ce qui s'échappe aisément; la même lettre précédée d'un G (Γ), l'adhérence, ce qui est visqueux; l'N, tout ce qui est intérieur; A la largeur, O la rondeur, et E (H) la longueur. Mais tel est le ton de l'ouvrage où cette théorie est exposée, qu'on ne sait s'il faut la prendre pour une satire ou une conviction sérieuse.

Le président de Brosses, dans son *Traité de la formation mécanique des langues* (2 vol. in-12, Paris, 1765), a élevé non pas un système, mais une véritable science sur le principe que Platon n'a fait qu'indiquer. Voici en quels termes cet ingénieux et savant observateur a essayé de résumer, dans son *Discours préliminaire*, les principes les plus généraux de sa doctrine. Il déclare « que le système de la première fabrique du langage humain et de l'imposition des noms aux choses n'est pas arbitraire et conventionnel, comme on a coutume de se le figurer, mais un

vrai système de nécessité determiné par deux causes : l'une est la construction des organes vocaux, qui ne peuvent rendre que certains sons analogues à leur structure ; l'autre est la nature et la propriété des choses réelles qu'on veut nommer ; elle oblige d'employer à leur nom des sons qui les dépeignent, en établissant entre la chose et le mot un rapport par lequel le mot puisse exciter une idée de la chose ; que la premiere fabrique du langage humain n'a donc pu consister, comme l'expérience et les observations le démontrent, qu'en une peinture plus ou moins complète des choses nommées, telle qu'il était possible aux organes vocaux de l'effectuer par un bruit imitatif des objets réels ; que cette peinture imitative s'est étendue de degrés en degrés, de nuances en nuances, par tous les moyens possibles, bons ou mauvais, depuis les noms des choses le plus susceptibles d'être imitées par le son vocal, jusqu'aux noms des choses qui le sont le moins ; .... que les choses étant ainsi, il existe une langue primitive, organique, physique et nécessaire, commune à tout le genre humain, qu'aucun peuple au monde ne connaît ni ne pratique dans sa première simplicité, que tous les hommes parlent néanmoins, et qui fait le premier fonds du langage de tous les pays. »

Ce fonds primitif, et, si l'on peut ainsi parler, cette matière première de toutes les langues, se compose des éléments suivants : 1° les interjections, c'est-à-dire les sons inarticulés par lesquels se trahissent spontanément nos passions, nos sentiments, nos sensations intérieures, et qui appartiennent aussi au langage des animaux ; 2° les mots enfantins qui se prêtent le mieux aux premiers efforts de la voix, et qu'on rencontre à peu près dans tous les idiomes, comme un premier essai que l'homme fait de la parole : *papa, maman, dada*, ou, par transposition, *ab, am ;* d'où l'on a fait Jupiter *Ammon*, c'est-à-dire Jupiter *omnium parens ;* 3° les noms donnés aux organes de la parole d'après le son même que ces organes produisent d'après l'articulation qui leur est propre. On reconnaîtra facilement ce caractère dans la lettre radicale ou dominante des mots *gorge, langue, dent, bouche*. Il en est de même des noms que ces organes présentent dans les autres langues : *garon, laschon, pé*, etc. Ces noms ont été ensuite étendus à toutes les choses qui ont quelque analogie avec les organes qu'ils désignent. Au quatrième rang nous trouvons les onomatopées, ou les mots qui peignent matériellement les objets par l'imitation des bruits que ces objets produisent : tels sont les mots *souffler, siffler, crier, fredonner, coq, choc*, etc. Enfin, comme il y a des sons qui représentent des modes et des objets extérieurs, il y en a d'autres qui expriment par analogie des modes et des qualités intérieures : ceux-là forment la cinquième et dernière classe. Ainsi, la fixité et la fermeté sont le plus souvent désignées par les consonnes *st*, comme dans *stable, stabilité, stirps, stamen, stagnum*, στατήρ, στηλή, etc. Les mêmes consonnes sont le signe de l'interjection dont on se sert pour faire rester quelqu'un dans l'immobilité. Les lettres *sc* sont affectées à l'idée d'excavation, à tout ce qui est creux, et par suite à ce qui est [illegible] : σκάλλω, σκάπτω, *[illegible], scaturire, schneiden, schallen ;* les lettres *fl* à tout ce qui coule, à tout ce qui est fluide et léger : *flamma, fluo, flatus, feuille, flèche*, etc. Les choses dures se peignent par l'articulation *r : rude, [illegible], âpre, roc, rompre, [illegible], irriter :* les choses profondes, entr'ouvertes, par l'articulation *g*, signe de la gorge, et l'aspiration *h : gouffre, golfe, hiatus.*

De Brosses ne dit pas que ces différents sons apparaissent successivement dans la parole ; il a voulu seulement les classer d'après leurs caractères les plus généraux. Ils entrent, encore une fois, à titre de racines et de premiers éléments, dans toutes les langues, sans former par eux-mêmes une langue arrêtée, précise, dont on puisse ou dont on ait jamais pu se servir. Dans cet état, l'on comprend qu'ils se soient prêtés à des modifications sans nombre, suivant les différents degrés d'intelligence, les mélanges produits par la migration ou la conquête. Chaque peuple a donc sa *manière* de se servir de l'instrument général. Il y a dans chaque langue un caractère particulier à la nation qui en fait usage, et des éléments, des signes communs à toute l'humanité.

On peut admettre cette théorie dans ses traits essentiels, et, toutes réserves faites, quant aux détails. Elle est à la fois une conséquence et une preuve de tout ce qui a été dit sur l'origine naturelle du langage. Elle s'accorde en même temps avec la raison et avec les faits : avec la raison, qui ne saurait admettre l'arbitraire et le hasard dans la formation des premiers signes de la pensée ; avec les faits, qui résultent de la comparaison d'un certain nombre de langues, et qui nous montrent sous leur diversité un fond identique et invariable.

Dans son *Manuel primitif* et dans l'extrait qu'il en a publié sous le titre d'*Histoire naturelle de la parole*, ou *Précis de l'origine du langage et de la grammaire* (in-8, Paris, 1776), Court de Gébelin reproduit la plupart des idées et des observations du président de Brosses. Il pense, comme celui-ci, que la parole est d'origine divine, en ce sens que Dieu créa l'homme parlant, qu'il lui donna la faculté, les instruments et le besoin de la parole, comme il lui donna la faculté et le besoin de voir, d'entendre et de marcher. Il croit que l'arbitraire n'a aucune part dans la formation des premières langues, ou tout au moins des premiers mots, et que les choses eurent d'abord pour signes les sons qui peignent leurs qualités, soit directement, soit par analogie. Il admet enfin une langue primitive qui, sans avoir jamais été parlée, est composée de sons pris dans la nature, de mots en quelque sorte inachevés, et contient les racines de toutes les autres langues. Mais en acceptant ces principes, l'auteur du *Monde primitif* y a associé des rêveries et des subtilités qui n'y ont aucun rapport et dont il faut laisser toute la responsabilité à sa bizarre imagination. La pensée dominante de son système, c'est que chaque lettre considérée séparément, chaque son élémentaire de la parole, a un sens particulier, est l'expression d'une idée ou d'une sensation ; que les sensations sont exprimées par les voyelles et les idées par les consonnes. Mais il suffit de deux remarques pour renverser cette proposition : 1° les voyelles et les consonnes sont des éléments inséparables du langage ; sauf un petit nombre d'exceptions, elles entrent dans la formation de tous les mots ; or un mot ne peut exprimer à la fois qu'une seule idée ; 2° nos idées, même les plus générales et les plus métaphysiques, se présentent d'abord à notre esprit sous des images, et ne peuvent être traduites que par des métaphores qui intéressent autant notre sensibilité que notre entendement. Au reste, on ne comprendra jamais mieux ce qu'il y a de chimérique dans ce principe qu'en voyant les applications qu'en a faites Court de Gébelin.

4° *De l'écriture.* — Ce que nous avons dit de la parole peut s'appliquer en grande partie à l'écriture et se démontrer par les mêmes preuves : nous n'avons donc point à nous occuper

longtemps des signes de cette espèce. Personne ne prendra au sérieux la proposition de de Bonald, que l'alphabet est une révélation divine, une création surnaturelle, contemporaine de celle de l'homme. L'alphabet a été précédé de plusieurs modes d'écriture, comme les langues abstraites ont été précédées par les langues poétiques, et celles-ci par les sons naturels ou imitatifs des choses. D'abord on s'est contenté de peindre les objets, de les représenter par un dessin plus ou moins fidèle, qui est pour l'œil ce que l'onomatopée est pour l'oreille : c'est l'écriture *in rebus*, en usage chez tous les peuples enfants, qu'on a rencontrée au Mexique au moment de la découverte de ce pays, et qui occupe aussi une grande place parmi les hiéroglyphes égyptiens. A ces formes grossières succèdent ou viennent s'associer des caractères symboliques où, tout comme dans le langage de la poésie, des idées morales et métaphysiques, des sentiments, des passions, sont représentés par des images sensibles : tel est le caractère de l'écriture héraldique, d'un grand nombre d'hiéroglyphes et des plus anciens signes de l'écriture chinoise. Ces symboles se dégradant peu à peu par une suite d'abréviations, se changent en caractères cursifs qui expriment non des sons, mais des idées, et s'adressent à l'esprit sans passer par l'oreille. Nous avons un exemple considérable de cette substitution dans l'écriture actuelle des Chinois, dont les clefs portent encore des traces évidentes de leurs premières formes. Des signes abstraits, mais incommodes, formant ce qu'on appelle l'écriture *idéographique*, on est conduit peu à peu à l'écriture *phonétique*, qui représente les différents sons de la voix ou les éléments de la langue parlée. L'écriture phonétique nous offre elle-même deux degrés : elle est *syllabique* ou *alphabétique*, c'est-à-dire que les signes dont elle se compose représentent des syllabes comme l'écriture japonaise, ou des sons tout à fait élémentaires, de simples lettres, comme la plupart des langues connues.

Ainsi, à part certains signes particuliers inventés par les savants pour un but déterminé, comme ceux de l'algèbre ou de la musique, rien d'arbitraire, rien d'artificiel, mais aussi rien de surnaturel dans le langage, tel que nous le connaissons par l'expérience et par l'histoire. Tous les éléments dont il est formé, tous les faits qu'il réunit ont leur raison d'être dans la propriété des choses et dans les facultés de l'homme. La parole et l'écriture sont l'expression de la pensée, et, comme la pensée, elles se transforment, se développent, s'élèvent du concret à l'abstrait, du monde sensible au monde intelligible, nous montrant, à côté des lois les plus générales de la nature et de la raison, les empreintes particulières des temps, des lieux, des nationalités. A nos instincts et à nos passions, qui sont partout et toujours les mêmes, répondent les sons et les gestes, qui ne changent pas davantage, et dont l'usage nous est connu dès notre naissance. C'est en vain qu'on voudrait qualifier d'irréligieuse une manière de voir qui a pour elle des esprits aussi religieux que Platon, Leibniz, Herder, Maine de Biran, Reid et Dugald Stewart. Elle est la seule conforme à la majesté divine et à la dignité humaine.

Aux auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article, nous ajouterons : Walton, *Dissertatio de linguarum origine*, dans le tome II de la *Polyglotte*; — Leibniz, *Miscellanea Berolin.*, t. II, in-4, 1710, et *Considérations sur la culture et la perfection de la langue allemande*, édit. Dutens, t. XII, 2e partie; — Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, dans la *Théorie des sentiments moraux*, traduction française, t. II; — Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, ch. IV, sect. 22, dans le tome II de la traduction française ; — Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, t. III de la traduction de M. Peisse ; — Degérando, *des Signes de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, 4 vol. in-8, Paris, an VIII ; — Charma, *Essai sur le langage*, 2e édit., in-8, Paris, 1846 ; — l'abbé Carl, *de Origine et natura sermonis*, in-4, Paris, 1827 ; — Desprez, *de Sermone*, in-4, Paris, 1828 ; — Denis, *de Sermonis origine*, Paris, 1847, in-8 ; — Renan, *de l'Origine du langage*, Paris, 1862, in-8 ; — Max Müller, *la Science du langage*, traduite en français par G. Perrot et G. Harris, Paris, 1864, in-8 ; — J. Grimm, *de l'Origine du langage*, traduit en français par F. de Wegmann, Paris, 1859, in-8 ; — A. Lemoine, *de la Physionomie et de la Parole*, Paris, 1865, in-12 ; — Ed. Chaignet, *la Philosophie de la science du langage étudiée dans la formation des mots*, in-18, Paris, 1875.

SILHON (Jean), né à Sos, petit bourg des environs d'Auch, vers la fin du XVIe siècle, mort à Paris en 1667, après avoir été l'un des premiers membres de l'Académie française, et un des secrétaires de Richelieu et du cardinal Mazarin, s'est distingué par plusieurs écrits très-estimés de ses contemporains, et qui appartiennent, les uns à la politique, les autres à la philosophie. Les écrits philosophiques de Silhon sont : 1° *les deux Vérités*, in-8, Paris, 1626. Ces deux vérités sont l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Dans une troisième partie, dont le plan seul a été conçu, l'auteur devait établir la vérité du christianisme ; 2° *de l'Immortalité de l'âme*, in-4, ib., 1634 : c'est la dernière partie du précédent ouvrage, présentée avec plus de développements ; 3° *de la Certitude des connaissances humaines*, in-4, 1661. Cet ouvrage, dont il n'a paru qu'une première partie, se divise, tel qu'il est, en cinq livres. Dans les deux premiers, l'auteur établit la certitude de nos connaissances contre les objections des pyrrhoniens, et particulièrement de Montaigne ; dans les deux suivants, il traite de l'obéissance que les sujets doivent au souverain ; enfin, dans le cinquième, revenant à la question de la certitude, il définit ce qu'il appelle la démonstration morale. On voit que Silhon ne brille pas par la méthode ; malgré les éloges qui lui sont accordés par Bayle, il n'est pas plus remarquable par le fond des idées. En homme sensé et pratique, il voyait les ravages qu'avait faits dans les esprits le scepticisme de Montaigne et de Charron ; mais il fallait pour les combattre autre chose que des lieux communs.

SIMMIAS de Thèbes, disciple et ami de Socrate, joue un rôle important dans *le Phédon* de Platon ; il est d'ailleurs peu connu, quoique Diogène Laërce (liv. II, § 124) atteste qu'il avait écrit vingt-trois dialogues philosophiques sur divers sujets. Plutarque nous apprend encore (*Sur le génie de Socrate*) que Simmias avait longtemps vécu en Égypte, mais il ne paraît pas qu'il ait rapporté de ce pays des notions importantes sur la langue et sur les sciences égyptiennes. Ses dialogues étaient fort courts, à ce qu'il semble, puisque, comme ceux de Simon, ils tenaient tous en un volume. E. E.

SIMON d'Athènes, nous dit Diogène Laërce (liv. II, § 122), était un cordonnier. Comme Socrate allait quelquefois converser dans sa boutique, Simon prenait note de ce qu'il retenait de ces entretiens, et c'est ainsi qu'il devint capable d'écrire des *Dialogues socratiques*. On lui en attribuait trente-trois, dont Diogène nous a conservé les titres. Les sujets en sont très-variés.

Morale, critique, grammaire, rhétorique, etc., presque toutes les parties de la science philosophique y figurent. On a pensé longtemps que tous ces dialogues étaient perdus; mais un très-habile philologue, M. A. Bœckh, a cru en reconnaître quatre (*sur le Juste, sur la Vertu, sur la Loi, sur l'Amour du gain*) parmi les dialogues apocryphes qui se trouvent dans la collection des œuvres de Platon, et il a rassemblé, à l'appui de sa conjecture, un grand nombre d'arguments spécieux, sinon décisifs. Si l'opinion de M. Bœckh était admise, nous aurions dans ces quatre dialogues, malgré leur peu de mérite, un témoignage intéressant de la popularité des enseignements de Socrate à Athènes, et de l'élégance qui avait pénétré jusqu'aux derniers rangs de la société athénienne. Diogène Laërce voudrait, en outre, que Simon eût donné le premier exemple de ces dialogues, assertion très-invraisemblable. Il ajoute que Périclès ayant offert à Simon un asile dans sa propre maison, le cordonnier philosophe refusa cette offre généreuse pour garder sa liberté. Voy. pour plus de détails : A. Bœckh, *In Platonis qui vulgo fertur* MINOEM (c'est le dialogue *sur la Loi*, où se trouve une assez longue digression sur Minos), *ejusdemque libros priores de Legibus commentatio* (Halle, 1806); et, *Simonis Socratici, ut videtur, dialogi quatuor.... Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus. Græce recensuit et præf. criticam præmisit* A. Bœckh (Heidelberg, 1810). Au reste, quelque lumière sur ce sujet pourra nous venir, un jour, par la publication de quelque nouveau papyrus comme ceux que nous a rendus la bibliothèque philosophique d'Herculanum. On est d'autant plus autorisé à l'espérer que les derniers fragments publiés de cette précieuse collection (*Papiro Ercolanese inedito publicato* da domenico Comparetti, Florence, Turin et Rome, 1875, in-8) contiennent précisément des débris d'une de ces Διαδοχαὶ φιλοσόφων, ou Listes des Ecoles philosophiques, que Diogène Laërce a si souvent consultées, mais avec négligence, pour la rédaction de ses *Vies des philosophes*. E. E.

SIMON PORTUIS. Voy. MARIA.

SIMONIDE, un des plus grands poëtes lyriques de la Grèce, n'était pas moins célèbre dans l'antiquité par sa sagesse que par son talent poétique. Cicéron dit de lui : « *Non tantum suavis poeta, sed doctus sapiensque;* non-seulement un charmant poëte, mais un savant et un sage » (*de Nat. Deor.*, lib. I, c. XXII).

Né d'une famille pauvre dans l'île de Céos, 558 ans avant notre ère, Simonide, encore jeune, se mit à parcourir les villes de l'Asie Mineure pour tirer parti de ses talents; puis il vint à Athènes, où il obtint la faveur d'Hipparque, fils et successeur de Pisistrate, et qui, à l'exemple de son père, tâchait de se faire pardonner son usurpation par la douceur de son gouvernement et par la protection qu'il accordait aux lettres. Hipparque ayant succombé sous les coups d'Harmodius et d'Aristogiton, Simonide se retira auprès d'Alevas, roi de Thessalie, qui cherchait depuis quelque temps à l'attirer à sa cour. C'est à cette époque de sa vie qu'il faut placer l'aventure merveilleuse dont Phèdre a tiré la fable de *Simonide préservé par les dieux*, que Cicéron raconte d'ailleurs avec détail dans le second livre de *l'Orateur*. Un passage du *Protagoras* de Platon nous apprend, en outre, que le poëme, ou *ode agonistique*, dont il s'agit, avait été composé en l'honneur de Scopas, fils de Créon le Thessalien.

A ce même fait Cicéron rattache l'invention de la mémoire artificielle, dont plusieurs autres auteurs font également honneur à Simonide. En effet, Scopas et ses convives ayant été écrasés sous les ruines de la salle du banquet, furent tellement défigurés qu'on ne pouvait les distinguer les uns des autres. Cependant il importait de les reconnaître pour que les honneurs funèbres pussent être rendus à chaque mort par sa famille. Simonide se souvint de la place que chacun des conviés occupait, et par là il put indiquer aux parents les corps de leurs proches. Mais ce qui importe ici, c'est la réflexion que Cicéron prête à Simonide : il remarqua « que c'est l'ordre surtout qui éclaire la mémoire de sa lumière », *ordinem esse maxime qui memoriæ lumen afferret*, et, par la suite, il inventa ce procédé de mnémonique locale, qui consiste à associer l'idée des choses au souvenir des lieux qui s'y rattachent.

Non-seulement les vainqueurs dans les jeux publics ambitionnaient l'honneur d'être chantés par Simonide, mais la gloire de son nom le fit rechercher de tous les hommes illustres de son temps. Plutarque (*Consol. ad Apoll.*) raconte que Pausanias, roi de Lacédémone, vantait continuellement ses exploits. Un jour qu'il demandait à Simonide, d'un ton moqueur, de lui donner quelque sage maxime, le poëte, qui connaissait sa vanité, se contenta de lui dire : « Souviens-toi que tu es homme. » Pausanias ne parut pas y faire attention. Mais plus tard, lorsque après avoir trahi sa patrie, il se trouva en proie à une faim intolérable, dans un asile d'où il ne pouvait sortir sans s'exposer au dernier supplice, il se souvint des paroles de Simonide, et s'écria par trois fois : « O mon hôte de Céos, qu'il y avait un grand sens dans tes paroles! et moi, dans mon peu de sens, je trouvais qu'elles ne signifiaient rien! »

C'est à lui que Plutarque attribue ce mot ingénieux : « La peinture est une poésie muette, et la poésie une peinture parlante. » Il dit encore, et il est bon d'avoir toujours présent à l'esprit ce mot de Simonide : « Qu'il s'était souvent repenti d'avoir parlé, et jamais de s'être tu. »

A quatre-vingt-sept ans, Simonide, cédant aux instances d'Hiéron, roi de Syracuse, se rendit à sa cour. Déjà il avait chanté la victoire éclatante remportée sur les Carthaginois par Gélon et ses frères Hiéron, Polyzèle et Thrasybule. Hiéron, dont le règne avait été d'abord souillé par des crimes, réforma sa vie. Simonide se réconcilia avec Hiéron, roi d'Agrigente, et avec son frère Polyzèle, qui, craignant pour ses jours, s'était retiré auprès d'Hiéron. C'est ce même roi Hiéron qui pria Simonide de lui dire ce que c'est que Dieu. Le poëte lui demanda un jour pour y songer. Le lendemain, questionné de nouveau, il demanda deux jours; et chaque fois qu'on le sommait de répondre, il réclamait un temps deux fois plus long. Enfin, surpris de ce manége, Hiéron voulut en savoir la cause : « C'est, répondit Simonide, que plus j'examine cette matière, plus je la trouve obscure. » Cicéron, qui rapporte ce fait (*de Nat. Deorum*, lib. I), en conclut que Simonide s'arrêta dans le doute. Cette opinion n'est pas éloignée de celle d'Aristote, lorsqu'il dit (*Métaphysique*, liv. I, ch. II) : « C'est pourquoi on est fondé à penser que la possession de la science des principes n'appartient pas à l'homme; en sorte que, selon Simonide, *Dieu seul possède ce privilège* : ὅτι θεὸς ἂν μόνος ἔχοι τοῦτο γέρας. Ceci est un passage du poëme de Simonide en l'honneur de Scopas, que nous retrouvons dans *le Protagoras* de Platon.

Aristote, dans le chapitre de sa *Rhétorique* (liv. II, ch. XVI) où il traite des mœurs des riches, après avoir dit qu'ils sont hautains, voluptueux, fastueux, ajoute : « De là ce mot de Simonide à la femme d'Hiéron, qui lui demandait lequel valait mieux, d'être riche ou sage? il répondit

qu'il valait mieux être riche; car il voyait, disait-il, les sages passer leur vie à la porte des riches.»

Pendant le séjour de Simonide à Syracuse, tout ce qui était nécessaire à sa subsistance lui était fourni largement chaque jour par le roi. Il en vendait la plus grande partie, alléguant à ceux qui lui demandaient pourquoi il en usait ainsi, qu'il voulait faire paraître sa frugalité et la magnificence d'Hiéron. On suppose que c'est contre lui qu'est lancé ce trait de Pindare (*Isthmiques*, ode II) : « Alors la muse n'était pas encore avide, ni mercenaire, jamais les doux chants de Terpsichore aux accents mélodieux ne s'étaient vendus, en mettant à prix le charme de sa voix.» Plutarque rapporte qu'il avait coutume de dire : « J'ai deux coffres : l'un pour les salaires, l'autre pour la reconnaissance. Je les ouvre de temps en temps, et je trouve toujours plein celui des salaires, et celui de la reconnaissance toujours vide. » On lui demandait pourquoi il était avare dans ses vieux jours : « C'est, répondit-il, parce que j'aime mieux laisser du bien à mes ennemis après ma mort, que d'avoir besoin de mes amis pendant ma vie. » Il nous reste, sous son nom, un morceau satirique très-mordant contre les femmes; mais on l'attribue à un autre Simonide, d'Amorgos, appelé l'Iambographe. Ce morceau est, en effet, en vers ïambiques.

Simonide, après un séjour de trois années à Syracuse, y mourut dans sa quatre-vingt-dixième année, l'an 468 avant Jésus-Christ. A....D.

SIMPLICIUS, commentateur célèbre d'Aristote et d'Épictète, et l'un des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, naquit en Cilicie, de l'an 500 à l'an 510 après J. C. Il était encore très-jeune lorsqu'il suivit, à Athènes, les leçons d'Ammonius, fils d'Hermias, avec lequel il fit aussi des observations astronomiques à Alexandrie. Après Ammonius, il prit pour maître son ancien condisciple Damascius. Les temps étaient devenus difficiles; les maîtres d'Athènes, privés des revenus de leurs chaires, enseignaient gratuitement la philosophie, lorsque, en 529, un décret de l'empereur Justinien ferma cette école de science païenne. Les derniers néo-platoniciens, pour échapper à la persécution, cherchèrent un asile auprès de Chosroës, roi de Perse : Simplicius était du nombre. De retour à Athènes, il écrivit un assez grand nombre de livres de philosophie; peut-être même lui fut-il permis d'enseigner : car, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, il s'adresse à ses auditeurs. Il est donc probable qu'il avait composé cet ouvrage comme un résumé de ses leçons. On ne sait pas autre chose sur sa vie; on pense qu'il mourut en paix à Athènes, au milieu des études pour lesquelles il avait souffert dans sa jeunesse.

Les écrits de Simplicius ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous. Parmi ceux qui ont été perdus, les plus regrettables sont sans doute un [illegible] eût tenu lieu de ce traité, et un livre sur les syllogismes, où était résumée cette importante théorie.

Simplicius n'est connu aujourd'hui que par cinq commentaires, dont un sur le *Manuel* [illegible] l'interprétation de divers traités d'Aristote, savoir : 1° les *Catégories*; 2° le *Traité de l'âme*; 3° le [illegible] que les titres de ces ouvrages, on comprend que plusieurs savants aient cru devoir ranger leur auteur parmi les péripatéticiens; mais cette conjecture n'est pas mieux fondée que celle de [illegible] Sans parler des relations bien connues de Sim- [illegible] l'exil et la destinée suprême, il suffit d'ouvrir un de ses livres pour se convaincre qu'il appartient réellement à l'école néo-platonicienne. S'il commente Aristote, c'est suivant la méthode de ses prédécesseurs et dans le même esprit, c'est-à-dire avec le dessein bien marqué de ramener Aristote à la doctrine commune où l'éclectisme alexandrin avait fait entrer le paganisme tout entier, religion et philosophie. Tel est, en effet, le but et le sens principal de tous les commentaires des philosophes éclectiques d'Athènes. Simplicius, en particulier, excelle dans cette œuvre de conciliation, parce qu'au lieu de s'en tenir à la lettre, il pénètre avec une sagacité singulière jusqu'au fond des systèmes dont il veut montrer l'accord. C'est ainsi que, par une habile interprétation, il sait concilier la logique d'Aristote avec la dialectique de Platon, malgré le dissentiment de ces deux philosophes sur les idées. Il va plus loin : il soutient, non sans raison, que la *forme* est pour l'un ce qu'était l'*idée* pour l'autre. Cette vue, que semble confirmer l'identité du mot grec εἶδος, explique bien des choses et permet d'apprécier équitablement la métaphysique péripatéticienne. Simplicius interprète donc Aristote, il le justifie au besoin, et le défend même contre certains platoniciens, en rappelant sans cesse le point de vue particulier où se plaçait l'auteur de la *Métaphysique*: mais, encore une fois, il n'est pas péripatéticien : il l'est si peu, que lorsque Aristote est en dissentiment par trop évident avec la doctrine platonicienne, il n'hésite pas à lui donner tort. Il blâme à plusieurs reprises le commentateur Alexandre d'avoir fait trop peu de cas de Platon et d'avoir trop abondé dans le sens d'Aristote. Bien loin de s'en tenir à la doctrine de ce dernier, il la corrige ou la complète en y ajoutant, par exemple, l'unité indivisible et l'immortalité de l'âme humaine tout entière, en attribuant à notre liberté un rôle très-considérable; enfin, en insistant, comme tous les philosophes alexandrins, sur la nature ineffable de l'Être suprême. Mais toutes les fois qu'il est d'accord avec Aristote, comme, après tout, ce philosophe est à ses yeux le plus grand commentateur de Platon (ὁ τοῦ Πλάτωνος ἄριστος ἐξηγήτης), il est heureux de s'appuyer sur une telle autorité et de pouvoir l'opposer à ses adversaires. Il ne parait avoir écrit son *Commentaire sur la Physique* que pour répondre à Jean Philopon, qui avait attaqué Proclus et l'hypothèse païenne de l'éternité du monde; et le commentaire sur le *Traité du Ciel* est destiné à réfuter le même Philopon, qui, en défendant la création, avait combattu le mouvement éternel du ciel. Ainsi s'agitait, au VIe siècle de notre ère, la perpétuelle controverse métaphysique entre le système du dieu-cause et celui du dieu-substance.

Si Simplicius est médiocrement péripatéticien [illegible] *tète?* Il n'y est question ni d'Aristote, ni de ses écrits, ni de son système; son nom n'est pas cité une seule fois, et, pourtant, il eût été facile à un péripatéticien d'établir plus d'un rapprochement entre la morale stoïcienne et certains passages [illegible] Platon, au contraire, est allégué à chaque page, ainsi que Parménide et les pythagoriciens. Ici, comme ailleurs, Simplicius développe la pensée de Plotin et de Proclus. Seulement, ce n'est plus Aristote qu'il s'agit, en quelque sorte, de conquérir au néo-platonisme; c'est Épictète, dont la doctrine forte, mais étroite, va servir d'introduction à un système plus large et plus élevé, où la liberté nous est présentée comme l'essence même [illegible]

l'amour pur de l'idéal et la contemplation du premier principe, « qui n'a point de nom », sont mis fort au-dessus des vertus *élémentaires* dans lesquelles se renfermait Épictète (voy. la préface de Simplicius sur le *Manuel*). L'âme ainsi purifiée est appelée à une vie meilleure, et elle a pour garant de son immortalité la Providence divine, que Simplicius invoque en termes touchants à la fin de ce traité : « Voilà, dit-il, tous les éclaircissements qu'il m'a été possible de fournir à ceux qui lisent Épictète. Je me réjouis de ce que ces temps de tyrannie m'ont donné l'occasion d'entreprendre un tel travail. Il ne me reste qu'à finir ce traité par une prière qui en rappelle l'objet : « Seigneur, père et guide de « la raison qui est en nous, fais, je t'en supplie, « que nous gardions le souvenir de la noblesse « naturelle que nous te devons ; et, puisque nous « avons en nous-mêmes le principe de nos mou- « vements, aide-nous à nous purifier, à nous « rendre maîtres du corps et des passions, et à « nous en servir comme d'instruments, suivant « notre devoir. Aide-nous aussi à redresser notre « raison, en sorte qu'elle soit unie aux êtres réels « par la lumière de la vérité. Enfin, le dernier « vœu que je t'adresse pour notre salut (σωτήριον), « c'est que tu daignes dissiper entièrement les « ténèbres qui couvrent les yeux de notre âme, « afin que, suivant l'expression d'Homère, nous « puissions connaître et l'homme et Dieu. » Le caractère religieux de ce passage a été fort remarqué par plusieurs critiques modernes, qui ont prétendu y trouver des traces de christianisme ; mais plusieurs fois, dans ce traité, l'auteur raille « ces nouveaux sages qui font sortir le monde du néant », et dans cette fin même que l'on vient de lire, on a pu voir qu'il maudissait la *tyrannie* des chrétiens. Au reste, il n'est pas étonnant que Simplicius, écrivant au VIe siècle, ait employé quelquefois des formes de langage qui étaient devenues populaires. On a insisté plus judicieusement, à notre gré, sur la valeur morale de ce commentaire tout rempli d'excellents préceptes. Quant à sa portée philosophique, elle est assez évidente par le seul contenu du livre. Simplicius y traite *ex professo* les questions suivantes dans cinq dissertations assez étendues : 1° du libre arbitre ; 2° de l'utilité des épreuves ; 3° de la nature et de l'origine du mal ; 4° des obligations spéciales qui dérivent de nos diverses relations ; 5° de l'existence et des caractères de la Providence divine. Ces dissertations contiennent, avec des erreurs fâcheuses, un grand nombre de vérités exprimées en un langage ferme et précis. En voici deux ou trois exemples relatifs à la volonté humaine : « La liberté est l'essence propre de l'homme ; — Ce qui est libre est, par sa nature, toujours maître de soi-même ; — L'âme ne saurait être forcée : l'objet de notre choix peut être hors de nous, mais le choix par lequel nous nous y portons est un mouvement intérieur de l'âme, et, par conséquent, il dépend toujours de nous ; — L'âme est la seule cause du mal (moral). »

On le voit, Simplicius ne commente pas en compilateur, comme son adversaire Philopon, mais en homme qui sait penser et qui appuie sa doctrine à la fois sur le raisonnement et sur le témoignage des plus illustres philosophes. Ses commentaires n'ont pas seulement le mérite d'expliquer toujours avec clarté, quelquefois avec profondeur, la pensée d'Aristote ou d'Épictète, rattachée systématiquement au néo-platonisme ; ils se recommandent encore à l'historien de la philosophie par les nombreux fragments d'ouvrages perdus qu'on y rencontre, et que Simplicius emploie avec autant de jugement que d'érudition. Ce n'est pas que sa critique soit à l'abri de tout reproche : il admet un peu légèrement l'authenticité de certains écrits attribués de son temps à Aristote, au pythagoricien Archytas, et même à Orphée. Il fait aussi un trop fréquent usage des traditions fabuleuses de la Perse et de l'Égypte ; mais, à part cet amour excessif de l'antiquité et de l'Orient, qui est un défaut commun à toute son école, Simplicius mérite l'éloge que lui décerne Fabricius ; ses écrits sont bien, en effet, « un répertoire de la philosophie ancienne. » Il a été aussi appelé le ciment de tous les anciens philosophes, *omnium veterum philosophorum cingulum*.

Pour la bibliographie, voy. la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (édit. Harlès, t. IX, p. 529-567) ; l'article du savant Daunou sur Simplicius, dans la *Biographie universelle ;* et le recueil intitulé *Scholia in Aristotelem* (collegit C. A. Brandis, in-4, Berlin, 1836) : les extraits de Simplicius occupent à peu près le quart de ce volume.

CH. W.

SINCLAIR (Jean, baron de), né en 1776 en Écosse, mort à Vienne en 1815, après avoir parcouru différentes carrières civiles et militaires, publia en allemand deux ouvrages de philosophie, conçus dans un esprit modéré, et généralement juste, mais dépourvu d'élévation et de profondeur. Le sens commun et la conscience morale sont les deux guides d'ordinaire suivis dans les deux ouvrages dont voici les titres : *Vérité et certitude* (3 vol. in-8, 1811) ; — *Essai d'une physique fondée sur la métaphysique* (in-8, 1815).

On retrouve cependant aussi, dans l'un et l'autre ouvrage, des réminiscences des systèmes contemporains, des emprunts faits à Kant, à Fichte, à Schelling. La philosophie dite de l'*identité*, par exemple, fournit à Sinclair le but et le problème de la spéculation, « l'union et l'identification de la différence et de la non-différence » (*Vérité et certitude*, t. I, p. 8, 18, 27). Cette union, néanmoins, Sinclair ne la regarde que comme une tâche à proposer et à accomplir dans le cours des âges, et non pas comme un fait accompli ou primitif. La foi naturelle du genre humain, et non l'autorité de l'*intuition intellectuelle*, lui semble la véritable sauvegarde de la science philosophique. C. Bs.

SIUN-TSEU, philosophe chinois de l'école de Confucius, qui vivait 230 ans avant notre ère. Quoique de la même école que Meng-Tseu, il avait une autre doctrine que ce dernier sur la *nature de l'homme*, car il soutenait que cette nature est *vicieuse*, et que les prétendues vertus de l'homme sont fausses et mensongères. Cette opinion pouvait bien lui avoir été inspirée par l'état permanent de guerre civile auquel les sept royaumes de la Chine étaient livrés de son temps.

Ce même Siun-Tseu distinguait ainsi l'*existence matérielle* de la *vie*, la *vie* de la *connaissance*, la *connaissance* du *sentiment de la justice :* « L'eau et le feu, disait-il, possèdent l'élément matériel (*khi*), mais ils ne vivent pas ; les plantes et les arbres de haute tige ont la vie, mais ils ne possèdent pas la connaissance ; les animaux ont la connaissance, mais ils ne possèdent pas le sentiment de la justice. L'homme seul possède tout à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et, en outre, le sentiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble de tous les êtres de ce monde ! » G. P.

SMITH (Adam), célèbre économiste et l'un des principaux représentants de l'école écossaise, naquit le 5 juin 1723, à Kirkaldy, en Écosse. De bonne heure, il se distingua par les plus heu-

reuses dispositions pour l'étude, et son père, qui remplissait les fonctions d'inspecteur des douanes, le fit [illegible] de l'école de Kirkaldy à l'université de Glascow, où il resta trois ans. Il y trouva pour maître Hutcheson, dont l'enseignement [illegible] la plus profonde et la plus légitime influence. En même temps qu'il se passionnait pour une doctrine généreuse qui faisait appel aux plus nobles sentiments du cœur humain, il y puisa le goût de cette sage méthode expérimentale qui contrôle les données de l'observation psychologique par l'étude de l'histoire, de la littérature et des langues, et l'on peut dire que cette première rencontre décida de sa vocation philosophique. Au sortir de l'université de Glascow, sa famille, qui voulait le voir entrer dans l'Église en Angleterre, l'envoya achever ses études au collége de Bétiol, à Oxford; mais la théologie ne souriait pas au jeune Adam, qui pendant plusieurs années continua de s'occuper de science et de littérature. Enfin, renonçant à l'état ecclésiastique, pour lequel il ne se sentait pas d'inclination, il revint en Écosse et se fixa, vers 1748, à Édimbourg. C'est à cette époque qu'il paraît s'être lié avec Hume, et dès lors s'établit entre ces deux hommes, de caractère et d'esprit si différents, une inaltérable intimité. Smith, qui désirait suivre la carrière de l'enseignement, commença par donner à Édimbourg quelques leçons publiques de rhétorique et de belles-lettres. Elles eurent assez de succès pour que l'université de Glascow, en 1751, le nommât professeur de logique. L'année suivante, en 1752, on lui confia la chaire de philosophie morale, devenue vacante par la mort de Thomas Craigie, disciple immédiat d'Hutcheson. Il l'occupa pendant treize années consécutives. Sa réputation comme professeur, dit son biographe Dugald Stewart, jeta le plus grand éclat et attira à l'université une multitude d'étudiants animés du désir de l'entendre. Les objets d'enseignement dont il était chargé y devinrent des études à la mode, et ses opinions le sujet principal des discussions et des entretiens des cercles et des sociétés littéraires. Quelques particularités de prononciation, quelques petites nuances d'accent ou d'expression qui lui étaient propres, devinrent même souvent des objets d'imitation. En 1759 Smith publia sa *Théorie des sentiments moraux*, qui lui valut un juste renom dans le monde philosophique en Angleterre et en France. En 17[illegible] il se démit de ses fonctions de professeur (ce fut Reid qui lui succéda dans sa chaire de philosophie morale à l'université de Glascow) pour accompagner le jeune duc de Bucclengh dans ses voyages sur le continent. A Paris, il retrouva Hume, secrétaire d'ambassade, qui l'introduisit dans la célèbre société du duc de La Rochefoucauld. Il s'y lia avec la plupart des philosophes et des économistes du temps, principalement avec Turgot et Quesnay. On a prétendu que Smith aurait puisé dans ses entretiens avec eux les principes essentiels d'économie politique développés dans son grand ouvrage, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, qui ne parut [illegible] qu'en 1776. Mais Smith, fidèle aux traditions de son maître Hutcheson, comprenait l'économie politique dans l'enseignement de la philosophie morale; il l'avait enseignée pendant treize ans à l'université de Glascow, et tous les matériaux de son livre étaient recueillis avant son voyage en France. Dugald Stewart, son biographe, cite [illegible] à la date de 1755 qui prouve qu'à cette époque Smith était déjà [illegible] du plan général et des principales subdivisions de son œuvre. Après trois années d'absence, Smith revint en Angleterre avec le jeune duc de Bucclengh, à la fin de 1766, et alla se fixer au lieu de sa naissance, à Kirkaldy. Il y demeura dix ans, tout occupé de ses travaux, notamment des deux grands ouvrages dont il avait annoncé la publication dès 1759, à savoir, un traité sur la richesse, et un autre sur le droit civil et politique des peuples. Le premier, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations), parut, comme nous l'avons dit, en 1776, et obtint aussitôt le plus brillant succès. Avant la fin du siècle, il avait été plusieurs fois traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. Le gouvernement, juste appréciateur d'un si éclatant mérite, nomma Smith, en 1778, commissaire des douanes en Écosse. Celui-ci dut venir alors fixer sa résidence à Édimbourg, qu'il ne quitta plus. En 1789, il donna une nouvelle édition de la *Théorie des sentiments moraux* (c'est celle qui a servi de texte à sa traduction de Mme de Condorcet, Paris, 1798); mais il ne put malheureusement achever son *Traité de droit civil et politique;* il mourut le 8 juillet 1790, à l'âge de soixante-sept ans. Avant sa mort il fit impitoyablement détruire tous ses papiers : quelques écrits seuls furent conservés et publiés sous le titre d'*Essais philosophiques* (Essays an philosophical subjects), in-4, Londres, 1795.

Il n'est rien resté de l'enseignement de Smith sur la logique, que le traité intitulé *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, inséré à la suite de la *Théorie des sentiments moraux*, et quelques opuscules compris dans les *Essais*. Cependant la première partie de ce cours avait été complétement rédigée, et Blair, à qui Smith en avait communiqué le manuscrit, le cite avec éloges dans ses *Leçons de rhétorique*. C'est déjà une regrettable perte; mais il en est une plus cruelle, et que rien dans les écrits de notre auteur ne saurait ni compenser ni réparer.

Nous savons que Smith divisait l'enseignement de la philosophie en quatre parties. Dans la première, ou théologie naturelle, il considérait les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, ainsi que les principes ou facultés de l'esprit sur lesquels se fonde la religion. Dans la seconde, ou éthique, il exposait la doctrine morale tirée du seul principe de la sympathie, telle qu'il l'a publiée dans sa *Théorie des sentiments moraux*. Dans la troisième, au témoignage de son biographe, il traitait avec plus d'étendue des principes moraux qui se rapportent à la justice. Il suivait, dans cette matière, un plan qui semble lui avoir été suggéré par Montesquieu : il s'appliquait à tracer les progrès successifs de la jurisprudence, tant publique que privée, depuis les siècles les plus grossiers jusqu'aux siècles les plus polis; il indiquait avec soin comment les arts qui contribuent à la subsistance et à l'accumulation de la propriété agissent sur les lois et sur le gouvernement, et y amènent des progrès et des changements analogues à ceux qu'ils éprouvent. Dans la quatrième, enfin, il examinait les divers règlements politiques qui ne sont pas fondés sur le principe de la justice, mais sur celui de la convenance, et dont l'objet est d'accroître les richesses, le pouvoir et la prospérité de l'État.

Or, de ces quatre parties de son enseignement, nous n'en connaissons aujourd'hui que deux, sa doctrine morale et sa doctrine économique. Il ne paraît pas que Smith ait rédigé son *Cours de théologie naturelle*, dont il serait facile d'ailleurs de restituer les principaux points, en consultant celui d'Hutcheson; mais une perte irréparable est

celle du traité de *Droit civil et politique*. Dans ce grand ouvrage, annoncé dès 1759, l'auteur se proposait, d'après le plan qui nous en est parvenu, de suivre parallèlement l'histoire et la théorie du droit depuis ses plus obscurs commencements chez les peuples et dans l'âme humaine, jusqu'à son développement le plus achevé. Que de vues originales, ingénieuses ou profondes perdues à jamais, si l'on juge du mérite de ce traité par celui des deux autres, qui ont fait de Smith l'un des moralistes les plus éminents et le fondateur d'une science nouvelle! Les ouvrages qu'il a laissés sont donc : la *Théorie des sentiments moraux*, avec une dissertation sur l'origine des langues; les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, et différents *Essais philosophiques*.

Smith a sa place marquée, dans l'école écossaise, à la suite d'Hutcheson, dont il fut le disciple, comme on sait, et dont plus tard il occupa la chaire à l'université de Glascow. Suivant Hutcheson, ce n'est ni à la sensation ni à la raison qu'il faut demander le principe de la morale, mais au sentiment, et il avait fait sortir de la bienveillance naturelle au cœur de l'homme toutes les vertus et tous les devoirs. Smith adopte la méthode et la doctrine de son maître. Adversaire déclaré de la morale de l'intérêt, il cherche également à expliquer les actes moraux par l'intervention d'un sentiment désintéressé; seulement, au lieu de la bienveillance, il choisit la sympathie.

Voyons comment de ce fait, dont la portée semble si restreinte au premier abord, Smith a pu tirer une règle de conduite universelle, avec toutes les obligations spéciales qui en découlent. Le fait, en lui-même, est bien connu. Un irrésistible penchant nous pousse à partager les joies et les peines, les émotions, les manières d'être de nos semblables, et à nous identifier en quelque sorte avec eux. Quelque degré d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, dit Smith, il y a évidemment dans sa nature un principe d'intérêt, pour ce qui arrive aux autres, qui lui rend leur bonheur nécessaire, lors même qu'il n'en retire que le plaisir d'en être témoin. C'est ce qui fait de la sympathie le principe des affections bienveillantes et des vertus aimables; elle ne laisse que de douces émotions dans l'âme de celui qui l'éprouve, aussi bien que dans l'âme de celui qui en est l'objet : aussi cherchons-nous toujours à mettre nos sentiments à l'unisson de ceux d'autrui. Sommes-nous affectés de quelque peine ou de quelque joie, nous en adoucissons la manifestation extérieure en présence d'un témoin, qui ne saurait la ressentir au même titre que nous; tandis que celui-ci, de son côté, comme par une complaisance instinctive, s'efforce d'exalter sa sensibilité au niveau de la nôtre. Smith multiplie sur ce point les exemples; il est subtil, ingénieux, délicat, et fait valoir avec une rare sagacité toutes les ressources de la sympathie, pour arriver enfin à cette conclusion fondamentale, à savoir : que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes. Dans son hypothèse, un homme relégué dans une île déserte, et qui aurait vécu sans aucune communication avec son espèce, n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de l'inconvenance de ses sentiments et de sa conduite que de la beauté ou de la difformité de son visage. La notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ne nous est donc suggérée, si nous l'en croyons, que par la vue des actes d'autrui. Nous ne concluons pas, dans nos jugements moraux, de nous-mêmes à nos semblables, mais de nos semblables à nous; et, si nous n'avions été préalablement les spectateurs et les juges de leur conduite, nous serions hors d'état d'apprécier et de juger la nôtre.

Telle est la doctrine expressément formulée par Smith, et conforme d'ailleurs au principe sur lequel elle repose. Suivons-la maintenant dans ses détails. A quel titre qualifions-nous d'honnêtes et de déshonnêtes les actions dont nous sommes témoins? La réponse est bien simple. Nous appelons honnêtes ou morales les actions qui nous font sympathiser avec leur auteur, et nous les approuvons en conséquence; déshonnêtes ou immorales, celles que nous désapprouvons par le motif contraire. S'agit-il de notre propre conduite? La réciproque a lieu : nous la tenons pour bonne quand elle excite les sympathies de nos semblables; pour mauvaise, quand elle provoque leur antipathie. Une fois maîtres de cette double expérience, nous nous faisons les spectateurs de nous-mêmes, pour ainsi dire, et nous prononçons sur la moralité de nos actes, en consultant l'impression qu'en ressentirait un témoin étranger, ou celle que nous avons déjà ressentie dans des situations analogues. Quant à la raison, Smith lui réserve les fonctions de recueillir les divers cas particuliers dans lesquels il a été reconnu qu'une action est bonne ou mauvaise, et d'en tirer une règle générale applicable à tous les cas du même ordre. C'est ainsi que se forme peu à peu, dans l'esprit de chacun de nous, un code de morale plus ou moins complet, et dont les prescriptions, confiées à la mémoire, nous permettent de juger immédiatement notre conduite et celle d'autrui, sans avoir besoin de recourir au criterium de la sensibilité

Smith explique avec la même facilité, dans sa théorie, les phénomènes moraux secondaires qui se rattachent à la distinction du bien et du mal, et en particulier le sentiment ou la notion du mérite et du démérite. A la vue d'une action bienveillante, que se passe-t-il en moi? J'éprouve une double sympathie, et pour la personne qui oblige, et pour celle qui est obligée. Or, quel est le sentiment de la personne obligée? La reconnaissance, c'est-à-dire le désir et la volonté de rendre le bien pour le bien, de récompenser le bienfaiteur de sa bonne action, et l'idée de récompense équivaut à celle de mérite. Moi donc, qui partage la disposition de l'obligé, je me sens animé du même désir de récompenser le bienfaiteur, dont l'action, par cela seul, me paraît méritante. A la vue d'une action malveillante, au contraire, en même temps que j'éprouve de l'antipathie pour l'offenseur, je sympathise avec le ressentiment de l'offensé; comme lui, je voudrais rendre le mal pour le mal, en un mot, punir l'auteur de l'acte cruel dont j'ai été témoin. Ainsi le mérite et le démérite s'identifient avec l'idée même de récompense et de punition, laquelle, à son tour, nous est suggérée par les impressions de la sympathie et de l'antipathie. La joie d'avoir bien fait et le remords d'avoir mal fait reçoivent une explication identique. Grâce à la faculté que nous avons de nous rendre les spectateurs de nos propres actes, nous sommes à notre égard, quand nous avons bien ou mal agi, dans les mêmes dispositions où se trouverait un témoin étranger vis-à-vis de nous, et nous reconnaissons, en conséquence, aux sentiments mêmes qu'excite en nous notre conduite, que nous avons mérité ou démérité.

Smith enfin, toujours au nom du principe fondamental de son système, établit une classification des vertus, qu'il partage en vertus aimables et vertus respectables : les premières, qui résultent de la tendance que nous avons à mettre nos

sentiments d'accord avec ceux des personnes qui nous entourent, à partager leurs émotions et qui mettent notre sensibilité au niveau de la leur, et dont la bienveillance est la source; les secondes, qui dépendent de l'effort que nous faisons pour contenir dans de justes limites l'expression des sentiments qui nous affectent, et qui ont pour principe l'empire sur soi. Mais il n'est pas nécessaire d'insister davantage ni de poursuivre jusque dans ses derniers détails la doctrine de Smith. Un seul point mérite encore d'appeler l'attention. Smith n'a pu se dissimuler que dans certains cas nous encourons la désapprobation de nos semblables au moment même où la conscience nous atteste que nous avons rempli notre devoir, et il n'hésite pas à déclarer qu'il faut, dans cette occasion, préférer à l'opinion du monde le témoignage de notre conscience. Cet aveu, s'il fait honneur à la probité de l'homme, ne semble-t-il pas condamner la théorie du philosophe? Par quelle inconséquence vient-on substituer au criterium de la sympathie d'autrui les impressions de la sympathie individuelle dans l'appréciation des actes moraux? Smith répond qu'il ne s'agit pas tant de la sympathie de nos semblables ou de la nôtre propre, que de celle d'un spectateur impartial à la place duquel nous devons toujours nous mettre en idée, si nous voulons apprécier à sa juste valeur la convenance et la moralité d'un acte. Ce spectateur impartial, dont la sympathie véritablement désintéressée fait loi, représente en quelque sorte l'humanité tout entière, et enfin se personnifie en Dieu, l'arbitre et le juge suprême de notre conduite.

Toute cette doctrine est fort ingénieuse et, pour la finesse de l'analyse et l'originalité des détails, l'une des plus remarquables assurément que présente l'histoire de la philosophie moderne. On sait qu'Hutcheson, pour échapper aux tristes conséquences de l'égoïsme de Hobbes en politique et en morale, avait cherché un principe désintéressé d'action, et l'avait cru rencontrer dans le sentiment de la bienveillance, qui nous fait trouver notre bonheur dans le bonheur d'autrui. Il avait également signalé la sympathie comme l'un des sentiments désintéressés de notre nature; mais il ne l'avait pas jugé suffisant pour rendre compte de tous nos actes moraux. La difficulté même de l'entreprise dut séduire un esprit aussi pénétrant et aussi souple que celui de Smith; et l'on a vu quelles heureuses applications il avait su tirer de l'étude d'un fait en apparence si restreint, et qui avait passé presque inaperçu jusqu'alors. Mais, au fond, sa théorie n'est pas plus acceptable que celle de son maître. Les objections qu'elle soulève peuvent aisément se résumer. Suivant l'auteur écossais, la qualification des actes moraux dépend de l'approbation ou de la désapprobation qui leur est donnée, ou, ce qui en est l'équivalent, des impressions de sympathie ou d'antipathie qu'ils excitent en nous. Smith confond manifestement ici des faits en réalité très-distincts : il prend le conséquent pour l'antécédent, l'effet pour la cause. Est-ce parce que nous l'approuvons ou le désapprouvons qu'un acte est réputé bon ou mauvais, juste ou injuste? Loin de là; l'approbation et la désapprobation supposent un terme antérieur qui en est le motif et la raison d'être, à savoir : la conception préalable du bien et du mal, de la justice ou de l'injustice, sans laquelle nous ne saurions approuver ni désapprouver ce qui resterait de soi-même indifférent. L'idée de bien est, en outre, obligatoire. Smith le sait; et, une fois maître de la notion de bien, laquelle dérive de l'approbation qui est à son tour engendrée par la sympathie, il n'a pas de peine à conclure que ce qui est bien doit être fait. Mais cette conclusion sort-elle rigoureusement des prémisses? A quel titre la sympathie aurait-elle plus d'autorité qu'aucun des autres faits sensibles de notre nature? N'est-elle pas éminemment relative et variable suivant l'âge, le tempérament, le sexe, l'état de santé ou de maladie, le temps, le lieu et ces mille circonstances d'où dépendent le caractère, l'humeur et, pour tout dire d'un seul mot, l'opinion? Smith a si bien compris l'objection, qu'il essaye d'y répondre par l'hypothèse de son spectateur impartial. Ce n'est qu'une difficulté de plus, et une contradiction dans son système. Pour qui ne reconnaît d'autre règle que les mouvements de la sensibilité ou les impulsions d'un instinct, l'impartialité ne s'entend pas. En quoi consisterait-elle? Être impartial, quand il s'agit de juger, de discerner le vrai d'avec le faux, c'est se tenir en garde contre toute passion, tout intérêt dont l'influence pourrait offusquer la lumière naturelle de l'entendement. Mais la sympathie peut-elle être impartiale, se contenir, se modérer, se régler, quand elle entre en jeu sous le coup même des impressions qui la provoquent? Et, s'il est vrai que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes, de quel droit Smith veut-il substituer au criterium de la sympathie de nos semblables (le seul légitime dans l'hypothèse), je ne dis pas seulement la sympathie de l'individu, mais celle d'un spectateur abstrait qui n'est ni vous, ni moi, ni personne au monde? Ne renverse-t-il pas d'une main ce qu'il a construit de l'autre? Nous voilà, dans tous les cas, bien loin de la sympathie; car ce prétendu spectateur ne représente rien, ou il est la raison même personnifiée. Est-il vrai, d'ailleurs, en nous plaçant avec lui sur le terrain des faits, que nous ayons recours au témoignage de la sympathie pour apprécier la moralité, soit de nos propres actes, soit de ceux dont nous sommes témoins? C'est le contraire qui a lieu. Nous ne pensons pouvoir bien juger qu'à la condition de faire taire nos sympathies et nos antipathies, ou de résister à leur entraînement. L'expérience de chaque jour est là qui l'atteste. Enfin, Smith s'est mépris en croyant trouver dans la sympathie un principe d'action véritablement désintéressé. Si on la compare avec le motif égoïste, il est certain que la sympathie n'implique aucun calcul de notre intérêt personnel, puisqu'elle se développe spontanément; mais autre chose est la privation ou l'absence du motif de l'intérêt, et autre chose le sacrifice que nous en ferons pour obéir à la loi morale. La doctrine de Smith est donc insuffisante et inexacte; mais on ne peut assez admirer la finesse de l'analyse et l'originalité des aperçus de l'auteur. Il a mis en complète lumière un des faits les plus délicats de la nature humaine, et les résultats de son observation restent désormais acquis à la science.

Tous les mérites que nous avons signalés dans la *Théorie des sentiments moraux* se retrouvent au plus haut degré dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Accueilli par le plus éclatant succès lors de sa publication, en 1776, cet ouvrage fut aussitôt traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, et il a valu à son auteur le titre de fondateur d'une science nouvelle, l'économie politique. Du moins Smith est-il le premier qui, par une méthode rigoureuse, ait essayé d'en déterminer le principe fondamental et les conditions essentielles. S'il a pu tirer de l'analyse d'un seul fait de conscience jusque-là négligé, tant de fins aperçus, d'explications ingénieuses, on conçoit

tout ce que cet esprit [illegible] de trouver de vérités délicates ou profondes dans un sujet qu'il avait créé, pour ainsi dire, et dont les questions inépuisables touchent aux plus chers intérêts de la vie des peuples. Quelques indications rapides suffiront pour en donner idée.

L'ouvrage se divise en cinq livres. Le premier traite des causes générales de la formation, de l'accroissement et de la diminution des richesses, de leur distribution entre les différentes classes et sortes de personnes dont se compose la société. Le second traite de la nature du capital, de la manière dont il s'accumule graduellement, et de son rôle dans les différentes quantités de travail qu'il met en jeu. Le troisième et le quatrième sont consacrés à l'examen des théories d'économie politique qui ont successivement prévalu chez les différents peuples aux diverses époques de l'histoire, et des effets qu'elles ont produits dans le développement des arts, de l'agriculture, de l'industrie et du commerce. Le cinquième, enfin, traite des revenus de l'État, de la meilleure répartition des impôts et des dépenses qui doivent frapper, soit l'universalité de citoyens, soit telle classe d'entre eux.

Le cadre, on le voit, est immense; mais un seul principe domine toutes ces recherches, et permet d'en apprécier l'ensemble et la portée. Smith, au début même de son livre, l'énonce en ces termes : « Toutes les choses qui servent aux besoins et aux commodités de la vie sont ou le produit immédiat du travail, ou achetées des autres nations avec ce produit. » Il ajoute un peu plus loin : « En tout temps et en tout lieu, ce qui est difficile à obtenir, ou qui coûte beaucoup de travail à acquérir, est cher; et ce qu'on peut se procurer aisément, ou avec peu de travail, est à bon marché. Ainsi, le travail, ne variant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir dans tous les temps et dans tous les lieux à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises. Il est leur prix réel. » Ce principe, Hume l'avait déjà reconnu; Voltaire aussi l'avait indiqué en quelques traits vifs et nets, mais il se trouve ici pour la première fois scientifiquement établi et justifié par l'infinité même des applications auxquelles il donne lieu. La richesse ou la pauvreté d'un peuple ne dépend pas, en effet, de la fertilité ou de la stérilité du sol, de l'abondance ou de la rareté des produits bruts, mais surtout, et l'on peut dire exclusivement, du travail et de son emploi. C'est en cela précisément que consiste l'erreur des physiocrates qui n'attachent l'idée de valeur qu'aux choses, à la nature, et particulièrement à la terre. La terre et les choses contribuent sans doute à la formation de la valeur, elles en sont un des éléments, une des conditions, puisque sans elles l'homme ne pourrait rien; mais elles ne la créent pas, et ne sauraient jamais la constituer indépendamment de nos besoins et de notre activité propre. Les exemples abondent à l'appui. N'est-il pas vrai que les circonstances et les conditions extérieures les plus favorables ne deviennent que trop souvent un obstacle à la prospérité des peuples; qu'elles entretiennent l'oisiveté, l'apathie, pour aboutir finalement à la misère; tandis qu'une nature inculte et sauvage, âpre, en provoquant les efforts de l'homme, lui rend au centuple, en bien-être et en civilisation, ce qu'il a pu dépenser d'énergie pour la vaincre? Les sauvages qui vivent au jour le jour, de la chasse et de la pêche, et qui, dans l'immensité des solitudes, n'ont à pourvoir pour eux et pour leurs familles qu'aux indispensables nécessités de la vie, n'endurent-ils pas d'ordinaire les plus cruelles extrémités, et la faim, et la soif, et l'attaque des bêtes féroces, et l'intempérie des saisons? Chez toute nation civilisée, au contraire, le produit du travail total croît dans une telle proportion avec le progrès des arts et de l'industrie, qu'il permet au dernier des citoyens, s'il est économe et laborieux, de se procurer aisément, soit pour les besoins, soit pour l'agrément de la vie, une somme de choses ou d'objets de beaucoup supérieure à celle que pourra jamais posséder un sauvage. Le fait est incontestable, et, malgré quelques exceptions plus apparentes que réelles, confirme de tout point la théorie. La vraie mesure de la valeur n'est donc ni dans les choses qui ne sont rien indépendamment de nos besoins, ni même dans nos besoins indépendamment de la faculté de les satisfaire; mais elle réside dans cette faculté, ou puissance productive de la force qui nous constitue, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme. Et c'est pour cela que le travail n'est pas seulement l'instrument et la source du bien-être matériel de l'homme, mais aussi le plus sûr garant de son amélioration morale au sein de la société dont il fait partie. Voilà le principe que Smith a eu le mérite de mettre en lumière, et dont il a poursuivi les applications avec une rare sagacité dans diverses branches de l'activité humaine, agriculture, industrie, commerce. Il ne les sépare pas, conformément aux préjugés reçus, pour sacrifier ou pour exalter l'une aux dépens de l'autre; il les proclame également nécessaires, également légitimes, comme concourant à la formation de la richesse publique. Acquisition des matières premières, fabrication, échange, produits en nature, produits manufacturés, produits réalisés et accumulés sous forme de capital, Smith fait la part de chacun de ces éléments, et les montre se développant et se perfectionnant chaque jour sous une double loi, celle de la division et de la liberté du travail. Il n'est pas besoin de dire quelle est l'importance de ces différents points de vue. Cependant Smith est peut-être allé trop loin dans sa *Théorie du self-government*, si conforme d'ailleurs au caractère et aux traditions de la race anglo-saxonne. Il amoindrit outre mesure le rôle et l'influence de l'État : en paraissant l'exonérer d'une charge, il le prive en réalité d'un droit, et du plus sacré de tous, le droit de surveillance, de protection, de direction des intérêts intellectuels, moraux et religieux. Il se préoccupe exclusivement de l'utile, et des seuls devoirs de stricte justice, oubliant qu'il en est d'autres d'un ordre supérieur, et qu'aucune société ne saurait déserter impunément sans abdiquer ce qu'il y a de meilleur dans notre nature, la vertu de l'abnégation, du sacrifice, la toute-puissance de l'amour et de la charité. Mais, si Smith a poussé à l'extrême certaines conséquences de son principe, le principe en lui-même n'en demeure pas moins profondément vrai. Il appartenait à un philosophe de le dégager des faits complexes sous lesquels il se dérobe à l'attention de l'observateur; il appartient toujours à la philosophie d'en compléter ou d'en rectifier les applications par une étude plus approfondie de la nature humaine, de ses facultés et de ses lois.

Les *Œuvres complètes* de Smith, précédées de sa biographie, ont été publiées, par Dugald Stewart, en 5 vol. in-8, Édimbourg, 1812. Cette biographie a été traduite en français par Prévost de Genève, et placée par lui à la tête de sa traduction des *Essais philosophiques* de Smith, 2 vol. in-8, Paris, 1797. — La *Théorie des sentiments moraux* a été plusieurs fois traduite en

français : une première fois, en 1764, sous le titre de *Métaphysique de l'âme*, 2 vol. in-12, Paris ; une seconde fois par Blavet, et une troisième fois par Mme Grouchy, veuve de Condorcet, 2 vol. in-8, Paris, 1798. Cette dernière traduction a été rééditée par M. Baudrillart en 1 vol. in-12, Paris, 1860. — Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse* ont été aussi plusieurs fois traduites en français, la première fois par l'abbé Blavet, 3 vol. in-12, Paris, 1781 ; une seconde fois par M. G. Garnier. Cette traduction a été publiée avec des notes de tous les commentateurs par M. Blanqui et J. Garnier, Paris, 1859, 3 vol. in-12.

On peut consulter Jouffroy, *Cours de droit naturel* ; — Cousin, *Philosophie écossaise* ; — Baudrillart, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8. A. B.

SNELL (Christian-Guillaume), né en 1755 à Dachsenhausen dans le duché de Hesse-Darmstadt, mort à Wiesbaden en 1834, après avoir passé toute sa vie dans diverses fonctions de l'enseignement, a laissé les écrits suivants, la plupart inspirés par la philosophie de Kant, et tous rédigés en allemand : *Sophron et Néophil, dialogue philosophique*, in-8, Giessen, 1788 ; — *du Déterminisme et de la liberté morale*, in-8, Offenbach, 1789 ; — *la Moralité, dans ses rapports avec le bonheur des individus et des États*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1790 ; — *Lectures philosophiques recueillies dans Cicéron, accompagnées d'une rapide histoire de la philosophie chez les Grecs et les Romains*, in-8, ib., 1792 ; — *Manuel de la critique du goût*, in-8, Leipzig, 1795 ; — *Trois Dissertations philosophiques*, in-8, ib., 1796 ; — *De quelques points essentiels de la théorie philosophique et morale de la religion*, in-8, ib., 1798 ; — *Essai sur le désir de l'honneur*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1800, publié en 1808, sous le titre de *Philotime*. — Avec la collaboration de son frère (voy. plus bas) : *Manuel de la philosophie à l'usage des amateurs*, 8 vol. in-8, Giessen, 1802-1819. X.

SNELL (Frédéric-Guillaume-Daniel), frère du précédent, naquit en 1761, dans la même ville, passa presque toute sa vie, comme professeur de philosophie, à l'université de Giessen, et mourut dans cette ville vers 1830. Ainsi que son aîné, mais avec plus de succès et de talent, il se consacra à expliquer et à développer la philosophie de Kant. Ses ouvrages, tous rédigés en allemand, sont : *Mélanges*, in-8, Giessen, 1788 ; — *Menon*, ou *Essai en dialogue, pour éclaircir les principaux points de la Critique de la raison pratique de Kant*, in-8, Manheim, 1789-1790. — *Exposition et éclaircissement de la Critique du jugement de Kant*, 2 vol. in-8, ib., 1791-1792 ; — *Manuel pour le premier degré des études philosophiques*, 2 vol. in-8, Giessen, 1794, et sept autres éditions jusqu'en 1832 ; — *du Criticisme philosophique, comparé au dogmatisme et au scepticisme*, in-8, ib., 1802 ; — *Premiers Linéaments de la logique*, in-8, ib., 1804, 1810, 1828 ; — *Psychologie empirique*, in-8, ib., 1802 et 1833. — Il a publié, avec la collaboration de son frère, un *Manuel de philosophie pour des amateurs* (voy. l'article précédent) ; — avec celle de Schmid, un *Journal philosophique pour la moralité, la religion et le bonheur des hommes*, in-8, ib., 1793 ; — Avec Jean-Ernest-Chrétien Schmidt, des *Éclaircissements sur la philosophie transcendantale*, in-8, ib., 1800 ; — avec le même et Grolman, un *Journal pour l'explication des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, in-8, Herborn et Hadamar, 1799. — Deux autres Snell, fils du premier, se sont fait connaître par une traduction allemande de Diogène Laërce, in-8, Giessen, 1806 ; et une courte *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, 2 vol. in-8, ib., 1813, 1819 et 1821. X.

SOCHER. Il a existé deux philosophes de ce nom. Georges Socher, né en 1747, à Strasswalchen, mort dans la même ville, en 1807, après avoir professé la philosophie à Salzbourg, appartient à l'école de Leibniz et de Wolf, et a laissé les écrits suivants : *Positiones ex prolegomenis philosophiæ et institutionibus logicæ*, in-4, Salzbourg, 1773. — *Positiones ex metaphysicis ontologicis*, in-4, ib., 1775. — *Positiones ex psychologia theologia naturali et physica generali*, in-4, ib., 1776. — Joseph Socher, né en 1755 à Peutingen, en Bavière, mort vers 1821, membre de l'Académie des sciences de Munich et député du clergé au parlement bavarois, est un disciple de Kant. Ses écrits philosophiques sont : *Appréciation des nouveaux systèmes en philosophie*, in-8, Ingolstadt, 1800 ; — *Esquisse d'une histoire des systèmes philosophiques depuis les Grecs jusqu'à Kant*, in-8, Munich, 1802 ; — *des Écrits de Platon*, in-8, Munich, 1820. Ce dernier ouvrage, sur lequel on trouvera des renseignements à l'article PLATON, a le plus contribué à sa renommée. Tous les écrits de Socher sont en allemand. X.

SOCIÉTÉ, SOCIALISME. On s'est donné beaucoup de peine pour prouver que l'homme est un être sociable. Ces efforts sont parfaitement superflus : l'homme est un être sociable, puisqu'il vit et a toujours vécu en société. Les sauvages mêmes forment un commencement de société, et n'ont rien de commun avec l'état de nature tel que Hobbes, Spinoza, J. J. Rousseau l'ont rêvé. D'ailleurs, si cette condition chimérique avait existé, pourquoi, comment en serions-nous sortis pour devenir le contraire de ce que nous devions et, par conséquent, de ce que nous pouvions être ? Si l'on veut chercher, non la preuve, mais la raison, l'explication de l'état social, on la trouvera immédiatement dans toutes les facultés de l'homme, dans ses facultés physiques, morales et intellectuelles, dans ses besoins, dans ses sentiments et dans son intelligence. Physiquement, il est impossible à l'homme de vivre, de se conserver, de se défendre contre les rigueurs de la nature et les attaques des bêtes féroces sans le concours de ses semblables. Moralement, la solitude lui est aussi redoutable que la mort ; son cœur est plein de sentiments, d'affections naturelles qui ne peuvent trouver leur satisfaction que dans la société, et qui, refoulés en lui-même lorsqu'ils ont eu le temps de naître, se changent en supplice ou en folie. Enfin, l'homme est tout à la fois un être pensant et un être parlant. La pensée a besoin, pour atteindre tout son développement, du secours de la parole, et la parole suppose nécessairement les relations humaines. Aussi cette proposition célèbre : « l'homme qui médite est un animal dépravé, » n'est-elle qu'un simple corollaire du paradoxe que la société est un état contre nature.

Au lieu de démontrer un fait aussi évident que la sociabilité humaine, il serait plus utile de rechercher quelle est la fin et quelles sont les conditions de la société ; quel est le but suprême qu'elle doit avoir sous les yeux, et par quels moyens il lui est donné d'y atteindre. Mais nous avons déjà traité cette question à sa place naturelle, quand nous nous sommes occupés de la *morale* et de l'*État*. En nous enseignant quelle est la fin de l'homme, la morale nous apprend nécessairement quelle est la fin de la société ; car la société n'a aucun pouvoir sur les lois de la conscience ; elle ne peut ni les changer ni les abroger ; elle doit seulement nous fournir le moyen de les accomplir. Si elle devait

changer notre fin, elle devrait aussi changer nos facultés; et l'on serait obligé de la considérer comme une institution contre nature. L'État ne n'est que la société constituée d'une certaine manière, ayant sa vie et, pour ainsi dire, ses organes propres. Or, il est évident que les constitutions particulières de la société, ou les différentes formes politiques, ne sont pas moins subordonnées que la société elle-même aux lois supérieures de la morale. Ces deux points importants étant traités, comme nous venons de le dire, chacun à sa place, que nous reste-t-il donc à faire ici? Il nous reste à les confirmer par la critique, en montrant à quels déplorables résultats l'on est arrivé en invoquant d'autres principes; il nous reste à donner une idée des principaux systèmes qui, sous le nom de *socialisme*, ont proposé, surtout au commencement de ce siècle, de changer non-seulement la forme, mais les bases mêmes de la société, ses conditions les plus essentielles, et qui, passant de la théorie à l'action, ont failli plusieurs fois la détruire.

Si ce que nous avons dit est vrai, et cela est vrai si la vérité est dans l'évidence; si la fin de la société est nécessairement la même que celle de l'homme; si les lois de la société ne peuvent pas être contraires aux lois de la conscience et de la morale, c'est-à-dire aux lois qui découlent de notre raison, de notre nature, et qui déterminent l'usage que nous devons faire de nos facultés et les relations que nous devons avoir avec nos semblables, la société repose sur ces trois conditions : 1° la *liberté*, et, par conséquent, la *responsabilité individuelle* de chaque personne arrivée à l'âge de raison, dans les choses qui ne portent pas atteinte à la liberté des autres et ne compromettent pas l'existence de l'ordre social; 2° la *propriété*, considérée comme le droit non-seulement de posséder, mais de donner et de transmettre les fruits de son travail, sous la restriction de ne pas blesser le droit d'autrui et de contribuer aux charges communes de la société, par laquelle ce droit est garanti; 3° la *famille*, avec tous les devoirs que ce mot renferme; avec le contrat qui élève la femme au rang d'une personne morale; avec l'obligation pour les parents d'élever les enfants à qui ils ont donné le jour. Il est évident, en effet, que sans la liberté individuelle, dans les limites où nous venons de la circonscrire, il n'y a pas de responsabilité, ni, par conséquent, de moralité; l'homme proprement dit a cessé d'exister, et la société a perdu sa raison d'être. Sans la propriété, il n'y a pas de liberté; car la propriété n'est que la liberté même considérée dans ses effets extérieurs. Si mes facultés et mes forces, mon esprit et mon corps m'appartiennent, il est clair que l'œuvre à laquelle je les ai consacrés ou les résultats de mon travail m'appartiennent au même titre. Enfin, sans la famille, il n'y a ni liberté ni propriété : la femme dépouillée de ses titres de fille, d'épouse et de mère, devient l'esclave de l'homme, et l'enfant celui de l'État, si sa destinée n'est pire encore. L'homme, de son côté, sans frein dans ses désirs, sans attachement durable, sans responsabilité pour lui-même et encore moins pour les autres, ne songera pas au lendemain. Aussi voyons-nous que les progrès de la société consistent précisément à accorder de plus en plus de respect, à faire de plus en plus de place à ces trois choses. Ainsi la femme, d'abord achetée par le mari et vendue par le père, soumise au régime hideux de la polygamie, acquiert peu à peu la place qui lui est due au foyer domestique. L'homme, en général, s'affranchissant par degrés de l'esclavage politique et de la servitude privée, secouant les chaînes qui l'attachaient tantôt à une caste, tantôt au sol, tantôt à un individu, est devenu dans l'ordre civil ce qu'il est dans l'ordre moral, un être qui s'appartient, une personne libre et responsable. La propriété s'est établie partout en même temps, et par les mêmes moyens que la liberté; et cela se conçoit aisément, puisque l'esclave ne peut rien posséder. Dans la servitude privée, tous les biens appartiennent au maître; dans la servitude politique, ils appartiennent à l'État, au prince ou à la caste dominante.

Lorsqu'on parle des fondements nécessaires de l'ordre social, on donne ordinairement, et avec beaucoup de raison, la première place à la religion. Mais la religion, considérée dans ses rapports avec la société, ne peut être que la plus haute consécration de la propriété, de la famille et de la liberté individuelle; car toutes ces choses, comme nous venons de le prouver, découlent directement de la nature morale de l'homme, sur laquelle se fonde sa responsabilité. Or, la nature morale de l'homme est inséparable de sa nature spirituelle, qui suppose, à son tour, les dogmes religieux de la Providence et de la vie future. Avec l'idée d'un Dieu qui nous a créés pour lui et à son image, c'est-à-dire avec la liberté et pour une fin éternelle, le despotisme n'est pas seulement un attentat contre les hommes, c'est un véritable blasphème.

Ce qu'on appelle du nom de *socialisme*, ce sont les systèmes qui, voulant changer non la forme ou l'organisation politique de la société, mais ses fondements et son essence même, rejettent avec plus ou moins de franchise, tantôt directement, tantôt par un détour, les trois conditions que nous venons de désigner : la propriété, la famille, la liberté individuelle. Tel est, qu'on le sache bien, le caractère distinctif, le but commun du socialisme. Tous les systèmes socialistes ont également pour devise le mot *solidarité*. Tous également, malgré les différences qui les divisent, malgré la guerre acharnée qu'ils se livrent entre eux, se proposent de délivrer l'homme de sa responsabilité, en substituant à sa prévoyance, à son industrie, à son activité, celles de la société tout entière, comme si la société était en dehors des individus dont elle est formée, ou comme si chacun de ses membres, travaillant uniquement pour elle, pouvait lui donner plus qu'il ne donne à sa famille et à lui-même. Or, il est évident que l'homme ne peut être déchargé de sa responsabilité qu'au prix de sa liberté, et qu'il ne peut perdre sa liberté qu'en perdant le droit de disposer de lui-même et des fruits de son travail, dans le cercle de la vie domestique, en faveur des objets de son affection; car, si la société, c'est-à-dire l'État, doit répondre de tout, il faut aussi que tout lui appartienne, les personnes et les choses. Le seul point par lequel les adeptes du socialisme diffèrent entre eux, c'est que les uns s'attaquent plus particulièrement à la propriété : ce sont les *communistes*; les autres à la famille et à toute discipline morale : ce sont les *phalanstériens* ou *fouriéristes*; d'autres à l'individu tout entier, en lui ôtant jusqu'à la conscience de lui-même, en faisant du panthéisme une religion, en confondant dans un même culte la matière et l'esprit, et en essayant d'organiser, au profit d'un seul homme, à la fois prêtre et roi, le despotisme universel : ce sont les *saint-simoniens*, et ceux qui, de nos jours, continuent leurs traditions sous le nom de *philosophes humanitaires*. Ces diverses sectes se confondent, car la suppression de l'un des principes entre lesquels se partage leur œuvre de destruction amène fatalement la ruine des deux autres.

1° Il faut distinguer deux espèces de communisme : le communisme ascétique, pratiqué par les esséniens, les thérapeutes et les ordres monastiques ou les associations religieuses issues du christianisme ; et le communisme civil, qui a existé autrefois chez certains peuples, et qui a osé de nos jours se proposer à l'humanité tout entière. Nous n'avons rien à dire du premier : car il n'a jamais eu et n'aura jamais la prétention de fonder un ordre social ou de renverser la société qui existe actuellement pour se mettre à sa place. Les esséniens, les thérapeutes, les moines du catholicisme et certains sectaires protestants, ne sont pas autre chose que des solitaires qui vivent en commun entre eux, mais en dehors de la société et dans le but, précisément, de renoncer à ses jouissances et à ses bienfaits : de là les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Comment donc songeraient-ils à réformer la société, puisqu'ils ne pensent qu'à la fuir pour se réformer eux-mêmes, et se préparer au ciel par la contemplation et la prière? Comment songeraient-ils à faire l'humanité à leur image, puisque sans la société extérieure, constituée comme elle est, il n'y aurait point de bras pour les nourrir et pour les défendre, ni de postérité pour les continuer?

Le communisme civil, le seul véritablement qui mérite le nom de communisme, ne renonce pas à la propriété, il la transporte de l'individu à l'État. Il n'attend point qu'on l'abandonne, il en dépouille ses détenteurs actuels et la rend inaccessible dans l'avenir : car tout ce qui sert à la production, la terre, les capitaux, les instruments d'industrie, il l'attribue, d'une manière indivise, à la société tout entière, et tout ce qui sert à la consommation il le partage en parties égales entre tous ses membres. Il repose donc, non sur la volonté ou la libre adhésion de l'individu, mais sur la contrainte. Aussi, rien de plus absurde que de présenter le communisme, ainsi que le font un grand nombre de ses partisans, comme l'application la plus étendue du principe évangélique de la charité. La charité est un libre élan du cœur, qui ne peut exister avec la contrainte de la loi civile. La charité s'exerce par le sacrifice, et le sacrifice suppose la propriété; car on ne peut donner que ce qu'on a. Ce que je ne donne pas moi-même, ce qu'un autre donne à ma place, en le prenant, malgré moi, sur les fruits de mon industrie et de mon labeur, ce n'est pas de la charité, c'est de la spoliation et de la servitude.

On conçoit le régime de la communauté avec la vie sauvage, où il existe, en effet, le plus ordinairement, et où il fut rencontré, il y a trois siècles, lors de la découverte de l'Amérique; car lorsque l'homme ne doit rien ou presque rien à son génie, à son travail propre, que pourrait-il réclamer comme sa propriété personnelle? Quand chacun puise immédiatement dans la nature ce qui suffit à ses besoins, la nature est par le fait un fonds commun, dont il n'y a que des usufruitiers et point de propriétaires; et la conquête même de ces modestes biens, la chasse et la pêche, semble plutôt un plaisir qui réunit les hommes qu'un titre qui les sépare.

On conçoit encore la communauté des biens dans une société partagée en deux fractions éternellement divisées, dont l'une a pour attributions de jouir et de commander, l'autre de travailler et de servir; dans une société, enfin, où règne, soit par le droit de la guerre, soit au nom des croyances religieuses, l'esclavage politique : c'est que la situation pour ceux qui commandent et qui jouissent est ici la même que dans l'état sauvage. Il est facile de partager ou de consommer en commun des biens auxquels personne n'a plus de droits que les autres, puisque ces biens sont le fruit de la servitude. Ajoutons que les maîtres sont intéressés à rester unis pour contenir les esclaves, et se consolent par la domination du sacrifice de leur liberté. Cette communauté, fondée sur l'oppression et l'esclavage, n'est pas une vaine hypothèse : elle a existé de fait, dans l'antiquité, chez plusieurs nations de l'Orient, où une caste dominante, celle des prêtres, possédait seule en commun la terre et vivait du travail des castes inférieures ; elle a existé chez les Grecs, dans les républiques guerrières de Sparte et de la Crète, où les races vaincues des ilotes et des périéciens étaient possédées en commun, ainsi que la terre, par les races victorieuses exclusivement vouées à la guerre. Les républiques imaginaires de Platon et de Thomas Morus s'appuient exactement sur le même principe; car nous apercevons dans l'une le régime des castes, et la communauté restreinte aux guerriers; dans l'autre, l'institution de l'esclavage public, entretenue par les criminels et des achats d'esclaves faits à l'étranger.

Mais transportons-nous à une époque où ces odieuses distinctions ont disparu, et où la société tout entière, en l'absence de la guerre et de l'esclavage, ne peut subsister que par l'industrie et le travail. Comment appliquer alors les principes du communisme? Il n'en est pas, de ce que nous avons produit nous-mêmes avec effort et dont la conscience nous déclare propriétaires légitimes (Voy. le mot Propriété), comme de ce que nous arrachons aux autres ou de ce que nous puisons sans peine dans le vaste sein de la nature. Chacun revendique la création de ses mains ou de son esprit, chacun s'identifie avec son œuvre, et se croit le droit d'en disposer selon les lumières de sa raison ou les affections de son cœur, sous la condition de ne pas faire tort aux autres. Veut-on faire violence à ce sentiment naturel et forcer tous les hommes à traîner le même char, à travailler chacun pour tous, autant qu'il est nécessaire aux besoins et même aux passions de tous; on aura de nouveau l'esclavage politique, qui pèsera, cette fois, non sur une partie de la société, sur une race maudite ou vaincue, mais sur la société ou la communauté tout entière. Il est vrai que les défenseurs du communisme comptent beaucoup sur le dévouement dans une société soumise à leur régime. Mais ce dévouement pour tous, pour l'État, pour le genre humain, puisque le genre humain ne doit plus former qu'une nation, peut bien trouver place dans quelques âmes d'élite et les soutenir dans quelques occupations élevées, comme la science, l'administration et la guerre : il ne saurait être le mobile de tous les hommes, dans les plus humbles et souvent les plus repoussants métiers. Le communisme, lorsqu'il veut passer de la théorie dans la pratique, et se substituer aux institutions régnantes, comme la forme définitive ou comme la seule forme légitime de la société, a donc besoin de la contrainte, tant pour subsister que pour s'établir ; la servitude lui est nécessaire au même degré que la spoliation, comme le prouvent suffisamment les essais communistes qui ont été tentés dans la société européenne, depuis les anabaptistes du XVIe siècle jusqu'à nos jours. On devine quel sera l'effet de ce régime dans l'ordre économique : déchargé de toute responsabilité envers lui-même et envers les autres, n'ayant que sa tâche quotidienne à fournir, l'individu descendra au rang d'automate ; toutes les facultés s'engourdiront, toute énergie s'éteindra, et à la servitude viendra se joindre la ruine. Aussi un célèbre écrivain

de notre temps, celui-là même qui s'est élevé avec le plus de violence contre la propriété, a-t-il parfaitement défini le communisme en l'appelant *la religion de la misère*.

Le communisme n'est pas plus supportable dans son principe que dans ses effets : car le principe qu'invoquent les communistes, les uns, comme certains sectaires, au nom de la religion ; les autres, comme Rousseau, Mably, Morelly, Babeuf et leurs modernes successeurs, au nom de la raison, c'est l'égalité naturelle de tous les hommes. En sortant des mains de Dieu et de la nature, les hommes, disent-ils, se sont trouvés tous égaux ; ils avaient les mêmes organes, les mêmes besoins, le même degré d'intelligence, et ils jouissaient en commun des mêmes biens ; la propriété seule les a faits inégaux, et, avec la propriété, l'éducation, nécessairement différente pour chaque classe de la société. Qu'on supprime donc la cause, et l'on supprimera l'effet ; qu'on rentre dans la communauté, et l'on rentrera dans l'égalité. Mais c'est bien mal comprendre l'égalité que de la définir ainsi ; l'égalité est dans la liberté morale, car nous sommes également libres, également responsables de nos actions. L'égalité est dans le droit que nous avons d'user de cette liberté pour accomplir les mêmes devoirs; elle n'est pas ailleurs. Les hommes, quoique semblables, naissent et demeurent inégaux pour toutes leurs facultés, par celles de l'esprit comme par celles du corps; et, en voulant les assujettir au même niveau, on leur inflige la plus dure servitude ; on viole, pour une chimère, le plus sacré de tous les droits; on donne pour mesure à l'humanité le dernier degré de l'abaissement et de la faiblesse.

2° Le communisme, en dispensant les parents de pourvoir à l'éducation et au sort de leurs enfants, et en rendant ce devoir impossible par la destruction de la propriété, aboutit, par un chemin détourné, à la ruine de la famille ; mais il ne l'attaque pas directement, comme le fouriérisme. En effet, le trait caractéristique de ce dernier système, son principe avoué, c'est d'affranchir, de justifier et d'exalter toutes les passions en les considérant comme notre seul mobile, notre seule règle, et en nous proposant le plaisir comme notre seule fin. La passion est, pour Fourier, la même force, la même impulsion qui joue un si grand rôle dans la nature physique sous le nom d'*attraction*, et dans la nature animale sous le nom d'*instinct*. Elle est la seule forme sous laquelle la volonté divine se manifeste dans la conscience ou dans la nature humaine, et lui résister n'est pas seulement une folie, mais une impiété. Aussi le rôle de la raison n'est-il pas de la combattre, mais de lui aider à se satisfaire en variant, en multipliant ses jouissances et en combinant entre eux nos différents penchants, de manière à les assouvir tous; car, ce qui nous a fait penser que nos passions sont mauvaises et qu'elles ont besoin d'être réprimées, c'est qu'au lieu de les associer et de les coordonner entre elles, on les a constamment opposées les unes aux autres. Le devoir est donc une pure chimère, née de l'ignorance des lois de la nature; il n'a aucune place dans une société bien organisée.

Nous avons montré ailleurs (voy. le mot Passions) quelles sont, d'après Fourier, les trois classes de passions sur lesquelles roule toute la vie humaine, et qui sont dans notre conscience comme les organes de l'attraction universelle. Ici, nous n'avons pas d'autre but que de montrer les conséquences que Fourier lui-même a tirées de son principe par rapport à l'ordre social.

La première et la plus directe de ces conséquences, c'est la suppression de la règle des mœurs, c'est la destruction complète de la famille. Sur quoi repose la famille? sur le mariage et sur les devoirs de la paternité. Eh bien, voici ce qu'est le mariage pour le fondateur de la secte phalanstérienne. Le mariage, dans une société bien organisée, n'est que le libre essor de l'amour, et doit être constitué de telle sorte « que chacun des hommes puisse avoir toutes les femmes et chacune des femmes tous les hommes ». Ce sont les propres expressions de Fourier dans sa *Théorie de l'association universelle* (t. IV, p. 461). La polygamie sera donc de droit; elle sera en quelque sorte l'essence du mariage ; mais elle existera au profit des femmes comme au profit des hommes; et dans cette double polygamie seront établis plusieurs degrés qui répondront aux diverses dispositions de la nature humaine, ou aux différentes espèces d'amour : au premier degré, l'on admettra les amours de passage ou les simples caprices, pour le service desquels il y aura dans l'État diverses classes de fonctionnaires, appelés des noms significatifs de *bayadères, bacchantes, faquiresses*, etc.; au deuxième degré figureront les *favoris* et les *favorites*, c'est-à-dire les passions d'une certaine durée, mais restées stériles ; au troisième degré, les *géniteurs* et *génitrices*, ou les amours temporaires qui n'ont produit qu'un enfant ; au quatrième et dernier degré, les *époux* et *épouses*, qui s'accorderont ce titre réciproquement et volontairement, après une union éprouvée par les années ou cimentée par la naissance de plusieurs enfants. Du reste, aucune de ces liaisons ne portera préjudice aux trois autres ; car elles pourront être contractées simultanément par la même personne avec des personnes différentes. C'est dire, en d'autres formes, que le mariage sera aboli et remplacé par le libertinage le plus effréné. Encore Fourier ne reste-t-il point dans ces termes, et ce que son impure imagination promet à l'avenir, notre plume se refuse à le retracer. Quant à la paternité, que Fourier admet sous le nom de *familisme* parmi les douze passions radicales du cœur humain, elle n'est et ne peut être, dans son système, qu'une affection grossière à laquelle aucun devoir, aucun droit n'est attaché, un instinct physique plutôt qu'un sentiment moral, comme l'instinct de la brute pour ses petits. D'ailleurs, comment le père reconnaîtra-t-il ses enfants dans cette promiscuité hideuse ? et s'il les reconnaît, quels devoirs aura-t-il à remplir envers eux, puisque l'État les prend dès leur naissance pour les élever à ses frais et les initier aux fonctions pour lesquelles il les juge propres? Vainement quelques écrivains plus récents de la secte phalanstérienne ont-ils dissimulé ou repoussé cette doctrine ; elle est, on peut le dire, la partie la plus positive du système de Fourier, la conséquence la plus nette de son principe, et celle qui entrerait la première dans la pratique, si la pratique pouvait être essayée sans entrave.

Il est vrai cependant que Fourier poursuivait un but plus général. Ce n'est pas seulement la famille, c'est la société tout entière, c'est la civilisation elle-même, objet de ses malédictions et de sa colère, qu'il voulait remplacer par une société nouvelle, exclusivement fondée sur l'attraction, et où les passions humaines, affranchies de toute contrainte, concourraient par leur accord et leur liberté même à la félicité commune, une félicité telle que l'imagination la plus hardie ne pourrait l'égaler. Le nom de cette société, c'est l'*harmonie* ; et le fait qui la représente le plus immédiatement, il faut dire aussi le plus complétement, le *phalanstère*. On appelle phalanstère un bâtiment, ou plutôt un palais d'une

[illegible] particulière [illegible] *phalange*, c'est-à-dire une [illegible] seize cents à [illegible] personnes, et entouré d'un terrain suffisant pour l'industrie et la subsistance de cette population. Le phalanstère a été souvent considéré comme la commune de la société harmonienne; mais, en réalité, il forme un État indépendant et souverain : car la hiérarchie politique que Fourier veut établir entre les trois millions de phalanstères promis à notre globe, n'est appuyée d'aucun pouvoir; les divisions qu'il imagine sous les noms d'*unarchie, duarchie, triarchie*, etc., pour faire de la terre une seule république dont la capitale serait Constantinople, ne sont que des divisions géométriques et des mots vides de sens. Nous connaitrons donc le système entier de Fourier, si nous arrivons à nous faire une idée exacte du phalanstère.

Les points capitaux de cette association, après tout ce que nous avons dit de son état moral, sont la constitution de la propriété et l'organisation du travail. La propriété doit être également éloignée de la division et de la communauté; car la division, c'est l'ordre actuel des choses, c'est le contraire de l'association; et la communauté absolue, c'est l'égalité, c'est-à-dire la contrainte, la réduction de toutes les passions à une même mesure. Le travail doit avoir pour unique moteur l'attraction et se confondre avec le plaisir, en sorte qu'il n'y ait pas une fonction dans la société, si pénible ou si rebutante qu'elle nous paraisse aujourd'hui, qui ne puisse être recherchée et accomplie avec passion. Voici d'abord comment Fourier a cru résoudre le premier de ces deux problèmes.

Toute propriété ressemblera à celle des travaux publics que nous voyons aujourd'hui aux mains des compagnies. Il ne viendrait à l'esprit de personne de réclamer, pour les fonds qu'il a placés dans ce genre d'entreprises, un morceau de chemin de fer ou de canal; mais la valeur totale du canal ou du chemin de fer est estimée en numéraire, et l'on remet à chacun un titre, une ou plusieurs actions représentant la part qui lui revient de cette valeur. C'est ainsi qu'au phalanstère toutes les propriétés, meubles ou immeubles, capitaux et instruments de travail, seront réunies en un fonds social qui ne pourra pas être divisé, mais sur lequel chaque sociétaire possédera, en raison de ses apports, des actions portant intérêt et transmissibles à volonté.

La même inégalité que nous voyons consacrée dans la propriété est consacrée dans la répartition du revenu ou du bénéfice social. Après le prélèvement des dépenses communes, des frais de construction, des approvisionnements, des réserves, etc., ce qui restera à la société de bénéfice annuel sera divisé en trois parts inégales : $\frac{5}{12}$ seront réservés au travail, $\frac{4}{12}$ aux intérêts du capital, et $\frac{3}{12}$ au talent; en sorte que tous les droits auront satisfaction : ceux de la propriété, ceux du travail, ceux de l'intelligence. Dans la part même du travail, on établira une différence entre les travaux nécessaires, les travaux utiles et les travaux d'agrément; les premiers seront mieux rétribués que les seconds, et les seconds que les troisièmes.

Mais ce n'est pas tout : il faut aussi penser à ceux qui n'ont rien et qui ne trouveraient pas une ressource suffisante dans leur activité ou leur talent. Pour ceux-là Fourier réclame, sur les revenus communs, un *minimum* assez considérable pour les faire vivre commodément, et qui, augmentant avec les bénéfices de l'association, reçoit le nom de *minimum proportionnel*. Cette part, faite indistinctement à l'oisiveté et au malheur, ne doit pas être considérée comme un bienfait, comme un sacrifice digne de reconnaissance, mais comme une restitution. En effet, l'homme est né avec certains droits dont il jouissait dans l'état sauvage, et qui lui assuraient une existence tranquille et heureuse : les droits de chasse, de pêche, de pâture, de cueillette, d'insouciance, de ligue extérieure, c'est-à-dire de former des attroupements, et enfin de *vol*. Ces droits naturels d'une nouvelle espèce que Fourier veut substituer à ceux des philosophes, la société nous les a enlevés ; elle doit donc les restituer en assurant, sans condition, à chacun de ses membres un sort non moins heureux que celui dont il jouissait dans l'état de nature.

Quant au travail, qui supportera toutes ces charges, il ne pourra point faillir, puisqu'il sera une passion; et il deviendra une passion par la manière savante dont on saura l'organiser. D'abord on travaillera en commun, chacun à ce qui lui plait et avec qui il lui plait, ce qui donnera à toutes les occupations le charme qu'on trouve aux vendanges et aux moissons. Ensuite le travail sera extrêmement divisé, et par là même très-facile, très-propre à satisfaire tous les goûts, à développer toutes les vocations; il recevra, en outre, de nouvelles forces de l'esprit d'émulation que produira cette division entre les différentes séries de travailleurs attachées aux diverses branches de l'industrie et les groupes composant chaque série. Enfin, un dernier attrait naîtra de la variété; car, grâce à la division du travail, une même personne pourra exercer jusqu'à trente professions, et changer plusieurs fois dans un jour de groupe et de série. Ces trois conditions du travail correspondent à un même nombre de passions sur lesquelles reposent, d'après Fourier, la vie et l'harmonie de la société : la *papillonne* ou l'amour du changement ; la *cabaliste*, c'est-à-dire l'esprit de rivalité, l'émulation; et la *composite*, ou l'ivresse qui naît en nous du mélange de plusieurs plaisirs. Mais, indépendamment de ces passions générales, il y en a de particulières qui réclameront certaines fonctions moins attrayantes, en apparence, que les autres. Ainsi, un grand nombre d'enfants ont le goût de la saleté; au lieu de les corriger, comme on fait maladroitement sous le régime de la civilisation, on les enrégimentera sous le nom de *petites hordes*, et on leur confiera les travaux les plus immondes. D'autres se font remarquer par leur gourmandise, on en fera les cuisiniers, les pâtissiers et les confiseurs du phalanstère. On se rendra réciproquement, par amitié ou par amour, les humbles services abandonnés aujourd'hui à la domesticité.

Si l'âme se soulève de dégoût devant l'immoralité de ce système, l'esprit n'est pas moins choqué des inconséquences et des chimères qu'il renferme. La propriété, telle que Fourier la conçoit, c'est le communisme, et son organisation du travail, une hallucination. Comment, en effet, échapper au communisme, quand on n'est pas maître de son capital, quand on n'est pas libre de le retirer ou de le racheter, quand on n'a pas le droit de l'exploiter ou de le dépenser à sa manière? Comment échapper au communisme, quand la société se reconnaît le devoir de procurer à tous ses membres une vie commode, sans aucune condition de service rendu? Comment échapper au communisme, quand la famille est détruite de fond en comble, et que, personne ne pouvant reconnaître son sang, tous les enfants appartiennent nécessairement à l'État? Comment échapper au communisme, quand l'attraction est la seule règle de la vie humaine, et qu'ayant obéi tous deux à cette loi, celui qui travaille et celui qui se repose ont exactement les mêmes

droits? Mais il y a plus : pour être parfaitement fidèle au principe de Fourier, il faut rétribuer chacun, non suivant ses œuvres, mais suivant ses désirs. Sans doute, le travail attrayant serait une réponse à cette objection; mais le travail attrayant, dans le sens absolu où Fourier le conçoit, le travail changé en passion dans toutes les fonctions possibles, c'est une chimère qu'il suffit d'énoncer pour la détruire. La terre ne devient féconde, le métal ne se transforme sous nos doigts, la pierre ne s'élève en murailles qu'arrosés de nos sueurs. Jamais le plaisir ne prendra la place de la nécessité et du devoir. Jamais l'homme ne pourra s'attacher sérieusement qu'à une seule profession; celui qui en exerce plusieurs à la fois les exerce mal. Et quant à la division du travail, si elle s'applique avec succès à des œuvres purement mécaniques, elle est très-limitée dans les occupations qui demandent le concours de l'intelligence et de l'art.

3° En ruinant la famille et la propriété, Fourier ne laisse rien subsister de l'individu; mais il croit fermement le respecter et apporter son affranchissement, puisque la liberté, pour lui, n'est pas autre chose que la puissance de satisfaire toutes ses passions (voy. son *Traité du libre arbitre*). C'est, au contraire, contre l'individu et la liberté individuelle qu'a été imaginé surtout le système saint-simonien.

Le saint-simonisme a succombé dans la tentative qu'il fit, il y a une quarantaine d'années, pour réaliser ses doctrines. Il a succombé par sa propre impuissance encore plus que par les arrêts de la justice, et il n'est pas même resté à l'état de parti, comme le communisme et le fouriérisme; mais ses principes ont profondément perverti les esprits, en y laissant comme une scorie de matérialisme et de panthéisme, de prétentions religieuses et d'égoïsme positif, de licence individuelle et d'aspirations au despotisme; ils se sont fondus dans les autres sectes socialistes, en même temps qu'ils ont conservé leur caractère propre dans une certaine philosophie verbeuse, confuse, dithyrambique, algébrique, qui, faute d'autre nom, peut recevoir à bon droit celui de philosophie *humanitaire*, car l'homme, l'individu, y disparaît complétement devant l'humanité.

Ce qui distingue particulièrement le saint-simonisme, c'est qu'il est tout à la fois une religion et une institution politique, une Église et une société temporelle étroitement et sciemment confondues. Le dogme de cette Église, c'est le panthéisme, et le dernier mot de cette organisation sociale, le despotisme, le pouvoir absolu d'un seul homme qui réunit sur sa tête la tiare et la couronne, qui gouverne sans contrôle les personnes et les consciences.

Le panthéisme saint-simonien ne s'est jamais dissimulé; aspirant à détrôner, dans l'esprit des masses, le dogme chrétien, il était forcé de parler un langage aussi clair que son propre principe pouvait le permettre. Aussi voici la définition qu'il donnait de Dieu, en tête de ses publications : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est; tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini et universel qui se manifeste à nous sous ses deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté. L'homme, représentation finie de l'être infini, est, comme lui, dans son unité active, amour, et dans les modes, dans les aspects de sa manifestation, esprit et matière, intelligence et force, sagesse et beauté. »

La morale qui sort de ce dogme se devine aisément. Si l'esprit et la matière sont également divins et aussi essentiels l'un que l'autre soit à la nature de Dieu, soit à celle de l'homme, pourquoi les subordonner l'un à l'autre? pourquoi la sagesse et l'intelligence seraient-elles préférées à la beauté et à la force? pourquoi l'âme commanderait-elle au corps et la raison aux passions? C'est ce qu'a compris le saint-simonisme quand il a proclamé la *réhabilitation de la chair*, et la légitimité ou plutôt la sainteté des passions. « Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir. » Telle était sa règle suprême, ou, pour parler son langage, sa formule morale. « Les législateurs anciens, disaient-ils, s'étaient exclusivement occupés de la matière : Jésus-Christ a émancipé l'esprit; après lui, Saint-Simon est venu unir et réconcilier ces deux moitiés inséparables de notre être. »

Dans une doctrine semblable, il n'y a pas de place pour la liberté; car la liberté n'existe qu'avec le devoir et la conscience de notre personnalité, qui elle-même est inconciliable avec l'unité de substance. Aussi le saint-simonisme était-il conséquent avec lui-même en proposant un ordre social où l'individu disparaissait dans l'État, confondu lui-même avec l'humanité et personnifié dans un seul homme. L'homme, dans la société saint-simonienne, emprunte toute sa valeur à la fonction qu'il remplit. Il y a trois fonctions principales : le sacerdoce, la science, l'industrie; par conséquent, il y a trois ordres de fonctionnaires : les prêtres, les savants, les industriels. Chacun de ces trois ordres est représenté par ses chefs dans un conseil suprême appelé *collége*; et au-dessus du collége est le *père*, c'est-à-dire un chef à la fois spirituel et temporel, dont la volonté est la loi suprême, la loi vivante de la société. C'est ainsi que le saint-simonisme voulait échapper à l'antagonisme qui existe, sous le régime actuel, entre l'Église et l'État.

La principale tâche du père, c'est de mettre en pratique cette règle de justice : « Chacun doit être classé selon sa capacité et rétribué suivant ses œuvres. » En conséquence, il dispose à la fois des personnes et des biens de l'association. Il dispose des personnes, puisqu'il assigne à chacun les fonctions qu'il doit remplir, et que tout citoyen est élevé au rang de fonctionnaire public. Il dispose également de tous les biens, puisque toute rémunération émane de lui, et que personne ne doit rien posséder qui ne soit une rémunération légitime de ses œuvres personnelles. Aussi le saint-simonisme a-t-il demandé l'abolition de l'hérédité, ce qui est la même chose que l'abolition de la propriété. D'ailleurs, pour être entièrement fidèle au principe de la rémunération selon les œuvres, il faudrait aussi supprimer les donations et les présents entre-vifs, car la générosité et l'affection ne sont pas toujours d'accord avec le mérite.

L'abolition de la propriété, d'une part, et de l'autre la réhabilitation de la chair, la sanctification des passions, ont conduit le saint-simonisme, sur la fin de sa carrière, à demander la suppression de la famille; car ce n'est point la transformer, comme il le prétendait, c'est véritablement la supprimer que de ne reconnaître d'autre règle que la passion dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme. Le code de ces relations devait être promulgué par la femme elle-même, appelée pour la première fois à une complète émancipation, par la femme-messie, par la *femme libre*, dont le trône était déjà dressé à côté de celui du père.

Le saint-simonisme porte avec lui sa propre réfutation; car il n'est qu'une juxtaposition d'erreurs, dont chacune à part a été mille fois repoussée par la raison et par la conscience du

[illegible] : le panthé[illegible] le ma[illegible] ou le [illegible] et [illegible] des [illegible] en politique. Chacun de ces trois systè[illegible] au début de la civilisation, et [illegible] plus le genre humain s'éclaire et s'améliore, plus il s'en écarte. Ainsi le panthéisme religieux a produit le brahmanisme et le bouddhisme; la sanctification des passions est dans la mythologie grecque; et le despotisme est le gouvernement de tous les États barbares. Le saint-simonisme est donc en contradiction avec cette loi du progrès qu'il invoque [illegible] qui est la seule preuve qu'il allègue en faveur de ses doctrines. Quant à la fameuse formule, « A chacun suivant sa capacité, et à chaque capacité suivant ses œuvres, » il est vrai qu'elle exprime parfaitement l'idée de la justice; mais cette idée n'est pas nouvelle dans la conscience humaine; le difficile, c'est de la réaliser. Or, quel homme, quel gouvernement peut se charger d'une pareille tâche? La justice, autant que le permet notre infirmité, se réalisera d'elle-même, par la liberté et par les progrès de la raison. Laissez chacun développer ses facultés, sans empêcher les autres d'en faire autant; répandez d'une main libérale l'expérience et les lumières qui seront la conséquence de ces efforts, et chacun occupera la place qu'il est à peu près digne d'occuper; et ses services, répondant à un besoin réel, ne manqueront pas de récompense. Il faut dire toutefois que, de tous les systèmes socialistes, le saint-simonisme est le plus complet, le plus franc, le plus conséquent: il attaque dans leur principe commun, sans hésitation ni détour, les trois conditions essentielles de la société. C'est pour cela même qu'il a succombé plus vite; car une erreur ne peut se soutenir et captiver les esprits qu'en dissimulant une partie de ses conséquences.

Ce tableau succinct, mais fidèle, du socialisme, est pour nous une preuve directe, une démonstration *par l'absurde*, que l'ordre social se confond avec l'ordre moral, et que, sans le respect de ces trois choses, la liberté, la propriété, la famille, la société est impossible. Le socialisme a donc une utilité négative : c'est d'inspirer l'horreur de l'immoralité et du despotisme, sous quelque nom qu'ils puissent se cacher, et de pousser les hommes, par la seule crainte de ces deux choses, vers la liberté et la justice, vers le respect de la personne humaine. Le socialisme a encore un autre usage : en dévoilant avec passion pour le besoin de sa cause, et en peignant sous les plus sombres couleurs les maux de la société telle qu'elle est constituée aujourd'hui, il tire de leur engourdissement et de leur sécurité les heureux de la terre, il les pousse à s'occuper des classes souffrantes, et ce que l'utopie n'a pu faire dans la servitude, la charité, la raison, la prévoyance le feront peu à peu dans la liberté.

On trouvera sur le socialisme tous les renseignements bibliographiques dans les deux ouvrages suivants : *Études sur les réformateurs* par M. Louis Reybaud, 4e édit., 2 vol. in-8, Paris 18[illegible]. — *Histoire du communisme*, par M. Alfred Sudre, in-12, ib., 18[illegible] [illegible] consulter [illegible] *Communisme jugé par l'histoire*, 3e édition, in-12, Paris, 1851 [illegible] Ad. Franck.

SOCRATE. Il naquit à Athènes [illegible] année de la LXXVIIe olympiade (470 avant J. C.); son père, Sophronisque, comme on sait, était sculpteur, et sa mère Phénarète était sage-femme. Il étudia certainement la sculpture. Ti[illegible] par Diogène [illegible] polisseur de pierres. [illegible] que l'on montrait de son temps, dans la citadelle [illegible] disait-on, au ciseau de Socrate. Ce qui est probable, c'est que cette première éducation donna à Socrate le goût du beau et le sentiment des arts si particulier à son école. On ne sait rien, du reste, de sa jeunesse. Une anecdote intéressante semble prouver que Socrate était né avec de mauvais penchants. Zopyre, physionomiste célèbre, rencontrant un jour Socrate entouré de disciples, déclara, après avoir examiné les traits bizarres de sa figure, qu'ils attestaient des penchants vicieux. Comme les disciples se mettaient à rire de ce singulier diagnostic, Socrate les arrêta, et avoua qu'il était né en effet avec de mauvaises passions, mais qu'il les avait vaincues par la force de sa volonté. Tout nous donne à supposer qu'il passa sa jeunesse à s'instruire, soit tout seul, soit à l'école de maîtres célèbres. Son père lui avait appris la sculpture; Damon lui enseigna la musique, qu'il étudia encore plus tard avec Connos. Il suivit aussi vraisemblablement les leçons de Prodicus; il apprit la géométrie avec Théodore de Cyrène; il savait enfin l'astronomie et les sciences mathématiques à peu près autant qu'homme de son temps. Quant à la philosophie, il est certain, malgré de fausses traditions, qu'il ne connut la doctrine d'Anaxagore que par ses livres : c'est ce que nous apprend Platon dans *le Phédon*. Aristoxène, qui le prétend disciple d'Archélaüs, est une trop mauvaise autorité pour mériter aucune confiance. Enfin, **Xénophon** nous dit positivement qu'il fut son propre maître en philosophie, αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας (*Conv.*, liv. I, ch. V).

Socrate ne partagea pas le goût des philosophes ses prédécesseurs pour les pérégrinations lointaines. Il ne fit jamais aucun voyage, quoi qu'en disent de fausses traditions, et, selon Platon lui-même, une seule fois dans sa vie, il alla à l'isthme de Corinthe. C'est à peine s'il sortait de l'enceinte même de la ville. Platon nous le peint, dans *le Phèdre*, entraîné par hasard, et contre sa coutume, dans les campagnes d'Athènes. Pour Socrate, l'homme était tout : il passait sa vie à s'examiner lui-même et les autres; il ne lui restait aucune curiosité pour les choses extérieures.

La même raison l'éloignait des affaires publiques; il répétait souvent les maximes des anciens sages qui conseillent cet éloignement. Il affectait une grande inhabilité au maniement des affaires humaines, et estimait trop haut la vie morale pour la sacrifier à la vie politique. Il déclarait que celui qui veut se mêler de corriger les hommes ne doit prendre aucune fonction dans l'État, s'il veut vivre quelque temps. Mais, en fuyant les honneurs et les charges, il accomplissait d'une manière inflexible les devoirs du citoyen, et nul ne le surpassait par le courage et la justice, les deux vertus civiques par excellence. Soldat, on le vit souffrir, sans se plaindre, toutes les privations; il marchait pieds nus, à peine couvert, sur la glace; supportait la faim et la fatigue mieux qu'Alcibiade lui-même et les autres soldats; il combattit à Délium, à Potidée, à Amphipolis. Il était à la bataille comme dans les rues d'Athènes, l'allure superbe, le regard dédaigneux. Dans deux de ces [illegible] la vie d'Alcibiade et de Xénophon. A Athènes, Socrate ne remplit qu'une seule fois une fonction publique [illegible] quand on fit le procès aux dix généraux [illegible] il les défendit devant le peuple. Plus tard, sous la domination des Trente, il refusa, malgré les relations qui l'unissaient à quelques-uns d'entre eux de leur amener Léon le Salaminien, qu'ils voulaient mettre à mort. Socrate défendit donc la justice contre tous les pouvoirs; contre le peuple et contre les tyrans.

Mais, pour être étranger à la politique, il n'en vivait pas moins d'une manière publique : sa vie était en quelque sorte tout ouverte, ἐν τῷ φανερῷ. Socrate, en effet, n'avait point d'école ; il n'enseignait pas dans un lieu fermé ; il ne publia point de livres. Son enseignement fut une perpétuelle conversation. Socrate était partout, sur les places publiques, dans les gymnases, sous les portiques, partout où il y avait réunion du peuple ; il aimait les hommes, et les cherchait. Il causait avec tout le monde et sur toute espèce de sujets. Il parlait à chacun de ses affaires, et savait toujours donner à la conversation un tour moral. Son bon sens, si juste, trouvait en toute circonstance le meilleur conseil : il réconciliait deux frères ; il enseignait à son propre fils le respect d'une mère violente et importune ; à un homme ruiné, il présentait la ressource du travail, et lui apprenait à mépriser l'oisiveté comme servile ; à un riche, il fournissait un intendant pour le soin de ses affaires ; il faisait sentir à un jeune homme présomptueux et ambitieux son ignorance des affaires publiques. Au contraire, il encourageait l'ambition d'un homme capable, mais timide et trop modeste. Enfin, il parlait peinture avec Parrhasius, sculpture avec Cliton le statuaire ; il causait de rhétorique avec Aspasie, et, ce qui est un curieux trait de mœurs, il enseignait à la courtisane Theodota les moyens de plaire.

Socrate aimait passionnément les jeunes gens. C'était un plaisir pour lui de s'entourer d'une jeunesse curieuse et intelligente, qu'il ne corrompait pas, comme le prétendirent ses accusateurs, mais qu'il séduisait à une morale nouvelle, et à une religion plus pure que celle de la république ; il ne leur enseignait pas le mépris de l'autorité paternelle, mais il leur apprenait vraisemblablement à placer la raison et la justice au-dessus de toute autorité humaine, en ayant soin d'ajouter, sans doute, que l'une des parties essentielles de la justice et de la piété est l'obéissance respectueuse aux parents, comme on le voit dans son enseignement avec Lamproclès, son fils aîné. Enfin Socrate, quoiqu'il parlât toujours d'amour, et quoique sensible comme un Grec et un artiste à la beauté physique, aimait surtout la beauté morale, et s'attachait cette jeunesse d'élite par une sympathie extraordinaire. C'est surtout à cette sympathie, nous dit Platon dans *le Théagès*, que Socrate dut les merveilles de son enseignement. Il est difficile aujourd'hui de se rendre compte des séductions de cette parole évanouie. Xénophon nous en a conservé la grâce, l'élégance et la simplicité : on sent que cette bonhomie mêlée d'ironie devait toucher les jeunes âmes. Mais était-ce assez pour les conquérir? Est-ce assez pour expliquer cet enthousiasme dont parle Alcibiade dans *le Banquet?* « En l'écoutant, les hommes, les femmes, les jeunes gens étaient saisis et transportés. Pour moi, ajoute-t-il, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des Corybantes ; ses paroles font couler mes larmes. » Faut-il croire que Platon prête ici à Socrate son propre enthousiasme? Nous ne le pensons pas : il est plus probable que Xénophon n'a pas compris le personnage entier de Socrate, ou encore qu'il a été incapable de le rendre dans toute son originalité. Nous voyons dans Platon deux traits qui paraissent affaiblis dans Xénophon : l'ironie et l'enthousiasme. Alcibiade appelle Socrate un effronté railleur, et le compare au satyre Marsyas. Xénophon a, en général, adouci le caractère de la raillerie socratique : il est probable que c'est à ses traits mordants que Socrate dut en grande partie ces inimitiés qui le firent périr. Un de ces traits, rapporté par Xénophon, nous explique la haine de Théramène et de Critias. Socrate ne dut pas ménager davantage les chefs du parti populaire. En même temps, son enthousiasme, tempéré sans doute par la mesure et la grâce, mais engendré par une foi vive dans son génie, et le sentiment ardent d'une mission divine, dut révolter les hommes médiocres et superstitieux, comme le signe d'un orgueil exagéré. Le fond du génie de Socrate est le bon sens, mais un bon sens à la fois aiguisé et passionné, armé de l'ironie, échauffé par l'enthousiasme.

Platon lui prête dans son *Apologie* des paroles sublimes qui rappellent celles des premiers apôtres chrétiens : « Si vous me disiez : Socrate, nous rejetons l'avis d'Anytus, et nous te renvoyons absous, mais à la condition que tu cesseras tes recherches accoutumées.... je vous répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous.... Faites ce que vous demande Anytus ou ne le faites pas, renvoyez-moi ou ne me renvoyez pas, je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois. »

C'est ici le lieu de nous demander s'il croyait aux dieux de sa patrie, et quelles étaient ces divinités nouvelles qu'on l'accusait d'introduire. Si nous écoutons Xénophon, Socrate révérait les dieux de l'État. Il sacrifiait ouvertement dans sa propre maison ou sur les autels publics. Xénophon ne nous cite aucune parole injurieuse aux divinités païennes, aucune même qui témoigne d'un seul doute sur leur existence. Le dernier mot de Socrate mourant semble indiquer aussi la foi au paganisme, puisqu'il est douteux que Socrate ait voulu mentir dans la mort même. D'un autre côté, Xénophon ne cite pas davantage une seule parole de Socrate qui implique la croyance aux dieux de l'Olympe. Tout ce que Socrate dit des dieux se peut entendre parfaitement du Dieu immatériel et unique que nous reconnaissons après lui ; sa croyance à la divination et aux oracles s'explique très-bien par la pensée d'une Providence particulière toujours présente. Il sacrifiait aux dieux par respect pour la république, et d'ailleurs, il pouvait dans sa pensée adresser ces hommages au Dieu véritable. Il devait ainsi se servir fréquemment du nom des dieux populaires, leur laissant leurs attributions, mais toujours avec une légère intention d'ironie dont ses disciples les plus intimes avaient vraisemblablement le secret. Xénophon, dans ses *Mémorables*, qui étaient une sorte d'apologie, devait éviter tout ce qui pouvait charger la mémoire de Socrate et donner raison à ses accusateurs. Dans les dialogues de Platon, Socrate parle avec plus de hardiesse. Il dit, dans *le Phèdre*, à propos d'une fable mythologique, qu'il n'a pas assez de loisir pour en chercher l'explication, qu'il se borne à croire ce que croit le vulgaire, et qu'il s'occupe, non de ces choses indifférentes, mais de lui-même. Ces paroles nous montrent bien comment se comportait Socrate à l'égard de la religion populaire : il en parlait peu ; et s'il en parlait, c'était sans mépris, mais avec un demi-sourire et un léger dédain. Dans *l'Eutyphron*, Platon va plus loin. Est-ce lui-même qui parle, ou le Socrate véritable? il est difficile de le savoir ; mais il est probable que la pensée de ce petit dialogue est tout à fait socratique : c'est l'opposition de la morale et de la mythologie.

On ne peut donc nier qu'il n'y eût quelque chose de plausible dans l'accusation dirigée plus tard contre Socrate. La vérité est qu'il ne croyait guère aux dieux de la république. La manière

[illegible]
l'accusateur. Socrate, en effet, croyait à Dieu ; [illegible] c'était son crime alors, c'est aujourd'hui sa gloire, et il est heureux pour lui que ses accusateurs aient eu raison. Mais, quand on lui reprochait d'introduire de nouveaux dieux dans l'État, ici sa défense était pleine de force et de raison. De quels dieux parlait-on? Ce n'était pas sans doute du Dieu unique et parfait dont il enseignait l'existence : car souvent les poëtes et les philosophes, sans nier les autres dieux, attribuaient cependant la suprématie à Jupiter et le distinguaient entre tous par les attributs de la toute-puissance. D'ailleurs. Socrate, dans sa démonstration de la Providence se servait ordinairement du langage populaire, et mêlait volontiers Dieu et les dieux, laissant à l'intelligence exercée de ses disciples le soin de comprendre le vrai sens de ses paroles. Enfin Socrate, dans sa défense sur ce point de l'accusation, ne fait jamais allusion à ce dieu nouveau qu'il a introduit sur les ruines du polythéisme, à ce dieu inconnu dont saint Paul rencontra plus tard le temple à Athènes. La divinité nouvelle que l'on reprochait à Socrate, c'était son démon familier. Ici Socrate était très-fort contre l'accusation. La religion païenne reconnaissait des démons, c'est-à-dire des divinités de toutes sortes, nées du commerce des dieux avec les mortels. De plus, la mythologie grecque supposait la communication continuelle des dieux et des hommes : elle faisait parler les dieux par la voix des oiseaux, des sibylles, du tonnerre ; Socrate, en admettant qu'un certain dieu lui parlait directement, lui donnait des conseils, lui révélait l'avenir, n'affirmait rien que de conforme à la religion de l'État.

Qu'était-ce enfin que ce démon familier dont on a tant parlé? Socrate, qui avait, selon Plutarque, délivré la philosophie de toutes les fables et de toutes les visions dont Pythagore et Empédocle l'avaient chargée, est-il tombé à son tour dans une superstition nouvelle? Socrate a-t-il cru à un dieu particulier chargé de veiller sur lui seul, et admettait-il sérieusement l'existence des demi-dieux ou démons, dont il s'autorise pour se défendre dans l'*Apologie?* Socrate était-il un mystique, comme le pensent les uns, un monomane, comme on a osé l'écrire? Était-il enfin un imposteur qui jouait l'illuminisme pour trom- [illegible] très-complexe, dans lequel mille nuances s'unissaient sans se confondre. Ainsi il fut certainement l'adversaire du polythéisme, mais pas assez pour qu'on puisse affirmer sans réserve qu'il n'admettait aucune puissance intermédiaire entre Dieu et l'homme. Sans doute, la raison dominait en lui, mais non sans que l'inspiration y eût aussi son rôle, et une inspiration tellement mesurée, qu'elle était rarement sans un certain mélange de douce ironie. Cette inspiration paraît n'être, la plupart du temps, chez Socrate, que la voix vive et pressante de la conscience ; mais quelquefois elle était quelque chose de plus : elle prenait un caractère prophétique, et enfin il était des moments où elle devenait presque de l'extase. Platon nous rapporte, dans *le Banquet*, que l'on vit Socrate se tenir vingt-quatre heures debout dans la même situation, livré à une méditation profonde. Il y avait donc, sans aucun doute, quelque chose de mystique dans l'âme de Socrate. Plutarque nous dit qu'il regardait comme arrogants ceux qui prétendaient avoir des visions divines, mais qu'il écoutait volontiers ceux qui avaient entendu des voix, et s'en entretenait avec eux. Le dieu de Socrate était donc une sorte de voix intérieure qui n'était d'ordinaire que la conscience, plus vive chez lui que chez les hommes de son temps, mais qui souvent devenait un avertissement mystique de l'avenir, et lui paraissait une parole de Dieu même. Ce fut le secret de la force d'âme de Socrate, de sa persévérance dans son dessein, de son courage devant la mort.

Si Socrate a été tel que nous venons de le peindre, c'est-à-dire tel que le représentent tous les écrivains de son temps : un modèle de patience, de tempérance, de douceur ; s'il joignait à ces vertus toutes les qualités de l'homme aimable ; s'il fut lié d'amitié avec tout ce qu'il y eut à Athènes de plus distingué, comment expliquer la satire injuste dont *les Nuées* d'Aristophane nous ont conservé le souvenir? Comment Aristophane, qui connaissait Socrate, qui s'asseyait à côté de lui, à la même table, chez des amis, comment put-il travestir sciemment un homme aussi respecté? Comment lui a-t-il prêté les subtilités les plus puériles et les maximes les plus décriées de ces mêmes sophistes que Socrate passait sa vie à combattre? C'est qu'Aristophane est le partisan des vieilles mœurs, de la vieille Athènes, chaque jour transformée par la démocratie et la philosophie. Il avait accablé de ses traits mordants le représentant de la démocratie athénienne, Cléon ; il crut devoir frapper en même temps le représentant de la philosophie. En politique, Socrate et Aristophane étaient du même parti, l'un et l'autre partisans du gouvernement aristocratique, ou plutôt de l'ancienne démocratie athénienne, constituée par Solon : mais en philosophie ils se séparaient. Aristophane se rattachait à cette chaîne de poëtes qui avait fondé et consacré la religion mythologique de la Grèce : il célébrait Eschyle, et critiquait Euripide, complice de l'affaiblissement des croyances et des mœurs. La philosophie, qui depuis deux siècles minait la religion populaire, dut paraître à Aristophane le principe de la décadence. Sans distinguer entre les différents philosophes, il les considérait tous comme sophistes et leur prêtait à tous, en général, l'incrédulité de quelques-uns.

En outre, le doute socratique, si excellent pour former l'esprit, était évidemment dangereux pour la fidélité aux vieilles mœurs, aux vieilles traditions : Aristophane pouvait le confondre facilement avec le doute sophistique. Enfin, les singularités de la personne de Socrate, son peu de goût pour les poëtes, dont hérita son élève Platon, les fautes de quelques-uns de ses plus illustres disciples, purent se réunir à tout le reste pour attirer sur lui les traits perçants de l'auteur des *Nuées*. Sans doute il n'est pas juste de compter Aristophane parmi les accusateurs de Socrate et les auteurs de sa mort ; mais il faut lui laisser la responsabilité qui lui appartient. L'idée qu'il donna de Socrate ne fit que grandir avec le temps. Anytus et Mélitus n'eurent plus tard qu'à traduire dans un acte d'accusation les calomnies d'Aristophane : ils trouvèrent la passion du peuple toute prête à les écouter.

Voici les propres termes de cet acte, tel qu'il était conservé, au temps de Diogène Laërce, au greffe d'Athènes : « Mélitus, fils de Mélitus, du bourg de Pittéas, accuse par serment Socrate, fils de Sophronisque, du bourg d'Alopèce. Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnaît pas les dieux de la république, et met à leur place des [illegible] en ce qu'il corrompt les jeunes gens. Peine de mort. » Ce qui serait plus intéressant que cet acte même, ce serait le développement des motifs qui l'accompagnait. Sur le premier chef, le

rejet des dieux du polythéisme, l'accusation a dû produire des preuves, des faits, des détails qui seraient pour l'histoire de la plus grande importance, et que naturellement les apologistes se sont gardés de reproduire; sur tout le reste, l'accusation est manifestement calomnieuse.

Le sentiment de l'iniquité qu'ils commettaient fut vraisemblablement dans l'âme des juges; sans quoi on ne s'expliquerait pas que la condamnation ait eu lieu à une aussi faible majorité. Socrate en aurait pu être quitte pour une simple amende, s'il eût voulu se condamner lui-même à cette légère peine et s'humilier ainsi devant la loi. Mais on peut dire qu'il provoqua sa condamnation par sa fierté sublime. Non-seulement il refusa de se condamner; mais, avec plus d'orgueil peut-être qu'il ne convenait, il demanda d'être nourri au Prytanée jusqu'à la fin de ses jours aux frais du public. Il est difficile de nier que dans l'*Apologie* la fierté de Socrate ne dégénère quelque peu en jactance, et que son ironie n'ait quelque chose de blessant. C'est ce qui explique que la simple condamnation n'ait eu que cinq voix de majorité, et que la condamnation à mort en ait réuni plus de quatre-vingts. Il semble, en lisant cette défense, que Socrate ait volontairement cherché la mort. Peut-être y voyait-il un couronnement naturel de sa doctrine, et pensait-il que la vérité avait besoin de la consécration du martyre.

Une fois en prison, Socrate fut aussi simple que sublime. Il se consola de la captivité par la poésie; il composa un hymne en l'honneur d'Apollon; il traduisit en vers les fables d'Ésope. Ses amis, ses disciples venaient le visiter pendant les heures où la prison était ouverte au public. Ils le supplièrent plusieurs fois de consentir à son évasion. Criton, son plus vieil ami, avait tout préparé pour sa fuite. Socrate refusa : il voulut donner jusqu'au bout l'exemple de l'obéissance aux lois d'Athènes. Après avoir passé les derniers instants de sa vie au milieu de ses disciples en sublimes entretiens, il mourut en prononçant cette dernière parole : « Nous devons un coq à Esculape. » Il devait, en effet, un dernier hommage au dieu de la médecine, qui venait de le guérir de la vie par la mort. « Voilà, dit Platon, la fin de notre ami, de l'homme le meilleur des hommes de ce temps, le plus sage et le plus juste de tous les hommes. »

Quelque influence que l'on accorde à la personne de Socrate sur les mœurs et les idées de son temps, il ne faut pas oublier qu'il fut le fondateur d'une grande école et le promoteur de toutes les recherches philosophiques qui se développèrent en Grèce après lui. Non-seulement l'Académie, mais le Lycée, rameau détaché de l'Académie, mais l'école stoïcienne et épicurienne, mais le pyrrhonisme même, toutes les écoles grecques, en un mot, prétendirent se rattacher à Socrate, et non sans raison; car s'il y a dans la doctrine de Socrate des opinions particulières que développa surtout Platon, son plus grand disciple, sa philosophie se signale cependant par un esprit général qui fut à peu près commun à toutes les écoles philosophiques de la Grèce.

On peut dire que Socrate a fondé, non tel ou tel système de philosophie, mais la philosophie elle-même, c'est-à-dire l'esprit philosophique, l'esprit d'observation et d'analyse qui s'attache à découvrir ce qui est au lieu de supposer ce qui pourrait être. Qu'est-ce qu'était, en effet, la philosophie avant Socrate? une sorte de divination plutôt qu'une recherche patiente et sincère de la vérité. On adoptait, sur de vagues analogies, quelque principe général qu'on appliquait ensuite comme on pouvait aux phénomènes de la nature, en appelant au secours de l'hypothèse certains procédés logiques, certains raisonnements particuliers, comme ceux de l'école éléatique ou de l'école atomique. Tel est le caractère général des premiers systèmes de la Grèce, où le vrai même est sans preuve et sans autorité. La sophistique, sans s'attacher à aucun système, prenait la philosophie non pour une science, mais pour un artifice au moyen duquel on peut tout démontrer et tout renverser, qui peut servir également à soutenir les thèses les plus opposées. Socrate est venu combattre à la fois le sophisme et l'hypothèse. Il enseignait à ses disciples à aimer la vérité et à la chercher pour elle-même, dans les faits, par une lente et patiente investigation, sans aucun parti pris d'avance.

C'est cet esprit même qui le conduisit à faire de l'homme, de l'homme intellectuel et moral, de l'âme humaine, en un mot, la base de ses observations et de ses recherches; car qu'est-ce que nous pouvons savoir si nous nous ignorons nous-mêmes? Qu'y a-t-il de plus près de nous que nous, de plus immédiatement certain, en même temps de plus digne de notre intérêt, que ce qui touche à notre propre existence et à celle de nos semblables? De là la fameuse maxime : « Connais-toi toi-même, » à laquelle Socrate attachait un sens tout à la fois spéculatif et pratique. Il voulait que la philosophie fût particulièrement et, disons-le, exclusivement la science de l'homme. Toute autre connaissance, surtout la physique telle qu'on la comprenait avant lui, c'est-à-dire la science universelle de la nature, lui semblait vaine et même dangereuse; mais il voulait que la science de l'homme se confondît avec la sagesse, qu'elle tendît à nous rendre heureux et meilleurs. C'est ce qui résulte clairement de ces paroles citées par Xénophon (*Mémor.*, liv. IV, chap. II) : « N'est-il pas évident que les hommes ne sont jamais plus heureux que lorsqu'ils se connaissent eux-mêmes, ni plus malheureux que lorsqu'ils se trompent sur leur propre compte? En effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes sont instruits de ce qui leur convient, et distinguent les choses dont ils sont capables ou non. Ils se bornent à faire ce qu'ils savent, cherchent à acquérir ce qui leur manque, et, s'abstenant complétement de ce qui est au-dessus de leur connaissance, ils évitent les erreurs et les fautes. Mais ceux qui ne se connaissent pas eux-mêmes et se trompent sur leurs propres forces, sont dans la même ignorance par rapport aux autres hommes et aux choses humaines en général; ils ne savent ni ce qui leur manque, ni ce qu'ils sont, ni ce qui leur sert; mais, étant dans l'erreur sur ces choses, ils laissent échapper les biens et ne s'attirent que des maux. » Que l'on étende ces observations à l'homme en général, on aura le vrai caractère de la philosophie de Socrate, une philosophie morale qui s'appuie sur l'observation intérieure.

Sans être aussi exclusifs que leur maître, tous les disciples de Socrate et même tous les philosophes qui sont venus après lui ont vu dans l'homme, dans sa nature, dans son principe, dans sa fin, l'objet le plus essentiel de la philosophie. Tandis qu'auparavant l'homme n'était, pour ainsi dire, qu'un accident dans la science, parce que la science elle-même cherchait d'abord à embrasser toute la nature, au sein de laquelle nous tenons si peu de place, il devient maintenant le centre de la science et le but de toutes les spéculations. C'est pour lui et par rapport à lui qu'on étudie le reste; c'est par les lois de son intelligence qu'on détermine la nature et les rapports de tous les êtres.

Après avoir défini le caractère général de sa philosophie, nous allons montrer comment Socrate a cherché à la propager chez ses contemporains ; nous allons faire connaître sa méthode d'enseignement, méthode toute personnelle, et qu'il ne faut pas confondre avec la méthode de toute philosophie et de toute science. Quand nous aurons donné une idée de sa méthode, nous exposerons ses opinions, ses idées particulières sur les questions qui lui paraissaient seules dignes de la philosophie.

La méthode de Socrate se composait de deux procédés : l'un purement critique, qui avait pour but de confondre l'erreur, de dissiper les illusions et d'humilier la fausse science, et qui trouvait principalement son application contre les sophistes ; l'autre qui devait donner confiance à la vérité et pousser les esprits à la chercher, à la découvrir, en passant par degrés du connu à l'inconnu, de l'ignorance à la science. Ces deux procédés sont l'*ironie*, dans le sens particulier où l'entendent les disciples de Socrate, et la *maïeutique* (μαιευτική), ou l'art d'accoucher les esprits, art que Socrate comparait plaisamment à celui de Phénarète, sa mère.

On sait comment Socrate employait l'ironie : soit qu'il rencontre un philosophe attaché à l'une des sectes célèbres de ce temps, un sophiste étranger à toutes, fier d'une rhétorique vaine qui lui permettait de tout soutenir et de tout combattre, un jeune homme ignorant mais qui croit savoir, il leur applique à tous le même traitement. Il n'emploie pas de démonstration directe, qui laisse toujours une issue à celui qui écoute ; il l'interroge, il le force à lui répondre ; il l'amène peu à peu à un aveu de la faiblesse ou de la fausseté de son opinion, et, par une raillerie juste et opportune, il le fait rougir de lui-même. Voilà l'εἰρωνεία, procédé de discussion dont il n'est pas difficile d'imiter la forme, mais que Socrate avait porté à un tel degré de perfection qu'il est resté, pour ainsi dire, sa propriété originale.

C'était aussi l'interrogation qui servait à conduire l'adversaire ou le disciple d'une fausse science à une science meilleure. Une fois que Socrate l'avait amené du doute à l'ignorance, et à l'aveu de son ignorance, il l'élevait ensuite peu à peu à des idées plus exactes ; il le faisait chercher en lui-même, et le forçait à découvrir ce qu'il cachait à son insu dans les profondeurs de son intelligence, les germes des idées générales, source de tout raisonnement, et des définitions, objet de la science. C'est pourquoi Aristote nous dit que Socrate fut l'inventeur de l'induction et de la définition.

En effet, comme nous l'apprenons à la fois d'Aristote (*Métaph.*, liv. V, ch. I) et de Xénophon (*Mémor.*, liv. II, ch. I), son but le plus ordinaire était de découvrir ce qu'il y a de général et d'invariable dans la morale ; par exemple, ce que c'est que le juste et l'injuste, la piété et l'impiété, la modération, le courage, etc. Il y arrivait par l'induction ; non celle qui s'applique aux sciences physiques et dont Bacon nous a tracé les règles, non celle qui procède par voie d'observations et de comparaisons successives, mais une induction plus simple, qui procède par élimination, ou qui, sur les traces de l'analogie, passe successivement d'un objet à un autre, jusqu'à ce qu'elle arrive à une idée assez claire, assez générale, assez exacte pour satisfaire entièrement l'esprit. Cette idée une fois trouvée, elle devenait naturellement la définition de l'objet proposé, et c'est ainsi que la définition dans la méthode de Socrate se liait nécessairement à l'induction.

Dans cette méthode, si simple qu'elle paraisse, il est facile de voir en germe les deux parties les plus essentielles de la philosophie de Platon : la dialectique et la théorie des idées. La dialectique platonicienne n'est que l'induction même de Socrate poussée à ses derniers développements et appliquée à tous les objets de la connaissance humaine. D'ailleurs, le nom même de la dialectique, si nous en jugeons par Xénophon (*Mémor.*, liv. IV, ch. V), ne paraît pas avoir été inconnu à Socrate ; il recommandait à ses disciples de s'exercer beaucoup dans la dialectique, ou dans l'art d'interroger et de répondre (τὸ διαλέγεσθαι), et de devenir de très-habiles dialecticiens (διαλεκτικώτατοι), leur assurant que c'était le moyen de devenir des gens de bien. Quant à la théorie des idées, sans doute elle n'existe pas dans Socrate, et il ne la connaissait pas même de nom, puisque Xénophon lui attribue la recherche des genres (τὰ γένη), non celle des idées ; mais elle devait sortir de la théorie des définitions rigoureuses. Ce rapport n'a pas échappé à la pénétration d'Aristote. « Socrate, dit-il (*Métaph.*, liv. XIII, ch. IV, édit. Brandis), s'étant occupé de morale et non plus d'un système de physique, ayant cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel, et porté le premier son attention sur les définitions, Platon, qui le suivit et le continua, fut amené à penser que les définitions devaient porter sur un ordre d'êtres à part, et nullement sur les objets sensibles : car, comment une définition commune s'appliquerait-elle aux choses sensibles livrées à un perpétuel changement ? »

Cependant, comme nous l'avons remarqué, la méthode de Socrate était plutôt un procédé ou une pratique personnelle, qu'une théorie générale. Cette pratique a été observée par ses disciples, et c'est à eux que nous en devons la théorie. Socrate ne l'a enseignée que par son exemple ; il n'a jamais donné de préceptes de logique. Au reste, cette manière de chercher la vérité et de la démontrer était celle qui convenait le mieux à son esprit railleur et à sa bonhomie satirique. Elle lui permettait de faire l'ignorant, afin de confondre d'autant mieux, par ses questions répétées, la fausse science des sophistes ; elle lui permettait, pour expliquer ses questions mêmes, de répéter à chaque instant : « La seule chose que je sache, c'est que je ne sais rien. » Ces paroles renferment à la fois une leçon de modestie et un précepte de méthode, en montrant que le premier degré de la sagesse est d'avoir l'esprit libre d'erreur. Elles sont l'expression du doute méthodique, tel qu'il pouvait alors être compris et pratiqué, comme le prouve cette comparaison citée par Platon dans *le Sophiste :* « Les médecins pensent que la nourriture n'est pas profitable au corps, si, avant de la prendre, le corps n'a été purgé. De même, ceux qui veulent purifier leur âme, sont obligés, pour la tenir prête à recevoir toutes les connaissances dont elle a besoin, d'en arracher d'abord les prétentions d'un savoir imaginaire. » — « Il n'y a pas d'ignorance plus honteuse, disait encore Socrate, que de croire à ce que l'on ne connaît pas, et il n'y a pas de bien comparable à celui d'être délivré d'une opinion fausse. » C'est exactement ce que Bacon et Descartes ont enseigné vingt siècles plus tard.

Telle a été la méthode de Socrate. Nous allons dire maintenant quelles furent ses opinions sur les principaux sujets de la morale, puisque la morale, pour lui, était la philosophie tout entière ; puisque la science se confondait dans sa pensée avec la sagesse, et que toute spéculation, tout effort de l'intelligence, devait avoir un but pratique, c'est-à-dire un but moral. Ici Socrate avait tout à faire. Les sophistes, en niant toute vérité, avaient nié aussi les lois de la conscience.

les principes de la justice et du devoir, la différence du bien et du mal; et avec les fondements de la morale, ils rejetaient toute croyance religieuse. « Quant aux dieux, disait Protagoras, je ne saurais dire s'ils existent ou s'ils n'existent pas. » Ils faisaient dériver toutes choses de la nature et du hasard ou de la volonté humaine. Ils considéraient l'homme comme l'auteur des dieux et des lois, croyant que la justice est la loi que le plus fort impose au plus faible. Socrate entreprit de relever à la fois l'idée du devoir et l'idée de Dieu, en les rattachant l'une à l'autre, en les éclairant l'une par l'autre, en ruinant du même coup les objections des sophistes et les traditions du paganisme.

Socrate, en effet, pour faire porter ses méditations sur l'homme, ne détournait pas ses regards d'un monde supérieur. Il cherchait à sa manière le principe des choses : ce principe n'était pas pour lui un être abstrait ou une forme aveugle, comme l'avaient imaginé ses prédécesseurs : c'était une providence, un être doué de tous les attributs de la sagesse et de la perfection. Socrate a été, si nous osons le dire, le révélateur du Dieu de l'Occident. Tandis que l'Orient tout entier, la Judée exceptée, adorait la nature sous le nom de Dieu; tandis que la religion grecque n'était encore, sous une forme plus parfaite, que le culte de la nature; tandis que la philosophie ou supprimait Dieu tout à fait, ou inventait un Dieu métaphysique ou mathématique, inaccessible à l'intelligence, Socrate révéla le Dieu moral, qui depuis a été presque partout reconnu et adoré des nations civilisées. Cette idée d'un Dieu moral éclaire de loin en loin la grande poésie d'Eschyle ou de Pindare, elle est peut-être l'obscure pensée qui se cache sous les symboles de Pythagore. Mais Socrate, le premier, l'a exprimée avec cette simplicité et cette clarté qui ont assuré de tout temps le triomphe du vrai.

Il s'est fait les mêmes questions que les philosophes antérieurs sur l'origine des choses et la composition de l'univers; mais il n'a pu se contenter de leurs explications abstraites et hypothétiques : il a conçu l'univers comme l'effet d'une cause morale; il ne s'est point dit que les phénomènes se produisent parce que cela est nécessaire, mais parce que cela est bon. Enfin l'observation des choses l'a amené à concevoir, au-dessus de tout, une volonté intelligente, cherchant partout et toujours le mieux. Platon dans *le Phédon*, Xénophon dans *les Mémorables*, s'accordent à nous peindre cette recherche du principe intelligent en toutes choses. Selon Platon, Socrate, émerveillé du principe d'Anaxagore, mais mécontent de l'usage imparfait que celui-ci en avait fait, rejeta insensiblement toutes les explications physiques des phénomènes, et mit partout en lumière le principe du mieux. Xénophon nous le montre également, mais d'une manière plus pratique, développant à Aristodème les heureuses combinaisons du corps humain et l'enchaînement harmonieux des causes et des effets, des moyens et des fins. C'est Socrate qui a le premier introduit dans la philosophie la preuve célèbre connue sous le nom de preuve des causes finales, preuve développée avec tant d'éloquence par Cicéron et Fénelon, et pour laquelle Kant, malgré son profond scepticisme, conserve une sympathie particulière. Socrate ne voit pas seulement dans la nature les traces d'une intelligence, il y reconnaît les preuves d'une puissance essentiellement bonne et pleine de sollicitude pour les hommes; il croit à la présence constante et à l'action infaillible de cette puissance dans tout l'univers; il croit qu'elle a les regards ouverts sur les hommes, qu'elle connaît le secret de leurs pensées et de leurs sentiments, qu'elle veille sur eux d'une manière particulière, qu'elle leur révèle ses volontés et leur avenir par la voix des oracles, par les signes des augures, par des avertissements intérieurs et par des voix secrètes que quelques privilégiés entendent dans la profondeur de leur cœur. Socrate enfin a annoncé au genre humain le dogme sublime de la Providence.

Ce dogme donnait à la justice un fondement et une sanction qui lui manquaient auparavant. Socrate rapportait aux dieux, ou plutôt à Dieu, l'origine de la justice et de la vertu : il considérait les lois portées par ce législateur infaillible comme les modèles éternels et immuables de nos lois passagères. Sans doute il définissait la justice l'obéissance aux lois de la patrie : il avait pour les lois le culte que tous les anciens avaient pour la patrie, dont les lois exprimaient la volonté; mais au-dessus de la loi écrite il montrait des lois non écrites, gravées par Dieu dans le cœur de tous les hommes, et qui prescrivent les mêmes choses dans tous les pays. Partout la justice commande d'honorer les dieux, d'aimer et de vénérer ses parents, de reconnaître les bienfaits. Partout ces lois portent avec elles la punition de celui qui les enfreint, témoignage manifeste d'un législateur suprême et toujours présent, quoique invisible. Ainsi la justice, dans sa plus haute acception, n'est pas seulement l'obéissance aux lois de la patrie, mais l'obéissance aux dieux, c'est-à-dire à la Divinité, telle qu'il la concevait, telle que nous venons de la définir.

Nous avons vu que Socrate n'admettait qu'une seule science, celle de la sagesse; toute science qui ne servait pas à la sagesse était une science inutile. Il définissait la science par la sagesse, et la sagesse par la science : le mot σοφία conservait dans sa philosophie le sens vague que lui avaient donné les premiers sages. Ici le caractère général de sa doctrine paraît se démentir, s'il fallait entendre par science autre chose que la connaissance pratique de ce qu'il faut faire ou éviter dans toute circonstance. Socrate ne voyait dans les différentes vertus que des sciences particulières : il définissait la justice, la connaissance de ce qui est juste; le courage, la connaissance de ce qui est terrible et de ce qui ne l'est pas; la piété, la connaissance du culte légitime que l'on doit aux dieux. Cette définition de la sagesse et de la vertu conduisait Socrate à des conséquences qui auraient dû répugner à son bon sens. Il pensait que si la vertu est une science, le vice ne peut être qu'une ignorance : car celui qui connaît véritablement le bien, ne peut rien lui préférer; quiconque discerne entre toutes les actions possibles la meilleure et la plus avantageuse, la choisit nécessairement. La méchanceté est donc involontaire.

On comprendra facilement cette confusion, si l'on songe à l'idée que Socrate se faisait du bien et du mal. La faiblesse et le vague des définitions socratiques prouvent combien il faut peu attendre de lui un système rigoureux, mais admirer surtout la direction générale et l'inspiration. Socrate, qui a peut-être eu de tous les philosophes anciens l'esprit moral le plus pur et le plus profond, ne sépare cependant pas le bien de l'utile, ce qui explique sa théorie du vice involontaire; car il est évident que personne ne cherche volontairement ce qui lui est nuisible. Mais il faut dire que Socrate entend par utile ou avantageux tout ce qui est conforme à la dignité et à la véritable liberté. L'âme est-elle libre, maîtrisée par la volupté? Si la liberté est le pouvoir de bien faire, n'est-ce pas une servitude que d'entretenir en

nous des maîtres qui nous ravissent ce pouvoir? L'intempérance obscurcit l'esprit, éteint la prudence, précipite l'âme dans des actions basses et honteuses; elle tarit la source des plus pures et des meilleures voluptés; elle nous ôte le goût du beau, le plaisir de servir nos amis, notre patrie, notre famille; elle nous ôte jusqu'au plaisir des sens, car c'est la privation qui rend agréable la satisfaction du besoin. Enfin l'homme intempérant refuserait d'avoir un esclave semblable à lui-même.

Si Socrate a quelquefois confondu les idées dans ses théories morales, il a toujours, dans la pratique, une justesse et une hauteur de sentiments qui ne se rencontrent pas d'ordinaire dans la morale un peu équivoque des anciens sages. Comme il traite avec noblesse de cette vertu tout antique, l'amitié, qui, avec l'amour de la patrie, tient lieu chez les anciens de la charité du christianisme! L'honnêteté est, selon lui, le principe de la véritable amitié : l'homme vertueux a seul des amis. Socrate ennoblit aussi, en la ramenant à la vertu, la passion de l'amour; il fait voir, avec une éloquence presque poétique, les périls de l'amour sensuel; lui-même se disait souvent amoureux; mais ce qu'il aimait, ce n'était pas la fleur de la beauté dans les corps, c'étaient les nobles dispositions de l'âme. Il encourageait, par d'aimables et opportunes exhortations, l'amour fraternel, l'obéissance filiale, la piété envers les dieux. Il s'élève même au-dessus des préjugés de son temps avec une simplicité profonde, en recommandant le travail comme le plus noble moyen de gagner sa nourriture, comme le plus sûr garant de la paix et de la concorde. L'idée de la servilité du travail était tellement répandue en Grèce, et même à Athènes, que plus tard Aristote vit dans le travail le principe et le cachet de l'esclavage. Socrate, plus éclairé, éloigne de l'idée de travail toute honte, et fait consister la noblesse de l'âme, l'ingénuité ou la liberté, non dans une oisiveté inutile, mais dans la justice : « Et quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent, ou de ceux qui rêvent les bras croisés aux moyens de subsister? » Grand principe qui, s'il eût été compris des anciens et s'il avait pu être pratiqué, eût guéri peut-être le mal corrupteur et mortel de leur société, le fléau de l'esclavage.

La justice, voilà le principe de la politique de Socrate, comme elle sera plus tard celui de Platon. « Il est impossible d'être bon citoyen sans être juste, » dit-il. Mais ce principe ne le conduit pas aux hautes mais trop souvent chimériques considérations qui ennoblissent et corrompent à la fois la politique de son disciple, devenu maître à son tour. La politique de Socrate est plus modeste et plus pratique : il ne se mêle pas des affaires publiques, mais il croit être plus utile à la république en lui préparant des hommes capables; surtout il critique avec toute la finesse de sa vive ironie l'inexpérience présomptueuse des jeunes ambitieux qui aspiraient alors, sans autre préparation qu'un certain art de parole, à l'administration de la république. Glaucon veut gouverner l'État; c'est une belle tâche, sans doute; mais connaît-il bien les revenus de la république, le nombre des troupes, le fort et le faible des garnisons, les besoins de la population, la quantité de blé que produit le territoire, les moyens d'exploiter les mines? Sur tout cela Glaucon n'a que des conjectures. Mais avant de gouverner toutes les maisons d'Athènes, ne ferait-il pas mieux de relever celle de son oncle, qui menace ruine. « Je l'aurais fait, dit Glaucon, s'il eût voulu m'écouter. — Eh quoi! réplique Socrate, vous n'avez pas pu persuader votre oncle, et vous vouiez persuader tous les Athéniens! » Critique ingénieuse des naïves prétentions d'une jeunesse bien douée, mais sans connaissances positives, et qui croyait que pour se livrer à la pratique des affaires publiques il suffit de parler avec facilité, sans rien savoir du fond des questions. C'était la politique des sophistes, qui attribuaient avec raison une grande importance à la rhétorique, mais sacrifiaient tout à la puissance de la parole, et préparaient ainsi l'empire de la médiocrité et l'asservissement de la multitude. « Mais quoi! demandait Socrate, est-ce à celui qui parle le mieux que vous livrerez votre santé, votre fortune, vos intérêts les plus chers? Non, sans doute, mais au médecin et à l'intendant. Eh bien! s'il en est ainsi pour les intérêts modestes de la famille, comment se passer de l'expérience dans une administration bien plus compliquée, celle de l'État? » Les affaires publiques ne diffèrent que par le nombre des affaires d'un particulier. Ceux qui savent diriger les affaires de la famille sauront diriger celles de l'État, si on les emploie avec discernement. Ce qu'il faut avant tout à la tête de l'État, ce sont des chefs capables, qui sachent connaître, choisir, récompenser les hommes, s'en faire obéir et respecter; en un mot, qui sachent commander. Ce sont ceux-là qui sont les vrais chefs et les vrais politiques, et non ceux que la violence ou le hasard porte aux premières places de l'État. Livrer au sort le choix des magistrats, c'est se laisser gouverner par le hasard. Quelle folie! qu'une fève décide du choix des chefs de la république, tandis que l'on ne tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de flûte. C'était amèrement critiquer l'une des institutions favorites des démocraties anciennes. Socrate n'admettait que le gouvernement de la loi; il n'était pas partisan de l'aristocratie, et n'alla jamais aussi loin, sous ce rapport, que ses disciples Platon ou Xénophon; mais on peut voir en lui un ami fidèle de l'ancienne démocratie athénienne, constituée et tempérée par les lois de Solon. On ne voit pas que Socrate ait eu, pour le gouvernement de Lacédémone, ce sentiment de préférence et de vive sympathie qu'ont eu ses deux disciples, et qui poussa l'un d'entre eux jusqu'à l'abandon de sa patrie. Socrate, au contraire, combattit pour elle; il l'aimait non-seulement en elle-même, mais dans ses lois, sa constitution, dont il ne répudiait que les excès.

Socrate ne s'occupait pas seulement de la nature du bien, mais encore de la nature du beau. La science du beau n'était pas pour lui, comme pour les modernes, une science particulière qui répond à un besoin original de l'esprit. Il s'inquiétait peu de l'essence abstraite du beau; et les recherches d'une analyse curieuse sur les conditions de la beauté, sur les impressions qu'elle nous procure, sur les divers moyens de la reproduire, ne lui eussent paru, sans doute, que des études non moins stériles que celles auxquelles se livraient les sophistes. Pour Socrate, le beau n'était que le bien; il embrassait ces deux idées dans une seule définition, et il ramenait l'une et l'autre à un seul principe, l'avantageux. Nous pouvons difficilement comprendre, aujourd'hui, que l'étude du beau ait été chez les Grecs une partie de la morale. Le beau nous paraît assez ordinairement un objet de loisir ou de spéculation, et nous n'y voyons guère qu'un ornement de la vie. Dans l'antiquité, surtout en Grèce, le culte du beau était à la fois religieux et moral. La beauté sous toutes ses formes régnait dans l'Olympe, et les grands statuaires, les grands architectes n'étaient pas moins que les poëtes les prêtres de la religion. De plus, dans cette vie de loisir qui se passait surtout en conversations, toutes les qualités de l'âme qui correspondent à

la beauté étaient presque des vertus : la majesté et la grâce couronnaient, dans une âme bien faite, le courage et la tempérance. L'homme accompli était l'homme à la fois beau et bon (καλὸς κἀγαθός). L'enseignement de Socrate était tout plein de ce sentiment, et s'appliquait à le répandre. On voit comment les conversations de Socrate sur le beau répondent à l'esprit général de sa doctrine. On s'explique enfin, en oubliant un peu nos principes plus sévères, comment il put quelquefois, sans manquer à la sagesse, donner des conseils sur l'art de plaire. Enfin il appliquait aux différents arts ce goût de la vie et du mouvement tempéré par la mesure qui caractérise sa morale, et il excitait les artistes à chercher, surtout dans leurs œuvres, l'expression.

Une dernière question nous manque pour compléter l'ensemble des spéculations de Socrate; c'est encore une question qui touche à la morale, et en est, on peut le dire, le couronnement : nous voulons parler de l'immortalité de l'âme. Socrate eut-il, sur ce sujet, des idées précises? Il serait téméraire de l'affirmer. Platon a mis sous son nom et dans sa bouche une admirable démonstration de cette vérité; mais il y a tout lieu de croire que les raisonnements du *Phédon* sont du nombre de ces idées dont Socrate disait : « Que de choses me fait dire ce jeune homme, auxquelles je n'ai jamais songé! » Dans les *Mémorables* de Xénophon, pas un mot n'a trait à cette grande et redoutable question, et l'on pourrait en conclure que Socrate n'était pas favorable à cette vérité, si, d'une part le discours de Cyrus mourant, dans la *Cyropédie*, de l'autre l'*Apologie* de Platon, et enfin le *Phédon*, ne nous permettaient de supposer l'opinion contraire. Dans ces deux morceaux, écrits de mains différentes, se manifeste un même sentiment, une vive espérance, non sans quelque crainte, une disposition à croire, accompagnée cependant d'un certain doute. Socrate ne paraît pas avoir fait de l'immortalité de l'âme l'objet d'une démonstration. Il s'en rapporte, au dire des sages, à la tradition des poëtes, au sentiment populaire, enfin à cet instinct prophétique auquel il ne croyait pas moins qu'aux déclarations claires et précises de la raison. Il ne se fût pas montré si brave devant la mort, s'il n'eût eu la vive confiance de retrouver, au delà des temps, les hommes sages qu'il « aurait, disait-il, tant de plaisir à rencontrer et à interroger, à entretenir de leurs communes aventures ». Il se représentait la vie future comme une perpétuelle conversation avec les grands hommes de tous les âges : c'étaient bien les Champs-Élysées d'un Grec, d'un Athénien, du plus charmant causeur de l'antiquité.

Nous croyons avoir rendu la physionomie vraie de Socrate, de sa personne et de sa doctrine, sans y rien ajouter, sans en rien diminuer. Dans sa personne, le trait dominant était le sentiment moral, ce sentiment qui lui inspirait le courage militaire à Délium et à Potidée, le courage civil devant le peuple et devant les Trente, qui l'animait dans sa lutte contre les sophistes, qui ne lui permit pas de s'humilier devant ses juges, d'échapper à la condamnation par la fuite, et qui enfin le soutint si fier et si calme dans une mort injuste. Le même sentiment remplit sa doctrine tout entière : plein de mépris pour les spéculations curieuses et stériles de ses prédécesseurs, il n'aime que les spéculations qui ont rapport à l'honneur et à la vertu. Mais il porte dans ces spéculations toutes nouvelles une méthode simple et naturelle, puisée dans la connaissance de l'esprit humain, et qui promet à la philosophie les plus heureuses et les plus vastes découvertes dans ces mêmes domaines que Socrate abandonnait d'abord avec raison. Lui-même, malgré la simplicité apparente de son système, jetait les bases des plus grandes théories de Platon : sa maïeutique était le germe de la dialectique ; sa recherche des définitions contenait en principe la théorie des idées ; sa morale et sa politique furent agrandies et développées, mais non transformées par Platon ; enfin, ce dieu auguste dont il découvrit le premier la grande image, ce dieu moral, intelligent, prévoyant, paternel, cette providence toujours présente, n'est-ce pas le dieu du *Timée* et de la *République?* Platon dut à Socrate sa méthode et son inspiration, les deux choses qui durent le plus longtemps dans les débris des systèmes.

On pourrait former une bibliothèque de tout ce qui a été écrit sur Socrate, sur sa vie, sur sa doctrine, sur son procès, son démon familier, etc. Ne pouvant tout citer, nous nous contenterons d'indiquer les auteurs principaux : Xénophon, *Mémorables, Apologie, Banquet, Économique;* — Platon, *l'Apologie, Criton, Phédon, le Banquet ;* — Plutarque, *du Démon de Socrate ;* — Diogène Laërce, *Vies des philosophes;* — Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. II ; — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II ; — *Biographie universelle*, art. *Socrate*, par Stapfer ; — Fouillée, *la Philosophie de Socrate*, 2 vol. in-8, Paris, 1874. P. J.

SOCRATE le jeune. Aristote parle, au livre VII[e] de la *Métaphysique*, d'une comparaison « dont se servait, dit-il, Socrate le jeune ». Platon, dans *le Politique*, donne la parole à un personnage qu'il désigne par le même nom, et qui converse avec l'autre Socrate. Dans *le Sophiste*, il lui donne le rôle de simple auditeur : « Si je venais à manquer, dit Théétète, nous mettrions à ma place Socrate que voilà, l'homonyme de Socrate, du même âge que moi, mon compagnon de gymnastique, etc. » Il est donc certain qu'il y a eu un second Socrate, philosophe de quelque valeur, puisque Aristote lui fait l'honneur de le citer, et disciple de Platon, ou plus vraisemblablement son condisciple. Alexandre d'Aphrodisie ne paraît pas le connaître autrement : il rapporte, en commentant le passage d'Aristote, que Platon nous montre un certain Socrate s'entretenant μετὰ τοῦ γηραιοῦ Σωκράτους. Quelques critiques s'appuyant sur un passage de la vie d'Aristote d'Ammonius, prétendent reconnaître en lui ce Socrate dont Aristote, suivant ce biographe peu sûr, aurait été pendant trois ans le disciple ; ils confirment leur conjecture par le témoignage d'Olympiodore dans son commentaire sur le *Gorgias*, XLII. Mais ces deux auteurs ont évidemment voulu parler du vrai Socrate, et leur assertion ne peut, il est vrai, s'accorder avec les dates, mais n'autorise pas à substituer au grand philosophe le personnage obscur dont on ne sait rien davantage. E. C.

SOFIS, **SOUFIS** ou **SSOUFIS**, d'où l'on a fait *soufisme*. Tel est le nom d'une secte musulmane, d'une secte mystique, fondée en Perse, vers la fin du second siècle de l'hégire, par Abou-Saïd Abou'lkhaïr, et qui est encore aujourd'hui très-florissante. Ce serait une erreur de croire que *sofi* vient du grec σοφός, et qu'il signifie *un sage :* ce mot veut dire simplement un *homme vêtu de laine*, parce que les habits de laine sont la marque extérieure de la secte.

Deux dogmes principaux constituent le sofisme : l'union de l'âme avec Dieu, et la formation du monde par voie d'émanation ; c'est-à-dire le mysticisme et le panthéisme, que l'histoire nous montre partout étroitement unis l'un à l'autre. Mais comme le sofisme est une doctrine religieuse et qu'il prétend, comme le quiétisme au sein de l'Église chrétienne, n'être qu'une inter-

prétation fidèle du dogme révélé, c'est le mysticisme qui est pour lui le point capital, et c'est par cette première erreur qu'il a été précipité dans le panthéisme.

Selon la doctrine des sofis, l'âme n'est pas abandonnée à elle-même ; mais Dieu exerce constamment sur elle une action par laquelle il l'attire, il l'appelle à lui, et qui prend le nom d'*émanation*, *débordement*, *attraction*. S'ouvrir à cette action féconde, la recevoir dans son sein, l'attirer à soi par l'ardeur de ses désirs, s'y abandonner sans réserve, se perdre dans le ravissement qui la suit, enfin perdre en elle jusqu'au sentiment de son existence, voilà ce que les sofis appellent l'union avec Dieu. Comme tous les mystiques du même ordre, et notamment comme les quiétistes, avec lesquels nous venons de les comparer, ils distinguent plusieurs degrés dans cette marche ascendante de l'âme vers l'infini, représentée au dehors par la vie contemplative. Le premier degré est la pénitence, l'obéissance et le souvenir de Dieu ; le dernier, la *disparition de la disparition*, c'est-à-dire tout à la fois l'*anéantissement* et l'*existence sans fin*. En effet, semblable à la goutte d'eau qui tombe dans la mer, l'âme, dans cette situation, perd son existence individuelle pour acquérir au sein de Dieu, en s'identifiant avec lui, une existence éternelle. Aussi un sofi ne doit pas craindre de dire : « Je suis Dieu. » On lit dant le *Gulschen-raz*, un des principaux monuments du sofisme, ces audacieuses paroles : « En Dieu, il n'y a point de qualité ; dans sa divine majesté, le *moi*, le *nous*, le *toi* ne se trouve point. *Moi*, *nous*, *toi* et *lui* ne sont qu'une même chose : car dans l'unité il ne saurait y avoir aucune distinction. Tout être qui s'est anéanti et qui s'est entièrement séparé de lui-même entend retentir au dedans de lui cette voix et cet écho : *Je suis Dieu.* » Devenu dieu, le sofi possède la divine perfection; par conséquent, les lois, les règles, les préceptes de la religion n'existent pas pour lui. C'est aussi ce que soutenait Molinoz et ce qui l'a fait condamner.

A cette idée de l'union avec Dieu vient se rattacher naturellement la croyance que Dieu est la seule substance, et que l'univers n'est qu'un écoulement ou une partie de lui-même. Aussi les sofis ont-ils substitué le système de l'émanation au dogme de la création, consacré par le Koran. Seulement, pour ne point se mettre en guerre ouverte avec le livre saint, ils l'interprètent dans leur sens, à l'aide de la méthode allégorique, comme font les kabbalistes de la Bible. Dieu, disent-ils, a produit l'univers *pour jouer avec lui-même*; ce qui signifie que l'univers fait partie de sa substance. L'univers, disent-ils encore, est postérieur à Dieu par la nature de son existence, non par le temps ; par quoi ils entendent que l'univers est éternel, qu'il est une éternelle manifestation de Dieu. Quelquefois ils semblent dire aussi que l'univers n'est que le non-être, opposé à Dieu, qui est le seul être ; et que Dieu, sans cette opposition, n'aurait pas eu la conscience de lui-même. Le poëte Djemi, pour faire comprendre ce rapport, se sert d'une comparaison tirée de l'ordre physique. De même que les poissons, dit-il, ne comprennent ce qu'est pour eux l'eau ou la mer, que lorsqu'ils en sont sortis; de même Dieu ne se comprend lui-même que lorsqu'il est, en quelque façon, sorti de lui-même en formant le monde.

La conséquence morale de ce système, c'est l'anéantissement de toute liberté, c'est le fanatisme absolu, désigné, dans la théologie musulmane, sous le nom de *djebr* « Comprenez bien, dit le *Gulschen-raz*, que nous avons déjà cité, comprenez bien que Dieu imprime son action en tout lieu.... Quiconque sent une autre doctrine que celle du *djebr* est, suivant la parole de Mahomet, semblable aux guèbres. De même que le guèbre dit : Dieu et Ahrimane ; cet insensé dit : Dieu et moi. »

A toutes ces doctrines, quelques sofis ont joint celle de la métempsychose. Ils croient que l'âme, qui ne retourne pas à Dieu par la vie contemplative, doit y rentrer un jour, après une suite d'épreuves et de purifications dans une longue série d'existence. Enfin, puisque Dieu est partout, puisqu'il est l'auteur de toutes nos actions et de toutes nos paroles, il ne saurait exister de faux prophètes. Aussi les sophis pensent-ils que les religions entre lesquelles se partage le genre humain, les religions actuelles et les religions détruites, ne sont que des formes diverses de la vérité accommodée à la faiblesse des hommes et à la différence des temps.

La secte des sofis, peu de temps après sa naissance, dès le IIIe siècle de l'hégire, se divisa en deux branches principales, dont l'une paraît avoir eu pour chef Bostani, mort en 261 de l'hégire, et l'autre, Djouneïd, mort en 297 de la même ère. La première, professant ouvertement un panthéisme effréné, a été rejetée du sein de l'islamisme ; la seconde, ou plus timide dans ses doctrines, ou plus réservée dans sa manière de les exprimer, a conservé en apparence le dogme musulman. Aujourd'hui, les divisions du sofisme sont devenues bien plus nombreuses.

On s'est demandé quelle était l'origine des doctrines professées par cette secte, si elles venaient de l'Inde, de la Grèce ou du magisme, c'est-à-dire des anciennes croyances de la Perse. Elles ne viennent pas de l'Inde, puisque cette contrée n'avait aucune relation avec les peuples musulmans à l'époque où le sofisme s'est établi. Il n'est pas impossible qu'elles aient reçu quelque influence de la Grèce, c'est-à-dire de l'école d'Alexandrie, par l'intermédiaire des commentateurs de cette école, très-connus des musulmans. Mais pourquoi aller aussi loin? Dans la patrie même du sofisme existait, depuis longtemps, comme nous l'avons démontré (voy. PERSES), une foule de sectes mystiques et panthéistes : pourquoi ces sectes anciennes seraient-elles restées sans aucune action sur les conquérants?

Les principaux ouvrages à consulter sur le sujet de cet article sont : *Ssufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica*, etc., par M. Tholuck, in-8, Berlin, 1821 ; — M. Silvestre de Sacy, *Journal des savants*, années 1821 et 1822.

SOLGER (Charles-Guillaume-Ferdinand) naquit en 1780 à Schwedt, dans le Brandebourg, reçut une éducation distinguée à Berlin et à Halle, et suivit, en 1801, les leçons de Schelling à Iéna, où il connut Schiller et Gœthe. En 1806, il renonça à la carrière administrative, où il était entré en 1803, pour se consacrer à l'enseignement des lettres et de la philosophie. Disciple du célèbre helléniste Fr.-Aug. Wolf, il se fit connaître, en 1808, par une belle traduction de Sophocle, qui naturalisa en quelque sorte le tragique grec parmi les Allemands. Il fut d'abord professeur à Francfort-sur-l'Oder, puis, en 1811 à Berlin. C'est là qu'il mourut, en 1819, à peine âgé de trente-neuf ans, et à la veille de devenir chef d'école.

Solger avait publié, en 1815, un ouvrage consacré à la philosophie des arts : *Erwin, ou Quatre Dialogues sur le beau*, Berlin, 2 part., in-8, ouvrage froidement accueilli, parce que l'auteur y flotte indécis entre les traditions littéraires des anciens et les nouveautés de l'école

romantique. Deux ans après, il fit paraître des *Dialogues philosophiques*, Berlin, 1817, in-8 ; et en 1826 furent réunies, par L. Tieck et Frédéric de Raumer, ses *Œuvres posthumes* et sa *Correspondance*. En 1829, enfin, un de ses auditeurs, Heyse, édita le *Cours d'esthétique* que Solger avait fait à l'université de Berlin.

Ces quatre sortes d'écrits doivent être consultés avec le même soin par quiconque désire connaître les opinions et les vues philosophiques de ce jeune penseur, si prématurément enlevé aux sciences et à la littérature de sa patrie.

Il suffit d'en ouvrir un seul, cependant, pour se convaincre que Solger, attiré d'abord par la rigueur de démonstration qui distinguait Fichte, fut surtout captivé par l'essor poétique de Schelling, et ainsi ramené à Spinoza. « Je ne veux suivre d'autre voie, dit-il, que celle où avait marché Spinoza le juste. » (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 145, 175.)

Le fond du système adopté, doit-on aussi admettre la méthode propre à Spinoza? Non, c'est là que Solger se sépare de lui. Il lui faut un organe plus libre, il lui faut l'instrument de l'imagination et de la fantaisie, qu'il appelle le *sublime organe de la religion* (t. I, p. 14) ; et il lui faut un pareil moyen, parce que la philosophie, à ses yeux, ne peut naître et mûrir qu'à l'aide d'une certaine *inspiration*, d'une certaine *révélation*, toute spontanée et tout individuelle (p. 507). Or, comment réussira-t-on le mieux à exciter cette inspiration, à obtenir cette révélation? Par l'art de converser, par le *dialogue*. Le dialogue, la dialectique, voilà la forme la plus élevée de la philosophie, la forme consacrée par Platon (p. 145). C'est dans le libre mouvement des entretiens socratiques que se manifeste et se consomme l'unité de la pensée et de la vie, cette unité qui est le terme final et la constante recherche de la science humaine.

Ailleurs, dans l'*Erwin*, par exemple, Solger appelle cette méthode du dialogue l'*ironie* ou l'*humour*, suivant en cela l'exemple de quelques disciples de Fichte, tels que Frédéric Schlegel, Adam Müller, Tieck. L'ironie, en effet, prise dans cette acception, est le jeu le plus hardi de l'esprit humain, l'effort qu'il fait pour triompher et rire de tous les objets qui tendent de l'asservir ; l'ironie n'est donc destructive et subversive qu'en apparence ; au fond, elle élève, elle initie l'âme aux choses les plus hautes et les plus saintes ; elle lui communique l'action la plus vive et le sentiment le plus énergique de ses dons créateurs. C'est par elle, c'est par les pieuses témérités de l'*humour*, que la pensée s'absorbe en Dieu, et fait résoudre tout ce qui est fini et passager dans le sein de l'infini et de l'éternel. Négative quant à la forme, elle est positive en réalité : elle anéantit tout ce qui n'est pas réel et essentiel ; elle transporte le *moi* et l'affermit pour toujours dans l'être seul entièrement libre et substantiel, dans l'être divin.

Voilà pourquoi Solger qualifie son ironie de *mystique* : elle est, dit-il, fille de la mysticité même. Voilà pourquoi aussi il la donna pour base à la religion et pour centre à la philosophie aussi bien qu'à la poésie. La religion, d'ailleurs, n'est pour lui qu'une *philosophie populaire* (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 95, 385), comme la philosophie ne lui semble avoir d'autre mission que de recueillir les pensées divines, les *idées* que révèlent le monde et l'homme, la réalité et la conscience (*Dialogues philosophiques*, p. 398, 310).

Ce fondement mystique et poétique, qui ressemble si fort à l'*intuition intellectuelle* de Schelling, fait soupçonner que le principal objet des méditations de Solger devait être le beau dans sa source idéale et dans ses applications, soit naturelles, soit artificielles. Le beau, selon Solger, n'est point donné dans la nature, à proprement parler : c'est dans l'esprit humain qu'il réside ; et si nous trouvons des beautés hors de nous, c'est parce que nous considérons la nature même comme une œuvre d'art, comme une production d'un art divin, de la force divine, de l'*idée*. Reconnaître et reproduire cette idée, voilà le but de l'esthétique et de l'art humain. La philosophie, qui fournit aux beaux-arts leurs principes, nous montre partout visiblement la présence des idées divines, partout et jusque dans les moindres phénomènes du monde extérieur.

Quelle différence y a-t-il donc entre le beau et le bien? Le beau, c'est l'expression, la représentation de l'idée divine. Le beau se produit là où l'idée divine est réalisée par un acte moral, par une action humaine, par un mouvement déterminé en vue de la pleine manifestation de l'idée divine. L'art tient donc intimement à la vie morale, comme il touche à la religion : ce sont deux faces d'une seule et même chose. Il y a religion partout où l'homme voit en Dieu tout, y compris soi-même. L'art et la religion constituent le côté pratique de la pensée, comme le culte réfléchi du vrai constitue le côté théorique de la pensée. L'*idée*, uniquement rapportée à la pensée pure, est ce qui s'appelle le *vrai ;* elle est le *bien*, lorsqu'elle est rapportée à la vie sociale ; le *beau*, quand elle se réalise dans un phénomène.

Tout être humain est-il capable de s'élever à cette triple connaissance de l'idée? Oui, car il y a deux sortes de savoir, répond Solger : le savoir commun et ordinaire, qui est incomplet, mais qui n'est pas faux; puis le savoir supérieur, qui s'obtient par l'exercice de la raison. Le premier est doué de conscience, comme le second, mais il est inférieur, parce qu'il ne considère pas la vérité en elle-même. On arrive à cette manière de considérer la vérité par l'emploi de la dialectique. Celle-ci consiste à connaître les oppositions dans leurs rapports mutuels, et à savoir les réconcilier et les réduire à l'unité. Elle nous apprend à pénétrer le fond intime de l'esprit et des choses, qui est l'unité, qui est, par conséquent, l'idée divine.

Cependant, la véritable dialectique ne s'arrête pas à saisir et à vaincre les oppositions, les dualités; elle engendre la foi, cette connaissance vivante et immédiate par laquelle Dieu même se révèle à la pensée humaine. Le sujet, s'anéantissant dans cette connaissance, qui est philosophie en même temps que religion, s'unit à Dieu pour toujours ; car, à cette profondeur, le sujet est l'idée divine même réalisée et déterminée ; il est Dieu même en l'homme, *Deus in nobis*.

C'est à cause de cette conclusion religieuse, à laquelle aboutit toute la doctrine de Solger, que l'on a voulu la regarder comme un essai de conciliation entre Jacobi et Schelling ; de même que l'on a prétendu, à cause de sa théorie dialectique, y retrouver le système de Hegel. Il est évident, en effet, qu'il y a là des réminiscences de Jacobi, moins toutefois que de Novalis ; et il est évident aussi que Solger est l'émule de Hegel, en ce qui concerne la *Logique*. Mais ce qui est évident surtout, c'est que bien des dogmes contraires se rencontrent et se heurtent dans ses spéculations, tantôt nourries du génie de l'antiquité, tantôt puisées aux sources si variées de la philosophie moderne. Le vague et le contradictoire s'y font sentir constamment, et n'y sont pas toujours rachetés par l'éclat séduisant des

hypothèses, ni par la rare pénétration du coup d'œil. Ce fut un homme de génie, certainement, que l'infortuné Solger, mais il est fort à regretter, même pour la durée de son nom, qu'il ait été enlevé avant l'âge de la maturité. Ce qu'il nous a laissé, ce sont des matériaux incohérents, hétérogènes, qu'il eût réunis et améliorés, et dont un jour il eût fait quelque grand et solide édifice. C. Bs.

SOLON, le législateur d'Athènes et un des sept sages, a été aussi un grand poëte. Il ne nous reste guère de ses poésies que des fragments, mais ils sont précieux, et par le fond même des pensées, et par le talent poétique qu'ils révèlent. Quelque mutilés que soient le plus grand nombre de ces fragments, il n'est cependant pas impossible de les rattacher aux principales époques et aux événements les plus importants de sa vie. Il en est d'ailleurs quelques-uns dont l'étendue permet de saisir, non-seulement le but, mais encore l'art et l'économie de la composition. Malgré la variété des sujets qu'ils traitent et leurs formes tronquées, ce qui frappe surtout après une étude attentive de ces divers morceaux, c'est l'unité d'esprit et d'intention qui semble les lier. C'est qu'en effet, dans Solon, le législateur, le philosophe et le poëte forment une admirable unité : tel est le trait éminent de son caractère. Au dire de Plutarque, si dans sa jeunesse il se livra d'abord à la poésie pour occuper ses loisirs, plus tard il mit en vers des sentences philosophiques, et fit entrer dans ses ouvrages plus d'un trait relatif aux affaires publiques, non pour en conserver le souvenir, mais pour servir à l'apologie de ses actes, quelquefois aussi pour adresser aux Athéniens des encouragements, des conseils ou des reproches. C'est ainsi que la poésie est devenue, entre les mains de Solon, un instrument sérieux; elle a été presque toujours pour lui un moyen de produire, de populariser ou de justifier ses vues politiques, les réformes qu'il se proposait d'introduire dans la société athénienne, ou les préceptes d'une saine morale, les conseils de cette sagesse pratique, qui est le résultat d'une longue expérience de la vie et de la profonde connaissance des hommes.

Cette unité de doctrine qui domine toutes ses pensées et toute sa conduite, nous la ferons ressortir de l'examen même de ses écrits, tout incomplets et défigurés qu'ils sont. Dans les membres épars du poëte, nous tâcherons de retrouver le plan et les principaux linéaments de l'œuvre patiente du législateur, et aussi la physionomie calme et grave du sage : nous y reconnaitrons les traits essentiels de l'homme d'État, qui fonda sur les vrais et éternels principes du gouvernement les bases de la grandeur d'Athènes, et en même temps du philosophe aimable, en qui s'alliaient, dans une admirable harmonie, la force et la grâce, le courage et la prudence, l'enthousiasme et la réflexion.

Solon, dont la longue vie embrasse un espace de quatre-vingts années, naquit à Salamine, la troisième année de la xxxve olympiade, ou 638 avant J. C. Il était d'illustre famille, puisque son père Exécestide descendait du roi Codrus, et que par sa mère, aïeule de Platon, il était parent de Pisistrate. Il passa de longues années à voyager. Ces voyages eurent lieu à deux époques très-différentes de sa vie, d'abord dans sa jeunesse, puis, plus tard, dans un âge beaucoup plus avancé, et après la promulgation des lois d'Athènes. Nous n'avons pas sur ses premiers voyages des renseignements aussi précis que sur les derniers; seulement, Plutarque et Diogène Laërce s'accordent à dire que, la bienfaisance et la générosité de son père ayant diminué sa fortune, Solon se livra, jeune encore, au commerce; or, le commerce d'Athènes se faisait alors dans les pays étrangers, et surtout par mer. « Cependant, ajoute Plutarque, au rapport de quelques auteurs, ce fut plutôt en vue d'acquérir de l'expérience et de l'instruction qu'en vue du profit, que Solon se mit à voyager. »

A son retour il retrouva Athènes dans un état d'agitation intestine qui n'empêchait pas les guerres extérieures : elle avait perdu Salamine après des hostilités prolongées entre elle et Mégare. Les Athéniens, fatigués des efforts qu'ils avaient faits en vain pour reprendre cette ile, avaient, par un décret, défendu, sous peine de mort, de faire aucune proposition qui eût pour objet de reconquérir Salamine. Solon s'indigna de cette honteuse résignation. Voyant d'ailleurs que la jeunesse pleine d'ardeur ne demandait qu'un prétexte pour recommencer la guerre, mais n'osait s'avancer, retenue par la crainte de la loi, il imagina de faire le fou, et bientôt le bruit se répandit dans la ville qu'il avait perdu l'esprit. Un jour il sort brusquement de chez lui, la tête couverte d'un chapeau : c'était le costume des malades; il court à la place publique, et le peuple l'y suit en foule. Là, monté sur la pierre qui servait de tribune, il chante une élégie, dont voici le début : « Je suis venu moi-même en héraut de Salamine si regrettable; c'est un chant, ce sont des vers que je vous apporte au lieu de discours. » Ce poëme, dit Plutaque, est intitulé *Salamine*, et se compose de cent vers d'une grande beauté. Voici ceux qui firent la plus grande impression sur le peuple : « Que ne suis-je né à Pholégandre ou à Sicinne, au lieu d'être Athénien! Que ne puis-je changer de patrie! car partout j'aurai à entendre ces mots injurieux : Cet homme est un des Athéniens qui ont fui de Salamine! » Il terminait par ces deux vers : « Allons à Salamine, allons reconquérir cette île désirée, et nous délivrer du poids de notre honte! » A ces mots la jeunesse athénienne, transportée d'enthousiasme, répéta tout d'une voix : « Allons à Salamine! » Le décret fut révoqué. Avec le concours de Pisistrate, la guerre fut déclarée, et Solon nommé chef de l'expédition. Salamine fut reprise.

Vers le même temps, Athènes était en proie aux plus profondes dissensions. Trois partis s'étaient formés : les habitants de la montagne voulaient le gouvernement le plus démocratique; ceux de la plaine, le plus oligarchique; ceux du littoral, un gouvernement mixte. Les pauvres, accablés de dettes, étaient réduits par les riches à une condition intolérable; forcés de labourer pour leurs créanciers, ou d'engager leur propre liberté, ils devenaient esclaves à Athènes, ou étaient vendus en pays étranger; quelques-uns même en venaient à vendre leurs enfants. Aussi l'excès de la misère fit-il naître des projets de révolte. Le plus grand nombre et les plus énergiques s'assemblèrent et s'engagèrent mutuellement à choisir pour chef un homme sûr, et à délivrer les débiteurs tombés en esclavage; on projeta même un nouveau partage des terres et une révolution complète dans le gouvernement.

En présence de ce danger, les plus sensés parmi les Athéniens jetèrent les yeux sur Solon. Voyant qu'il était le seul qui ne fût suspect à aucun des partis, car il n'avait pas pris part à l'injustice des riches, et n'avait pas éprouvé la détresse des pauvres, ils le prièrent de prendre la direction des affaires publiques. Solon fut élu archonte après Philombrote (vers l'an 595), avec le pouvoir de régler les différends et de faire les lois. Il fut accueilli avec joie, par les riches à cause de sa fortune, et par les pauvres comme

homme de bien. Il courut même alors ce mot de lui, que « l'égalité n'engendre pas la guerre ». mot qui plut également aux uns et aux autres. Entre les divers partis qui fondaient sur lui des espérances, les grands, surtout, l'entouraient et lui conseillaient de s'emparer pour toujours du gouvernement, dont il était déjà le maître. Ses amis lui reprochaient de se laisser effrayer par le nom de *monarchie*, comme si la vertu du monarque ne légitimait pas la royauté. N'avait-on pas vu l'exemple de Tynnondas en Eubée, et maintenant même Pittacus ne venait-il pas d'être promu à la tyrannie par le choix des Mityléniens? Rien de tout cela n'ébranla la résolution de Solon, et il répondit que « la tyrannie est un beau pays, mais qui n'a pas d'issue ». Il rapporte lui-même les plaisanteries que l'on faisait sur lui, lorsqu'il eut refusé la tyrannie : « Solon n'a été ni un esprit profond ni un homme avisé; les biens qu'un dieu lui offrait, il n'a pas voulu les recevoir. Après avoir enveloppé le poisson, le pêcheur n'a pas tiré le filet; l'esprit égaré, il a perdu la tête. A ta place, ô Solon, j'aurais voulu, une fois maître, gagner une fortune immense et régner sur Athènes un seul jour, dussé-je ensuite être écorché vif et voir périr toute ma race. » Cependant, une fois investi du pouvoir, Solon l'exerça sans faiblesse, s'appliquant à donner aux Athéniens, non des lois parfaites, mais, comme il disait lui-même, « les meilleures qu'ils pouvaient recevoir. »

Le premier acte de son autorité fut l'abolition des dettes, sous le nom adouci de *décharge*, et, pour l'avenir, les emprunts furent affranchis de la contrainte par corps. Le complément de cette mesure fut un changement dans la valeur nominale des monnaies. Ainsi, il donna la valeur de cent drachmes à la mine, qui n'était auparavant que de soixante-treize; en sorte que les débiteurs, en payant une somme nominalement égale, mais moindre en réalité, gagnèrent beaucoup en se libérant; et quoique Plutarque ajoute : *sans faire rien perdre à leurs créanciers*, cet expédient, que nous voyons imité par plus d'un gouvernement à diverses époques de l'histoire, n'en est pas moins une véritable banqueroute. Mais ce n'était pas un droit que Solon voulait consacrer au profit des pauvres, c'était un sacrifice qu'il demandait aux riches dans leur intérêt même, et dont il donnait l'exemple, en faisant l'abandon entier d'une créance de cinq talents, quelques-uns même disent de quinze.

Il abolit les lois de Dracon, qui avait prodigué la peine de mort pour les délits les plus légers. Dans l'intention de laisser les magistratures entre les mains des riches, tout en donnant aux pauvres une part dans le gouvernement, dont ils étaient exclus, il fit faire un nouveau recensement des fortunes, et partagea tous les citoyens en quatre classes. La première comprenait ceux qui avaient cinq cents médimnes de revenu; la seconde, ceux qui pouvaient nourrir un cheval, et on les appela chevaliers; ceux qui avaient un revenu de deux cents médimnes composaient la troisième classe; enfin, dans la quatrième entrèrent tous ceux qui avaient un revenu inférieur. Solon, en retirant à ces derniers l'accès des magistratures, leur donna le droit de voter dans les assemblées et dans les jugements. On ne tarda pas à reconnaître toute l'importance de ce droit, si restreint en apparence. En effet, tous les procès finissaient par retomber sous la juridiction populaire : car si c'étaient généralement les magistrats qui commençaient par en connaître, on pouvait toujours en appeler au peuple de la sentence des magistrats; par là les juges à qui l'on portait en dernier ressort la décision des procès, se trouvaient en quelque sorte maîtres des lois. Cependant deux autres institutions contribuaient à contenir un peu le débordement de la démocratie : c'étaient, d'une part, l'aréopage, conseil supérieur investi d'une double autorité, politique et judiciaire. Solon l'établit surveillant général et gardien des lois, et y fit entrer tous ceux qui avaient été archontes annuels. En même temps il créa un second conseil, ou sénat de quatre cents membres, tirés des quatre classes, dont chacune devait en fournir cent. Ils étaient chargés de discuter les lois avant qu'elles fussent proposées au peuple, et il fut défendu de porter devant l'assemblée du peuple (*ecclesia*) aucun projet qui n'eût été préalablement examiné dans ce conseil.

Enfin, pour subvenir à la faiblesse des classes inférieures, il donna à tous le droit d'intervenir en justice en faveur de celui qui était maltraité. Lorsqu'un citoyen avait été battu, outragé, violenté, il était permis à qui le voulait d'accuser et de poursuivre l'agresseur. L'intention du législateur était d'accoutumer par là les citoyens, comme les membres d'un même corps, à ressentir et à partager les souffrances les uns des autres. On rapporte un mot de Solon, qui nous montre l'esprit de cette loi. On lui demandait quelle était la cité la mieux policée : « C'est celle, répondit-il, dans laquelle tous les citoyens poursuivent et châtient l'injustice aussi vivement que celui qui l'a subie. »

Solon donna force à ses lois pour cent ans, et on les inscrivit sur des rouleaux de bois en forme d'essieu, qui tournaient dans les cadres où ils étaient enchâssés. Le conseil s'engagea, par un serment commun, à maintenir ces lois, et chaque thesmothète fit le même serment sur la place publique. Puis ayant résigné ses fonctions de législateur, il partit pour un voyage qui devait durer dix années, dans l'espoir que cet intervalle suffirait pour enraciner ses lois et leur donner la sanction de l'habitude et du temps.

Il alla d'abord en Égypte, où il demeura quelque temps « vers les embouchures du Nil, près des rives de Canope », ainsi que l'atteste un de ses vers. Il y eut de fréquents entretiens sur la philosophie avec Psenophies d'Héliopolis et Sonchis de Saïs, les plus savants des prêtres d'Égypte. C'est d'eux qu'il entendit le récit sur l'Atlandide, qu'il se proposait de mettre en vers, pour le faire connaître aux Grecs. De là il se rendit à Saïs, ville dont les habitants aimaient beaucoup les Athéniens. Platon nous raconte dans le *Timée* l'entretien qu'il eut avec les prêtres de cette ville, et qui, vrai ou faux, nous montre parfaitement le contraste des deux peuples.

D'Égypte Solon passa dans l'île de Chypre, où il se lia d'amitié avec Philocyprus, un des rois de l'île, qui habitait une petite ville bâtie dans une position assez forte, mais sur un terrain stérile et ingrat. Solon lui persuada de transporter la ville dans une belle plaine située plus bas, et de l'agrandir en la rendant plus agréable : il aida même à la construire et à la pourvoir de tout ce qui pouvait y assurer l'abondance et en faire la sûreté. Ce roi, par une juste reconnaissance pour Solon, donna à cette ville le nom de Soles. Il nous reste quelques vers d'une élégie de Solon, où il parle de cette fondation; il s'adresse en ces termes à Philocyprus : « Maintenant puisses-tu ici, dans Soles, régner de longues années, habiter en paix cette ville, toi et ta postérité. Pour moi, sur mon vaisseau rapide, que Cypris, couronnée de violettes, m'emporte sain et sauf loin de cette île

célèbre. Pour cette fondation, qu'elle m'accorde reconnaissance, gloire brillante, et un heureux retour dans ma patrie! »

C'est à cette époque qu'il faut placer son voyage en Lydie, et son célèbre entretien avec Crésus, sur lequel nous avons le témoignage d'Hérodote, d'accord avec le récit de Plutarque. Quoique cet entretien soit dans la bouche de tout le monde, nous en citerons les dernières paroles, parce qu'elles donnent une idée des principes philosophiques de Solon et de ce que les Grecs en général honoraient alors sous le nom de sagesse : « O roi des Lydiens, nous avons reçu en partage de Dieu, nous autres Grecs, toutes choses en une moyenne mesure; notre sagesse, surtout, est ferme, simple et, pour ainsi dire, populaire; elle n'a rien de royal ni de splendide; son caractère, c'est cette médiocrité même. En nous faisant voir la vie humaine agitée par des vicissitudes continuelles, cette sagesse ne nous permet ni de nous enorgueillir des biens que nous possédons, ni d'admirer dans les autres une félicité que le temps peut détruire. Il n'est pas d'homme à qui l'avenir n'amène mille événements imprévus. Celui donc à qui les dieux ont accordé jusqu'à la fin de la vie une constante prospérité, voilà le seul que nous estimions heureux. Mais l'homme qui vit encore et qui est exposé à tous les périls de la vie, son bonheur est aussi incertain, aussi peu en son pouvoir que le sont pour l'athlète qui combat encore, la proclamation du héraut et la couronne. »

De retour à Athènes, Solon trouva sa patrie divisée par les mêmes partis qu'il avait essayé de concilier. On observait encore ses lois ; mais tous les citoyens comptaient sur une révolution et désiraient une autre forme de gouvernement, chacun se flattant de l'espoir de faire dominer le parti auquel il appartenait. On sait comment Pisistrate profita de cette disposition pour s'emparer de la tyrannie. En vain Solon chercha-t-il à prévenir cette usurpation, il eut la douleur de la voir triompher, et, ne pouvant rester au milieu de ses concitoyens avilis, il alla mourir sur la terre étrangère, après avoir consacré à la philosophie et à la poésie ses derniers instants. Il disait : « Je vieillis en apprenant toujours. » Les rares fragments de Solon ont été publiés dans les recueils des Gnomiques ; ils l'ont été aussi séparément, Bonn, 1825, in-8. Voy. pour les renseignements bibliographiques les articles GNOMIQUE (philosophie) et SAGES (les sept).

A....D.

SOMMEIL (ὕπνος, *somnus*). Dans l'ordre complet et vrai des choses, ou plutôt dans son appréciation, tous les phénomènes naturels sont placés sur la même ligne : nous voulons dire qu'ils sont tous également naturels, également ordinaires, également essentiels au train régulier du monde, et qu'il n'y a pas plus à s'étonner des uns que des autres. Et pourtant, on ne saurait le nier, un certain nombre de ces phénomènes, en dépit de l'habitude, qui émousse ou nivelle tout, possèdent, par-dessus les autres, dans l'espèce de mystère qui les entoure, le privilège de provoquer la surprise et de poser à la science des problèmes que ne semblent pas soulever une foule d'autres faits naturels.

Au premier rang, parmi ces faits en apparence plus mystérieux, plus extraordinaires, plus gros de questions que les autres, il faut placer le sommeil et les divers phénomènes qui le constituent ou s'y rattachent.

Pour peu, en effet, qu'on porte son attention sur le sommeil, il n'y a pas moyen de ne pas être frappé de ce qu'offre de mystérieux et en quelque sorte de provoquant ce nouvel état de la nature animale.

Voilà une créature animée, un homme (nous prenons un homme pour rendre la singularité plus singulière et plus élevée) : voilà un homme, un homme intelligent, actif, un homme d'esprit, de talent, de génie. On sait dans l'état de veille, tout ce qu'il peut concevoir et exécuter d'actes de toutes sortes, où se révèlent à la fois, et dans leur plus haute expression, le mouvement, l'activité de son corps et de son esprit. Il vient pourtant un moment, dans cette période de vingt-quatre heures que règle le cours du soleil, où toute cette activité du corps et de l'esprit cesse, quelquefois même d'une manière presque soudaine. Le corps finit par devenir une masse inerte, souvent insensible. L'esprit semble avoir quitté ce corps; on pourrait croire que la vie s'en est aussi retirée, si certains phénomènes, certains mouvements qui viennent de ses profondeurs faire explosion à la surface, n'annonçaient qu'elle persiste encore. Dans cet état, l'homme n'est véritablement plus un homme, ce n'est plus même un animal, c'est-à-dire un animal à l'état de veille. C'est une plante, moins qu'une plante, à la disposition et à la merci, nous ne disons pas du moins intelligent et du moins hardi de ses semblables, nous ne disons pas du plus faible et du plus stupide animal; mais à la merci de la pierre qui tombe, de l'arbre qui se déracine, du fleuve qui déborde et inonde.

Maintenant est-il nécessaire que nous décrivions le sommeil, nous voulons dire ses dehors, ses caractères corporels? nous venons presque de le faire; et dans le but de cet article, but particulièrement psychologique, nous avons bien peu de chose à ajouter à cette première description.

Les mouvements du corps s'alanguissent, et ceux de l'esprit du même pas. La marche devient plus lente et moins sûre, moins sûrs aussi et moins actifs les mouvements des bras et des mains. La tête tend à perdre ce port sublime qui est l'attribut de l'humanité; elle s'incline vers la terre comme celle de la brute. Les paupières s'alourdissent et tombent. Les mouvements de la parole témoignent par leur lenteur de la lenteur de la pensée. Les sensations s'affaiblissent et s'émoussent. L'œil finit par ne plus voir, l'oreille par ne plus entendre, la main par ne plus toucher. Bientôt tous les ressorts de la machine se détendent ; l'homme tomberait si tous les phénomènes qui précèdent ne l'avaient averti de l'imminence de sa chute, et si, pour l'éviter, il ne s'était hâté de prendre la position qui est éminemment celle du sommeil, le *coucher*.

C'est dans cette position et ces conditions que va se clore le sommeil, le sommeil qu'on appelle complet, celui où il n'y a plus, où il semble ne plus y avoir de mouvement, d'action, soit du corps, soit de l'âme, où les sensations paraissent tout à fait abolies, où la pensée a l'air d'avoir quitté les organes, où la vie ne se manifeste plus que par les battements du cœur contre les parois de la poitrine et par les mouvements affaiblis de la respiration.

Un tel état de sommeil, plus ou moins profond, plus ou moins complet, plus ou moins continu, dure une partie de la révolution diurne de la terre, six heures, huit heures, dix, douze heures ; après quoi le sommeil finit à peu près comme il avait commencé.

Le corps reprend peu à peu ses mouvements pour n'arriver que plus tard à l'équilibre de la station ou de la marche Les sens se rouvrent

graduellement aussi : l'ouïe, le tact, les premiers, la vue ensuite, les deux autres sens n'ayant rien à réclamer immédiatement dans cette reprise de la vie de rapports. La pensée, confuse, incertaine, se débarrasse par degrés de l'espèce de voile qui l'offusque. Il se fait un véritable combat entre la nuit et le jour, la plante et l'homme, le corps et l'esprit, la vie et la pensée ; combat, lutte, que marquent, pour l'esprit qui a peine à s'y reconnaître, des restes, des souvenirs de rêves, des perceptions inexactes ou fausses ; pour le corps des mouvements du tronc et des membres supérieurs qu'on appelle des pandiculations, d'autres mouvements des muscles du thorax, du cou, de la face, qui constituent le bâillement.

Le jour enfin l'emporte sur la nuit, l'homme sur la plante, la pensée sur la vie. La veille a succédé au sommeil, et pendant les trois quarts, les deux tiers de la nouvelle révolution terrestre, de nouveaux mouvements, de nouveaux actes de l'esprit et du corps vont préparer de nouvelles fatigues qui donnent lieu à un nouveau sommeil, et ainsi jusqu'à la fin de la vie.

Nous venons de prononcer le mot de *fatigue*. Nous le prononcions sans dessein, ou plutôt parce qu'il se présentait de lui-même ; mais ce nous sera une transition.

Fatigue et repos consécutif et nécessaire, tels sont, en effet, la cause et le but du sommeil.

Peut-être concevrait-on qu'en vertu d'une nature différente de celle qui lui a été donnée, l'homme eût pu faire toujours ce qu'il fait quelquefois et dans de certaines circonstances. Peut-être comprendrait-on qu'au lieu d'être astreint à un repos, à un sommeil de dix, huit, six heures, il eût pu passer dans l'état de veille et d'activité vingt-quatre heures, quarante-huit heures, toutes les heures, tous les jours, toutes les années de sa vie. Une semblable nature humaine semble ne pas impliquer contradiction ; mais enfin telle n'est pas celle qui nous a été faite. Dieu qui, après l'effort d'où est né le monde en six jours, s'est reposé le septième, a voulu que l'homme, les créatures animées, les plantes peut-être, après les efforts du jour, se reposassent dans la torpeur de la nuit, et il a tout ordonné en conséquence.

Ce repos, qu'il regardait comme indispensable après les fatigues du jour, est tout autant, et plus peut-être, le repos de l'esprit que celui du corps. Le repos de l'esprit, c'est aussi et nécessairement le repos des sens ; et le sens le plus spirituel, celui des idées, des idées par excellence, de celles qui donnent leur nom et leur forme à toutes les autres, c'est le sens de la vue. Dieu donc (et nous demandons pardon d'avoir l'air de nous faire ici le trucheman de sa sagesse), Dieu a fermé avant tout le sens de la vue, il l'a fermé sous les voiles de la nuit. Mais en couvrant la face du soleil, ce n'est pas seulement la lumière, c'est le mouvement qu'il a arrêté. De l'ombre est né le silence, de l'occlusion de la vue celle de l'ouïe : ainsi se sont fermés ensemble les deux sens dont le sommeil entraîne plus particulièrement celui de la pensée.

Ce relâchement dont Dieu a voulu faire suivre l'effort, ce repos qu'il a cru nécessaire après la fatigue, ce sommeil, en un mot, qui, dans les plans de la Providence, succède à l'état de veille, ce n'est pas seulement le sommeil de l'homme, le sommeil même des animaux ; c'est le sommeil de toute la nature ; et tous ces repos, tous ces sommeils sont solidaires l'un de l'autre, sont nécessaires l'un à l'autre, coexistants, simultanés l'un à l'autre

Le repos nocturne des plantes n'est ignoré de personne. Nous disons repos ; nous ne disons pas autre chose : nous ne disons pas diminution, suspension de leur sensibilité ; nous disons diminution de leurs actions organiques, diminution évidente et caractérisée dans toutes, plus évidente et plus caractérisée dans quelques-unes. Nous ne pouvons, à cet égard, descendre dans les détails : les bornes, et plus encore le caractère de cet article, ne nous le permettent pas ; mais ces détails surabondent, aussi concluants que nombreux.

Quant aux minéraux, on ne peut assurément pas dire que, durant la nuit, comme les animaux, ils dorment, ou, comme les plantes, se reposent. La poésie elle-même n'oserait pas pousser jusque-là l'abus de la métaphore. Mais, peut-être qu'en y regardant, on trouverait que durant la nuit les actions des minéraux, ou plutôt l'action des fluides impondérables, les fluides électrique, magnétique, électro-magnétique, qui les traversent, les meuvent, les unissent ou les disjoignent, cette action est notablement diminuée ; c'est une recherche, une question que nous nous permettons de recommander à l'attention des physiciens.

C'est donc un repos général de la nature que le repos de la nuit, repos jusqu'ici problématique dans la nature inorganique et qui, dans tous les cas, y mériterait à peine ce nom ; repos réel, profond, mais qu'on ne peut que métaphoriquement appeler un sommeil, dans les plantes ; repos enfin qui a sa plus haute expression, son vrai caractère et son nom dans les créatures sensibles et intelligentes, chez lesquelles des efforts de sensibilité et d'intelligence nécessitaient un relâchement plus ou moins absolu, ayant pour condition l'immobilité et le silence du reste de la création.

Il y a sur le sommeil une première ou, si l'on aime mieux, une dernière question à se faire, une question que les physiologistes posent, que les philosophes sont libres de ne pas poser, que dans tous les cas ils peuvent, sans grand inconvénient, accepter, car jusqu'ici les physiologistes n'ont à peu près rien trouvé à y répondre. Cette question, c'est celle de la condition physique ou organique du sommeil ; la question de l'état nouveau des organes, qui est la cause prochaine de cet état nouveau de l'esprit.

Ces organes, les physiologistes disent d'abord que ce sont, en dernier ressort, ceux ou celui qui dort, ou est particulièrement en cause et en repos dans le sommeil ; l'organe qui, dans la veille, étant l'instrument immédiat de la sensibilité et de la pensée, doit entrer, durant le sommeil, dans de certaines conditions qui expliquent cet état et soient l'opposé, par exemple, des conditions cérébrales qui correspondent à l'état de veille. Et, jusqu'ici, ou en disant ceci, les physiologistes n'ont pas tort, ou plutôt ils ne s'avancent pas beaucoup. Mais, au delà, que disent-ils, et surtout que prouvent-ils?

Ils disent, par exemple, que dans le sommeil le cerveau est traversé, comprimé, offusqué par une plus grande quantité de sang que dans l'état de veille, et que cet envahissement a lieu surtout dans les points de ce viscère qui sont plus spécialement en rapport avec les sens dont le sommeil partiel est la principale condition du sommeil général, les sens du toucher, de l'ouïe, et principalement celui de la vue.

Et les mêmes physiologistes, qui établissent avec plus ou moins de vraisemblance cette théorie physique du sommeil, donnent pour condition de l'accroissement d'activité, c'est-à-dire de veille, du cerveau dans ses fonctions d'organe de la pensée, de la sensibilité, des sensations de l'ouïe,

de la vue, l'affluence plus considérable du sang à celles de ses parties qu'on croit plus particulièrement affectées à l'exercice de la pensée et des sensations.

Nous n'avons pas besoin de relever la contradiction, à peine avons-nous besoin de tirer la conséquence qui en découle. On ne sait rien, absolument rien, de l'état cérébral corrélatif à l'état de sommeil; on n'est pas plus instruit sur ce point qu'on ne l'est des conditions cérébrales corrélatives aux actes divers de l'esprit, les sensations, les passions, la réflexion; et jusqu'à présent au moins on n'a pas tiré plus de lumière de l'étude des animaux hibernants, de ces animaux qui ont le singulier privilége de dormir plusieurs mois de suite, le plus grand nombre en hiver, mais quelques-uns aussi en été. Abord plus ou moins considérable de sang artériel au cerveau, ou à certaines de ses parties; stase du sang veineux dans les veines ou dans les sinus qu'il parcourt; pures hypothèses, sans base et sans vérité!

Voilà enfin, ce nous semble, les abords du terrain dégagés, voilà les préliminaires de notre travail achevés, son cadre tracé. Il s'agit maintenant de placer dans ce cadre le tableau, l'histoire réelle du sommeil, de ses phénomènes propres et intimes.

La première chose à se dire, c'est que si, comme on le croit généralement et quand on n'a pas approfondi ce sujet, il y avait un sommeil sans rêves, l'histoire en serait bientôt faite, la nature en serait bientôt établie. Il n'y aurait à peu près rien à ajouter à ce que nous avons dit en commençant ce travail, lorsque, parlant des phénomènes corporels du sommeil, nous avons montré les sens se fermant, les mouvements s'arrêtant, le corps s'affaissant et se couchant pour se mieux reposer. Il n'y aurait presque rien à y ajouter que ceci, que nous avons aussi plus ou moins explicitement exprimé : que de ce corps, dans lequel persistent les actions vitales, la sensation, la pensée sont momentanément mais totalement absentes, et que cette absence se traduit par un état d'affaissement et d'abandon du corps, tel que dans la mort confirmée il n'y en a pas un plus profond et plus absolu.

Mais pour faire voir l'erreur d'une semblable théorie du sommeil, pour faire voir que dans cet état les choses ne se passent point ainsi, il suffit de se demander ce que c'est que le sommeil, ou plutôt se rappeler ce que nous avons montré qu'il est.

Qu'est-ce, en effet, que le sommeil? C'est, nous l'avons dit, le repos de l'homme. Or, qu'est-ce que l'homme? une intelligence, une pensée, servie, sans doute, par des organes; mais, avant tout, une pensée. Le sommeil, c'est donc le repos de la pensée. Comment la pensée se repose-t-elle? Comment peut-elle se reposer? Est-ce en se suspendant complétement, bien que momentanément? Non, car alors elle ne serait plus la pensée. Descartes, ici, avait raison. La pensée, quand elle ne pense pas, n'est pas. La pensée pense toujours; c'est là sa nécessité, son essence. Elle pense ou agit beaucoup, modérément, peu, très-peu, dans ses divers éléments, ses diverses facultés; elle se repose, mais ne se suspend complétement dans aucun de ses éléments, dans aucune de ses parties, dans aucune de ses facultés. Cela nous paraît incontestable. Il nous faut montrer que ce l'est.

C'est ne rien avancer que de très-philosophique et de très-certain, que de dire que dans l'ordre actuel des choses et dans l'état particulier de la constitution humaine, l'esprit, s'il n'est pas dépendant de la matière, y est au moins fort étroitement uni; que ces modifications dépendent de celles de la matière, ou au moins leur sont corrélatives. C'est là un fait admis par tous et qui ne peut pas ne pas l'être. Or, qui dit matière dit activité, mouvement nécessaire et sans relâche; autre vérité aussi ancienne que la philosophie, et qui a pour répondant Leibniz aussi bien qu'Épicure. S'il en est ainsi de la matière qu'on a quelquefois appelée inerte, que sera-ce de celle qui, dans le plus élevé des êtres de la création, constitue l'organe régulateur de son économie tout entière? Or, du continuel mouvement de cet organe dépend non-seulement la vie, mais encore, mais surtout le sentiment, la pensée. On voit donc qu'on peut arriver, par une voie tout opposée à celle qu'avait prise Descartes, à reconnaître avec lui qu'il n'y a pas de repos absolu pour l'esprit.

Veut-on tenir le raisonnement plus voisin de l'observation, serrer de plus près les faits de l'économie vivante? cette vérité deviendra plus manifeste encore. En mécanique, nous voulons dire dans celle qui est l'ouvrage de l'homme, la recherche du mouvement perpétuel est une chimère; mais en mécanique animale ce mouvement est tout trouvé. Envisagée dans ses rouages, la vie n'est pas autre chose que cela. Non-seulement l'ensemble des organes ne se repose jamais, mais aucun organe ne se repose complétement. Un peu de ralentissement, voilà tout ce qu'il est possible d'observer dans l'ensemble et dans les détails des fonctions plus particulièrement vitales, ralentissement d'autant moindre qu'on y pénètre à une plus grande profondeur. Et ce travail continuel des organes a lieu la nuit comme le jour, dans le sommeil comme dans l'état de veille. Souvent même, dans le sommeil, leurs actes les plus intimes et les plus nécessaires offrent, au lieu de ralentissement, un surcroît d'activité.

Or, ce sont précisément ces actes vitaux que d'étroits rapports de solidarité unissent aux manifestations les plus élémentaires de la sensibilité, grossiers, mais premiers matériaux de la pensée. Ce sont ces actes intimes des organes de la vie végétative, ou des foyers nerveux qui les tiennent sous leur dépendance, qui donnent lieu au sentiment général de l'existence, et plus particulièrement à ces sensations confuses, à ces émotions indistinctes, relatives soit aux principaux instincts de la vie alimentaire, soit à des affections déjà un peu plus relevées et un peu plus intellectuelles. Les résultats psychologiques auxquels ils concourent dans l'état de veille, ils y concourent de toute nécessité dans le sommeil. Les sensations élémentaires dont ils sont le point de départ, y déterminent inévitablement les sentiments, les idées qu'associent à ces sensations les lois de l'organisation ou les habitudes de la vie. C'est à ces sentiments, à ces idées, c'est aux déterminations, sans doute très-faibles, qui en résultent, qu'il faut attribuer les mouvements qui ont toujours lieu dans le sommeil. Le dormeur le plus immobile ne garde pourtant jamais ni la même position générale ni les mêmes attitudes particulières, et dans les mouvements qu'il exécute on peut quelquefois saisir l'indice de sensations au moins internes, en général désagréables, que ces mouvements ont pour but de faire cesser.

Sans doute il est des états de sommeil, et ce sont de beaucoup les plus nombreux, qui ne laissent après eux aucune trace de sensations et des idées même les plus incohérentes; mais on ne saurait conclure de là que ces sensations et ces idées n'y aient pas eu lieu. Il y a une foule de rêves dont la manifestation a été indubitablement constatée, et dont il ne reste absolument rien dans l'esprit qui les a éprouvés. C'est là en

particulier un des caractères des rêves du somnambulisme. De même, dans le délire ardent, résultat direct de certaines affections du cerveau, ou effet sympathique d'une maladie aiguë d'un autre organe, dans certains cas même de folie violente, le malade, après sa guérison ou après la cessation de l'accès, ne garde, la plupart du temps, aucun souvenir de ce qu'il a senti et pensé pendant toute la durée du désordre. Enfin, pour s'en tenir même à l'état de veille et de raison le plus complet, nous ne nous rappelons pas, du jour au lendemain, et quelquefois du matin au soir, la centième, la millième partie de toutes les innombrables impressions que nous avons subies, de toutes les innombrables idées que nous avons eues, de toutes ces *petites perceptions* dont parle Leibniz, et qui ont, suivant sa remarque, une si grande influence sur la nature de nos goûts et le caractère de nos déterminations.

Dans ces diverses manières d'être, il semble que la mémoire des impressions, des idées, soit en raison inverse de la part que prend l'organisation à la manifestation des unes et des autres. Plus cette part est considérable et, pour ainsi dire absorbante, comme par exemple dans le sommeil, plus elle est considérable et violente, comme dans les maladies cérébrales caractérisées par les plus hauts degrés du délire, plus elle est considérable et automatique, comme dans beaucoup d'actes sensitifs et intellectuels que l'habitude a presque soustraits au contrôle de la conscience, plus aussi la mémoire de ces impressions et de ces idées est fugitive, infidèle, nulle.

En résumé, l'on doit admettre que dans le sommeil le plus profond et en apparence le plus insensible, il n'y a pas plus suspension complète de l'exercice des facultés de l'âme et même de la volonté, qu'il n'y existe une semblable suspension des fonctions du corps. On doit reconnaître, en d'autres termes, avec Descartes, avec Leibniz, avec les hommes qui ont le plus creusé ce sujet, qu'il n'y a pas de sommeil sans rêves, quelque légers, quelque agréables, quelque peu fatigants qu'on veuille les faire dans l'intérêt du repos de l'esprit.

Les rêves, malgré une incohérence qui est quelquefois portée si loin, offrent de tous points les mêmes éléments intellectuels que l'état de veille. Comme dans ce dernier état, rien n'y est complétement passif ou actif; seulement tout y est plus faible, en même temps qu'infiniment plus machinal.

Il y existe d'abord des sentiments, des passions, des idées qui, dans bien des cas, sont évidemment la suite ou la reproduction des sentiments, des passions, des idées dont était occupé l'esprit peu d'heures avant l'invasion du sommeil. Si les idées s'y succèdent, s'y heurtent la plupart du temps d'une façon bizarre, contradictoire, impossible, insensée, souvent aussi elles s'y dégagent si nettement, s'y enchaînent avec tant de logique, y donnant lieu quelquefois même, par leurs combinaisons, à des pensées nouvelles et vraies, qu'au moment du réveil le songe a peine à être distingué de la réalité qui a précédé et de celle qui va suivre.

Dire qu'il y a dans le rêve, comme dans l'état de veille, des sentiments, des passions, des idées qui sont nécessairement les mêmes dans l'une de ces deux phases de notre vie spirituelle que dans l'autre, c'est dire qu'il y a dans le rêve un *moi*, et que ce *moi* est le même que celui de l'état de veille. C'est, en effet, le même *moi* qui se souvient, au réveil, des diverses particularités du rêve, les compare aux événements de l'état de veille, et les en distingue. C'est lui qui, dans certains cas même, et Aristote en avait fait la remarque, conçoit quelque doute, en rêvant, que ce qu'il éprouve ou crée n'est qu'un rêve, qui désire la fin de cet état, fait effort pour la provoquer quand les scènes dans lesquelles il est acteur ou témoin sont d'une nature douloureuse ou menaçante, et voit son reste de volonté déterminer leur cessation. Il y a en effet dans le rêve, non-seulement un reste de volonté, et par conséquent de personnalité, mais une volonté quelquefois très-forte. Mais, comme l'a remarqué Dugald Stewart, cette volonté très-volontaire perd à peu près toute son influence sur les actes de l'esprit et sur les mouvements du corps.

Indépendamment des passions, des sentiments, des idées que lui fournit si évidemment l'état de veille, le rêve compte aussi parmi ses éléments des sensations venues des surfaces ou des points de rapport, soit internes, soit externes. Nous n'entrerons pas dans le détail des sensations intérieures auxquelles peuvent donner lieu, soit les diverses attitudes prises durant le sommeil, soit surtout l'état propre des principaux viscères, l'estomac, le cœur, le poumon. A peine signalerons-nous, à cet égard, un ou deux faits qui ont pu être observés par chacun de nous, et qui mettront sur la voie de faits du même genre. Qui ne sait tout ce que fournissent de matériaux aux rêves érotiques les impressions internes nées des organes reproducteurs? Qui n'a pas éprouvé par soi-même pour quelle part entrent, dans les péripéties de quelques rêves, certains besoins bien plus grossiers et bien plus animaux? Quant aux sens extérieurs, rarement sont-ils tous complétement endormis. Il y a, par exemple, des dormeurs qui répondent d'une manière bien singulièrement précise aux questions qui leur sont adressées, surtout quand elles leur viennent de voix qu'ils connaissent. Aussi, dans combien de circonstances, surtout vers la fin du sommeil, des bruits, des paroles, sans parler de l'action de la lumière, ne se mêlent-ils pas aux autres conditions de la vie intellectuelle, pour modifier le rêve ou en faire naître un nouveau? Dans ces cas divers et dans une foule de cas analogues, le *moi* subit ou emploie ces éléments externes du rêve, comme il en subit ou emploie les éléments internes, les mêlant les uns aux autres, mais les mêlant surtout à un ordre de matériaux dont il nous reste à parler.

Ce qui constitue plus particulièrement le rêve, ou plutôt ce qui lui donne son caractère le plus essentiel et en apparence le plus extraordinaire, ce sont des sensations fausses relatives aux sens externes, œuvre de l'imagination qui veille, quand l'attention, la réflexion, la conscience sont à moitié, mais ne sont qu'à moitié endormies. Il n'est personne qui n'ait étudié ou pu étudier sur soi-même ces fausses sensations du sommeil, et qui ne sache combien quelquefois elles sont vives, nettes, bien ordonnées, et en apparence aussi réelles que les sensations de la veille la plus active.

Les deux espèces de sensations dont la reproduction spontanée est la plus rare dans les rêves, sont celles du goût et de l'odorat, bien qu'il ne manque pas d'exemples de rêves où l'on se soit assis à une table chargée de mets savoureux, où l'on se soit promené dans des jardins embaumés du parfum des fleurs. Cette rareté des sensations du goût et de l'odorat dans les rêves découle, comme l'a fait remarquer Maine de Biran, de la nature essentiellement affective de ces sensations, qui s'oppose, dans la vie éveillée, à leur reproduction, surtout volontaire. Nous ajouterons qu'elle est en rapport avec leur degré d'importance dans cette vie. Elles ne lui fournissent, en

effet, que des éléments intermittents, et leur absence complète ne s'y ferait que très-peu sentir. Il y a des hommes de l'intelligence la plus entière et la plus élevée complétement privés, dès leur naissance, de l'un ou de l'autre de ces deux moyens de relation avec la nature extérieure, et même de tous les deux à la fois.

Les trois espèces de sensations qui contribuent plus particulièrement à la lucidité fantastique des rêves, comme elles contribuent à la lucidité réelle de l'état de veille, sont donc les sensations du toucher, de l'ouïe et de la vue.

La fausse sensation du toucher entre pour une part considérable dans les scènes imaginaires des rêves. Elle y prend toutes les formes, s'y reproduit dans tous les détails qu'elle affecte dans les scènes de la vie réelle. On touche, on est touché, on frappe, on est frappé, on marche, on court, on nage, on se précipite, absolument comme on le ferait dans l'état de veille; et il y a, dans les rêves, telle sensation du tact général, celle, par exemple, de la forme du cauchemar appelée incube, qui ressemble si horriblement à la réalité, que lorsque sa violence a fait cesser le sommeil, on est encore longtemps tenté de croire qu'on ne rêvait pas.

Mais les deux espèces de sensations qui prennent la plus grande part, la part la plus essentielle aux drames fantastiques des rêves, et leur donnent, on peut le dire, la vie, l'espace, la lumière, ce sont celles qui remplissent le même office dans les drames réels de l'état de veille : ce sont les sensations de l'ouïe et de la vue. Dans les rêves, dans certains rêves au moins, on entend aussi distinctement que dans l'état de veille les mélodies les plus suivies, les accords les plus complexes et les plus variés. On y perçoit des paroles auxquelles on répond quelquefois en réalité, mais auxquelles le plus souvent on ne répond que mentalement, en se figurant y avoir répondu à voix haute.

Plus encore que les perceptions de l'ouïe, les perceptions de la vue ont parfois dans les rêves un degré de force, de clarté, une harmonie, une suite qui les assimile, pour le songeur, aux plus vives perceptions visuelles de l'état de veille. Il en résulte pour lui des scènes d'une lucidité et d'une vraisemblance inouïes, des scènes dont, à son réveil, il a beaucoup de peine à reconnaître sur-le-champ la fausseté.

Souvent, le plus souvent peut-être, ces fausses sensations, ou les idées qu'elles représentent, semblent, indépendamment de l'incohérence de leur association, n'avoir aucun rapport avec les idées même sensibles qu'on a eues tout récemment étant éveillé. Elles surviennent alors, soit par le fait d'une filiation automatique qui a suivi de nombreux détours et dont elles sont le seul résultat perçu, soit par une sorte d'ébranlement soudain qui les a fait sortir à la fois des profondeurs de l'organisation et des replis les plus secrets de la mémoire. N'en est-il pas, du reste, ainsi dans le cours ordinaire de la vie? n'y senton pas de temps à autre s'élever des mêmes abîmes, des idées depuis bien longtemps oubliées et que rien actuellement ne provoque, sortes de spectres que l'organisme nerveux envoie à la volonté, comme pour lui rappeler que sa souveraineté n'est pas absolue, et qu'elle est tenue de compter avec lui?

Toutefois dans une foule de rêves les fausses sensations ont la relation la plus manifeste avec les pensées actuelles de l'état de veille. Tantôt elles ne sont que la représentation plus ou moins incohérente d'idées qui sont survenues peu de jours avant la nuit du songe, ou celui même qui l'a précédé; d'autres fois elles traduisent des préoccupations qu'on porte depuis des années avec soi, comme une grande crainte, un grand désir, un grand remords. Dans les deux cas, il peut arriver que plusieurs nuits de suite elles reproduisent la même scène. L'observation psychologique offre de nombreux exemples de cette répétition nocturne d'une même transformation des idées.

Jusqu'ici, le dormeur, le rêveur demeurait couché, c'est-à-dire dans un état de torpeur des mouvements équivalant, pour ses relations avec le monde extérieur, à leur abolition complète; maintenant la scène va changer, et nous allons assister à un spectacle plus extraordinaire, avoir affaire à un degré supérieur de l'activité de la pensée dans le sommeil. Le dormeur, le rêveur va se lever; il va marcher, se livrer avec une énergie, quelquefois même avec une violence extrême, à l'exercice de tous les mouvements volontaires de l'état de veille. Le rêve, loin d'en être affaibli, n'en sera que plus vif et plus actif, ou plutôt c'est sa vivacité et son activité mêmes qui donneront lieu à ces mouvements, en provoquant les déterminations d'où ils résultent. Tel est, en effet, le caractère des rêves du somnambulisme. En même temps que la mémoire retrace au somnambule, dans toute leur force et leur enchaînement, ses préoccupations, ses affections, ses idées, l'imagination lui représente avec une clarté non moins vive les objets avec lesquels il est le plus familier, dans des rapports qui lui sont parfaitement connus et qu'il a pu vérifier avant son sommeil. C'est ce qui explique, mais n'explique qu'en partie, la précision et le succès des mouvements qu'il exécute pour se mettre en relation avec ces objets, les rechercher, les saisir, souvent aussi les éviter.

Il ne faut pas croire, en effet, que chez le somnambule l'exercice de la sensibilité ne donne lieu qu'à des perceptions fausses, et que ses sens restent hermétiquement fermés à toute action du monde extérieur. Cela n'a pas plus lieu complétement chez lui que chez le songeur ordinaire.

Que les yeux restent à demi voilés par les paupières, ou bien que, largement découverts, ils aient ce regard fixe et profond qui semble plutôt se réfléchir vers l'organe de la fantaisie que se diriger vers les objets extérieurs, il est hors de doute que dans l'un et l'autre cas le somnambule, parmi les impressions de ces objets sur la rétine, perçoit au moins celles qui sont en harmonie avec ses fausses perceptions visuelles. L'occlusion absolue des paupières n'empêcherait même pas complétement ce résultat, une action plus énergique et plus exclusive de la partie cérébrale du sens donnant au somnambule la faculté de recevoir des impressions lumineuses auxquelles il serait insensible dans l'état de veille.

Mais il y a un sens qui est évidemment éveillé et des plus éveillés chez le somnambule, au moins dans ce qui est relatif à ses fausses sensations : c'est le sens du toucher. C'est ce sens qui lui vient en aide dans ses promenades périlleuses sur les toits, au bord des fleuves, promenades qu'il ne tente, du reste, que dans des lieux qu'il connait, et pour lesquelles il a besoin d'être entièrement abandonné à la direction des fantômes de son imagination, ou plutôt de sa mémoire. C'est ce sens surtout dont l'action surexcitée lui donne les moyens d'exécuter d'autres actes plus merveilleux encore : d'écrire, avec une correction extrême, de la prose, des vers, de la musique; de distinguer et de choisir, parmi les objets les plus ténus, ceux qu'il destine aux ouvrages les plus délicats : actes complexes, difficiles, qui nécessiteraient, dans l'état de veille, l'exercice le plus attentif du sens de la vue.

Il est un dernier caractère du somnambulisme, celui qu'on a donné comme son caractère essentiel, et qui, s'il était absolu, s'opposerait à ce que personne ne pût observer cet état de l'esprit sur soi-même, de sorte que la psychologie n'en pourrait être faite que par induction. Ce caractère, c'est l'absence de tout souvenir des scènes, moitié fantastiques, moitié réelles, qui le constituent; une séparation telle, entre le *moi* du rêve et le *moi* de la veille, que le premier se souviendrait du dernier sans que celui-ci pût se rappeler l'autre.

C'est cet oubli au réveil des songes du somnambulisme qui a surtout porté Maine de Biran à admettre deux *moi* réellement distincts et de nature opposée. Mais d'abord, ce phénomène est loin d'être aussi absolu que le croyait l'illustre métaphysicien et que le prétendent les auteurs mêmes qui se sont le plus occupés de ce point d'anthropologie. Il existe des histoires avérées de somnambules qui conservaient quelque souvenir des actes et des idées de leur sommeil; une observation de ce genre a, notamment, pu être faite par un philosophe (Gassendi) sur son valet. Ensuite, cette amnésie des rêves du somnambulisme, dans le cas même où elle serait sans exceptions, ne leur serait point particulière. Nous avons déjà fait remarquer que, dans l'état de veille le plus régulier, il y a une foule de perceptions qui, du jour au lendemain, et même du matin au soir, s'effacent totalement de la mémoire. Nous avons ajouté qu'il se passe quelque chose de semblable dans le délire de certaines maladies aiguës. Nous avons dit enfin que l'oubli au réveil est incontestable dans une foule de rêves; et, s'il est vrai qu'on ne dorme jamais sans rêver, cet oubli ne serait peut-être pas plus fréquent dans les songes du somnambulisme que dans ceux du sommeil ordinaire.

Nous croyons devoir terminer ici ce que nous avions à dire du sommeil, des rêves et du somnambulisme. Ce n'est pas que ce mot de *somnambulisme* ne nous rappelle qu'on a rattaché à l'état de l'âme qu'il représente un autre état désigné sous les noms divers de somnambulisme artificiel, de magnétisme animal, de sommeil, de lucidité magnétique; mais nous savons aussi que cet état prétendu de l'âme, ou plutôt du corps et de ses organes, n'a pu parvenir encore à se faire prendre au sérieux par la science, et à sortir des voies et des mains du charlatanisme et du mensonge. Nous nous bornerons donc à poser à ce sujet un point d'interrogation, et ce sera encore beaucoup faire. Ce point d'interrogation, nous le préparerons et le formulerons ainsi qu'il suit.

Lorsqu'on recherche avec attention les prétendus faits du somnambulisme magnétique, on arrive promptement à la double conclusion que voici. Premièrement, ces faits sont tout au moins mêlés à des supercheries et à des échecs sans nombre, avoués par les magnétiseurs eux-mêmes, par ceux au moins qui sont de bonne foi. En second lieu, ils peuvent, en les supposant avérés, rentrer tous dans la catégorie et tomber sous les explications des faits physiologiques et psychologiques ordinaires; tous, excepté deux, qui sont véritablement d'un ordre surnaturel : 1° voir ou plutôt percevoir les objets à travers les corps les plus grossièrement opaques; 2° exercer le même pouvoir à des distances où peut seul atteindre l'œil de Dieu.

C'est ici que se place notre point d'interrogation.

A-t-on prouvé, prouvera-t-on qu'il existe un état de l'âme dans lequel on puisse lire le mot *abracadabra*, par exemple, à travers l'enveloppe de fer d'une bombe, ou, comme le disait il y a bien longtemps Aristote, *voir* à quelque mille lieues *ce qui se passe aux colonnes d'Hercule ou sur les rives du Borysthène?*

Bibliographie : Aristote, *du Sommeil et de la veille; des Songes; de la Divination par le sommeil;* — Gassendi, *Syntagma philosophicum*, 2e partie, liv. VIII; — Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, ch. I; liv. III, ch. X; — Formey, *Essai sur les songes*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1746; — *Encyclopédie méthodique*, t. XV, art. *Songe;* — Linnée, *de Somno plantarum*, Upsal, 1755; — Buffon, *Histoire naturelle*, t. IV de l'édition de 1753; — Darwin, *Zoonomie*, trad. française, t. Ier; — Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, in-8, Paris, 1806, t. II; — Dugald Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, 3e partie, trad. de Peisse, 2 vol. in-12, Paris, 1842, t. Ier, p. 243 et suiv.; — Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1re partie, § 4; — Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 10e mémoire, *du Sommeil en particulier;* — Moreau (de la Sarthe), art. *Rêve* du *Dictionnaire des sciences médicales*, t. XLVIII; — Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, t. II des *Œuvres philosophiques*, Paris, 1841; — Jouffroy, *du Sommeil*, dans les *Mélanges philosophiques*, in-8, Paris, 1833; — P. Prévost, *Bibliothèque universelle de Genève*, 1834, t. Ier; — Burdach, *Traité de physiologie*, traduction de Jourdan, 1839, t. V; — Lélut, *l'Amulette de Pascal pour servir à l'histoire des hallucinations*, in-8, Paris, 1846; *Physiologie de la pensée; Mémoire sur le sommeil, les rêves et le somnambulisme*, Paris, 1862, 2 vol. in-8 et in-18; — Saissy, *Recherches expérimentales sur la physique des animaux hibernants*, in-8, ib., 1808; — *Dictionnaire universel d'histoire naturelle*, t. XI, 1848, art. *Sommeil;* — Bertrand, *Traité du somnambulisme*, in-8, Paris, 1823; — Burdin et Dubois (d'Amiens), *Histoire académique du magnétisme animal*, in-8, 1841; — R. Macnish, *the Philosophy of sleep*, Glasgow, 1845; — Charma, *du Sommeil*, in-8, Paris, 1851; — A. Lemoine, *du Sommeil*, Paris, 1855, in-12; — A. Maury, *le Sommeil et les rêves*, Paris, 1860, in-12; — Liébeault, *du Sommeil et des états analogues*, Paris-Nancy, 1866, in-8.
F. L.

SOPHISTES, SOPHISTIQUE. Le nom de *sophiste* n'eut pas primitivement le sens défavorable qu'on a pris l'habitude d'y attacher. Il voulait dire *maître de sagesse ou d'éloquence*. Mais quand on vit se répandre en Grèce une race d'hommes déliés, se piquant de tout savoir et offrant de tout enseigner; rhéteurs habiles, mais qui mettaient leur éloquence au service de toutes les causes; dialecticiens brillants et subtils, mais qui soutenaient le pour et le contre avec la même intrépidité; capables de tout nier, même l'évidence, et de tout affirmer, même l'absurde; hommes avides d'ailleurs, affamés de richesses, de pouvoir et de renommée, et faisant servir indifféremment le vrai et le faux, le juste et l'injuste, aux intérêts de leur fortune; en présence d'un tel abus de l'esprit et de la parole, la conscience publique s'alarma, le nom de sophiste commença d'être suspect, et finit par devenir injurieux. Nous n'avons point ici à considérer la sophistique sous tous les aspects intéressants qu'elle peut présenter. Elle a sa place dans l'histoire des cités de la Grèce, dans celle de l'éloquence et des mœurs. Attachés au seul point de vue scientifique, nous nous demanderons surtout si la sophistique est ou non un fait considérable dans le développement de la philosophie grec-

que nous en chercherons ensuite la juste portée et le sens précis.

Et d'abord, il semble impossible de contester l'influence qu'ont exercée les sophistes sur les esprits de leur temps. Nous n'en voulons d'autres preuves que la guerre opiniâtre que leur déclara Socrate et la grande place qu'ils occupent dans les dialogues de Platon. Pour Socrate et pour son grand disciple, les sophistes représentaient, sinon le scepticisme proprement dit, du moins cet esprit de négation qui mène au doute par une pente inévitable. Et c'est bien là, en effet, le vrai sens de la sophistique. Elle signale ou elle consomme la dissolution de toutes les grandes écoles de philosophie nées du premier essor de la spéculation naissante; elle pousse à l'extrême cette opposition des sens et de la raison, de l'empirisme ionien et de l'idéalisme italique, d'où un scepticisme mortel serait infailliblement sorti, si Socrate n'avait pas ranimé la séve du dogmatisme, donné à la philosophie fourvoyée un point d'appui ferme et solide, une méthode régulière, et toute une robuste et durable organisation.

Veut-on s'assurer que tel est bien le sens de la sophistique, il suffit de jeter un coup d'œil sur ses représentants les plus sérieux et d'examiner leurs origines.

On sait que la philosophie grecque, à ses premiers pas, se divisa en deux grandes directions opposées: d'un côté, le génie ionien suscita deux écoles empiriques, celle de Milet et celle d'Abdère; de l'autre, le génie dorien enfanta sur les côtes de la Grande-Grèce les écoles de Crotone et d'Élée. Or, si vous parcourez la liste des principaux sophistes, vous verrez qu'ils se rattachent tous à quelqu'une de ces écoles: Gorgias et son disciple Polus viennent de l'école d'Élée. Protagoras, et à sa suite Euthydème et Dionysodore invoquent les principes d'Héraclite. Un autre sophiste, Métrodore de Chio, se rattache à l'école d'Abdère; de sorte qu'il n'y a point d'école dogmatique du sein de laquelle un sophiste ne soit sorti. Maintenant, quelle est l'œuvre commune de ces hommes d'origines si différentes? Elle consiste à pousser à l'extrême les principes de chaque école et à les mettre en opposition avec les principes de toutes les écoles opposées. Et quel est le but dernier où ils aspirent? Est-ce de faire sortir de cette contradiction un principe nouveau, plus large et plus fécond? Non, et rien n'est plus éloigné de l'esprit tout négatif qui les anime. Est-ce de se renfermer dans une abstention absolue? Pas davantage, et c'est ici que sans vaine subtilité il faut distinguer la sophistique du scepticisme.

Le caractère propre de la philosophie sceptique, en Grèce comme partout ailleurs, c'est de ne rien affirmer touchant la nature des choses, et de se renfermer à cet égard dans une réserve absolue, dans une abstention inébranlable. Les sophistes, au contraire, étaient les plus hardis, les plus affirmatifs, les plus tranchants des hommes. Ils faisaient profession de ne douter de rien, de n'ignorer rien, de savoir le dernier mot de toutes choses. Seulement, et c'est un nouveau trait qui les sépare des sceptiques honnêtes et sérieux, les sophistes, en étalant leur science tranchante, avaient pour but, non la vérité, mais le succès, non le bien des hommes, mais leur propre bien. De sorte que la sophistique, sans avoir la profondeur d'une véritable école de scepticisme, était, en un sens, plus dangereuse: elle conduisait non-seulement à la mort de la philosophie, mais à son avilissement.

Ainsi donc, ce qui caractérise essentiellement la sophistique, ce n'est pas l'esprit de doute, qui ne s'est montré en Grèce qu'avec Pyrrhon, c'est l'esprit de négation. Cela va résulter, avec une nouvelle évidence, de la méditation attentive des fragments qui nous sont restés des deux plus célèbres sophistes, Gorgias et Protagoras.

Nous avons dit que Gorgias partit de l'éléatisme, et le brisa contre le sensualisme ionien; tandis que Protagoras, adoptant le système d'Héraclite, en consomma la ruine par le développement de ses conséquences.

Écoutons Gorgias. « L'être n'est pas, dit-il; en effet, s'il était, il serait éternel ou engendré, ou l'un et l'autre. Or, ce qui est éternel n'a pas commencé, et par conséquent n'a pas de principe, et par conséquent est indéfini; mais l'indéfini n'est nulle part; car, s'il était quelque part, il serait différent de ce en quoi il est, et il y aurait quelque chose de plus grand que lui; de plus, il ne peut être contenu en lui-même; car, alors, le contenant et le contenu, le corps et le lieu ne feraient qu'un, ce qui est impossible. Ainsi l'être, dans l'hypothèse qui le fait éternel, n'est nulle part, et par conséquent n'est pas. — En second lieu, l'être n'est pas engendré, car il serait engendré de l'être ou du non-être; or, pour qu'il fût engendré de l'être, il faudrait que l'être existât déjà; et il ne peut pas non plus être engendré du non-être, car le non-être ne peut rien produire. — Enfin l'être ne peut être tout à la fois éternel et engendré. Donc l'être n'est point

« Autre preuve que l'être n'est point. L'être est un ou plusieurs. Or, l'être ne peut être qu'une quantité, un continu, une grandeur ou un corps; et rien de tout cela n'est un. De plus, l'être ne peut être plusieurs; car, s'il n'y a plus d'unité, il ne peut plus y avoir de pluralité. » (*Voy.* Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 149 sq.; et Aristote, *de Xen.*, *Zen. et Gorg.*, lib. V.)

Le caractère de cette argumentation, au premier abord, est éléatique; mais, quand on y regarde de près, on y voit les principes sensualistes réunis par un monstrueux assemblage aux dogmes de Parménide, pour les détruire et se détruire eux-mêmes du même coup. « L'être, dit Gorgias, est engendré ou éternel. Il ne peut être engendré; j'en appelle à Parménide; il ne peut être éternel, car tout ce qui est a commencé d'être; demandez à Héraclite. » Impossible de trouver, en traits plus sensibles, le caractère de cette dialectique toute négative qui dissolvait, pour ainsi parler, chaque système en y infiltrant tous les autres. Le résultat définitif est celui-ci: toute vérité, tout être, sont absolument impossibles.

Suivons maintenant Protagoras dans une autre voie. « Connaître, dit-il, c'est sentir; or, quel est le caractère de la sensation? C'est de varier à l'infini, suivant les dispositions de l'être sensible. Chacun connaît donc à sa façon, et chacun est bon juge et seul juge de sa façon de connaître. Ce qui est vrai pour celui-ci peut donc être faux pour celui-là, et incertain pour un troisième. Tout le monde a tort, et tout le monde a raison. » A ce compte, toute chose est et n'est pas tout à la fois; elle est ceci, elle est cela, et elle n'est aussi ni l'un ni l'autre. C'est ce que Protagoras exprimait en disant que « l'homme est la mesure de toutes choses; des choses qui sont, en tant qu'elles sont, et des choses qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas. »

Ainsi, suivant Protagoras, tout est relatif, parce que tout est sensible; et tout est vrai, parce que tout est relatif. Et comme tout est vrai, le oui est vrai comme le non. Mais Gorgias dit-il autre chose? Rien n'est, selon lui, et rien n'est vrai, ni le oui ni le non. Or, qui ne voit que cette formule est identique à la précédente. Si tout est vrai, rien n'est vrai; et si rien n'est vrai, on peut tout soutenir, et par conséquent tout est vrai. Acceptez

les deux alternatives contradictoires ou niez-les, la vérité y succombe également, et le sens commun y reçoit pareil outrage.

Qu'on examine maintenant les doctrines de Métrodore de Chio, de Prodicus, d'Hippias, de Diagoras, d'Anaxarque, d'Euthydème : on y reconnaîtra le même esprit. Nulle part l'esprit de doute, la suspension du jugement; partout l'esprit critique et négatif poussé à ses dernières limites et déshonoré par l'effronterie.

Un philosophe célèbre de notre temps, historien ingénieux de la philosophie, mais historien systématique et prévenu, a entrepris une sorte de réhabilitation des sophistes. Selon Hegel, les sophistes ont moins été les adversaires de Socrate que ses précurseurs. C'est à Protagoras en personne qu'il fait honneur d'avoir ouvert l'ère de la subjectivité, en expliquant la diversité et la contradiction des idées par les dispositions du sujet pensant, et ramenant ainsi la philosophie à l'étude de l'homme. A ce point de vue l'Ἄνθρωπος πάντων μέτρον, tant reproché à Protagoras, n'est rien moins que le prélude du **Γνῶθι σεαυτόν** de Socrate. Les sophistes ont compris les premiers la haute importance de l'élément subjectif dans la science : à eux l'honneur d'avoir proclamé que l'esprit humain n'a pu recevoir ses lois des mains de la nature; que c'est lui, au contraire, qui pense, ordonne et en quelque façon construit les choses selon les lois qui lui sont propres. De là, suivant Hegel, la haute idée que les sophistes se sont formée de la puissance, de la souveraineté de l'esprit humain; de là une sorte d'exaltation qui a pu les entraîner innocemment à un orgueil extrême, à une sorte d'immortalité, et jusqu'à l'athéisme. Celui qui connaît les ressources de l'esprit humain possède la science universelle, et peut tout enseigner, depuis la physique jusqu'à l'art militaire. Maître des impressions et des résolutions de l'homme, il les manie à son gré; il est homme d'État, et, s'il le veut, tyran. Sachant tout, gouvernant tout, donnant aux hommes et à la nature leurs lois, faisant à son gré le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, que manque-t-il au sophiste pour être Dieu?

On ne saurait contester ce qu'il peut y avoir d'original et d'ingénieux dans quelques-uns de ces aperçus de Hegel; mais tout cet échafaudage repose sur une interprétation infidèle et arbitraire des textes. Quand Protagoras soutenait que l'homme est la mesure de toutes choses, il n'entendait nullement parler de l'homme en général, de l'esprit humain dans la riche variété de ses puissances et de ses lois. Entendre ainsi la formule de Protagoras, c'est la détacher de tout ce qui sert à l'éclaircir et à lui donner son vrai sens, pour y introduire arbitrairement toutes sortes d'idées modernes. Lisez le chapitre de Sextus Empiricus où est rapportée et commentée la formule du sophiste grec; faites mieux : lisez le *Théétète* de Platon et vous y trouverez l'interprétation la plus exacte et la plus rigoureuse, en même temps que la réfutation la plus solide des théories de Protagoras. Le sophiste d'Abdère était élève d'Héraclite. Il ne voyait, comme son maître, dans la nature qu'une métamorphose continuelle, un écoulement sans fin de phénomènes périssables et fugitifs. Or, au lieu de rapporter ces formes changeantes à un principe éternel, à un feu vivant, comme inclinait à le faire Héraclite, comme le firent plus tard les stoïciens, Protagoras expliquait la variété et la contradiction des phénomènes par la mobilité des sens : l'homme n'est qu'un animal doué de sensibilité, et chaque individu a sa manière de sentir. Or, comme il n'y a aucun autre moyen de connaître que la sensation, comme la sensation est toute la science, il s'ensuit que tout ce qui est senti comme beau, comme bon, comme juste, doit être réputé pour tel, sauf à être jugé comme laid, mauvais et injuste, un instant après; d'où Protagoras concluait que pour savoir tout, enseigner tout et gouverner à son gré les hommes, il suffisait de savoir donner aux choses telle et telle couleur suivant les circonstances et le besoin du moment. Parti du principe sensualiste, Protagoras aboutissait donc, dans l'ordre spéculatif, à une sorte de nihilisme, et dans la pratique, à une révoltante immoralité.

Hegel ne réussit pas mieux quand il essaye de justifier cette thèse de Gorgias, que rien n'existe, que l'être n'est pas. Hegel voyant ici paraître, pour la première fois, dans l'histoire de la philosophie, un principe qui lui est cher, le principe de l'identité des contradictoires, se défend lui-même en défendant Gorgias, et il n'hésite pas à lui prêter ses plus subtiles et ses plus hardies spéculations. A l'en croire, Gorgias a parfaitement compris que tout être de la nature enferme en ses profondeurs une contradiction nécessaire, une sorte de lutte entre l'être et le néant; l'être, tel que l'univers nous le présente, change sans cesse, c'est-à-dire se nie sans cesse, et sans cesse s'affirme après s'être nié. De ce conflit, de cette antithèse entre l'être et le néant, résulte le *devenir*, synthèse merveilleuse, où le néant et l'être, toujours contraires et toujours unis, viennent se réconcilier. Nous n'avons point à examiner ici la valeur de cette théorie de Hegel; mais ce qui est incontestable, c'est qu'elle est restée complétement inconnue à Gorgias. La formule de Hegel, quoi qu'elle vaille, a du moins un caractère dogmatique; celle de Gorgias est, au contraire, empreinte d'un esprit tout négatif. De la contradiction des idées, Hegel prétend faire sortir leur harmonie et les lier ainsi dans un système régulier. Gorgias cherche la contradiction pour s'y complaire et pour s'y enfermer sans retour.

Laissons là les raffinements de la spéculation moderne; revenons à l'antiquité; donnons aux textes leur sens véritable, et quand il s'agit de les interpréter, rapportons-nous-en à deux critiques incomparables : Aristote et Platon. Ici, par exemple, relisons *le Théétète* et surtout cet admirable dialogue où Platon a défini le sophiste. Quand il l'appelle tour à tour chasseur de jeunes gens riches, pêcheur à l'hameçon, commerçant faisant négoce de connaissances à l'usage de l'âme, charlatan, habile dans l'art d'imiter, etc., on peut croire que ce grand artiste badine, et encore sous ce badinage, y a-t-il une ironie profonde et un sens sérieux; mais quand il veut opposer la sophistique à la vraie philosophie, le pur amour du beau et du bien à la recherche des faux brillants et des vaines apparences, il caractérise, et pour ainsi dire grave en deux traits profonds la différence du philosophe et du sophiste : celui-là, dit-il, tend vers l'être; celui-ci va au néant.

Tel est l'arrêt du plus grand philosophe et du plus grand moraliste de l'antiquité sur la sophistique. La conscience universelle a confirmé cette sentence, contre laquelle une réhabilitation tardive ne saurait prévaloir.

Les auteurs à consulter sont pour l'antiquité : Platon, *Gorgias*, *Théétète*, *Sophiste* et autres dialogues; — Aristote, *Sophist. elench.*, *de Gorgia:* — Xénophon, *Memorab.*; — Plutarque, Sextus, Diogène Laërce; — Philostrate, *Vitæ sophistarum*. Pour les modernes : L. Cresollius, *Theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum, id est, sophistarum, de eorum disciplina*

ac discendi docendique ratione, Paris, 1620, in-8 ; — Kriegk, *Dissertatio de sophistarum eloquentia*, Iéna, 1702, in-4 ; — G. Walch, *Diatribe de praemiis veterum sophistarum rhetorum atque oratorum, de Enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum* (dans ses *Parerga Academica*, p. 129, 367, Leipz., 1721, in-8.)

Voy. pour plus de renseignements bibliographiques les articles consacrés aux principaux sophistes : GORGIAS, PROTAGORAS, PRODICUS, etc.

EM. S.

SORBIÈRE (Samuel) est né au commencement du XVIIe siècle, de parents protestants, dans les environs de la ville d'Uzès, et mort en 1670.

C'est un disciple de Gassendi et un médecin, de même que Bernier. Toute sa vie il fut plus ou moins suspect d'irréligion, de socinianisme et d'impiété, quoique de protestant il se fût fait catholique. Personne ne crut à la sincérité de sa conversion, qu'il mit un grand empressement à exploiter auprès de Mazarin et du pape. Guy-Patin disait qu'il n'avait fait que retourner sa jaquette. En se glissant auprès des savants, en publiant ce qu'il avait retenu de leurs conversations, il réussit à se faire une certaine réputation dans la république des lettres. Il divulguait sans loyauté ce qu'il avait surpris dans leur intimité; il se mêlait à leurs discussions et à leurs querelles plutôt pour les envenimer que pour les apaiser, et sans avoir l'excuse de la bonhomie et du sincère amour pour la vérité du P. Mersenne. Tel a été son rôle entre Descartes et Gassendi. Pendant plusieurs années de séjour en Hollande, il fut auprès de Descartes comme l'espion de Gassendi. C'est lui qui excita Gassendi à répliquer par les *Instantiæ* à la réponse de Descartes, et qui les publia lui-même en Hollande, avec les premières objections de Gassendi et la réponse de Descartes, sous le titre de *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiæ Petri Gassendi adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, en y joignant une préface désobligeante pour Descartes. Il a écrit une vie de Gassendi, *Dissertatio de vita et moribus Petri Gassendi*, qui sert de préface à ses œuvres complètes publiées en 1658, à Lyon, après sa mort. Bernier, dans sa vieillesse, disait qu'il ne connaissait que Sorbière qui eût été meilleur gassendiste que lui. A en croire le *Sorberiana*, Sorbière s'étonnait que dix ans après la publication du *Syntagma philosophicum*, il y eût des gens qui eussent embrassé une autre philosophie, tout de même que si après avoir trouvé l'usage du pain on mangeait encore du gland. Sa grande érudition littéraire et philosophique lui semble une des causes du peu de succès de ses ouvrages comparés à ceux de Descartes : « Si la manière de philosopher de M. Gassendi, admirée de tout le monde, ne fait pas plus de bruit, je pense que cela vient de sa trop grande littérature qui a mis de plus grands intervalles qu'il ne fallait entre ses raisonnements, ce qui en a dissipé la force et la liaison. » Après Gassendi ses héros étaient Montaigne et Charron ; il ne pouvait souffrir qu'on en parlât mal. Aussi une tendance sceptique s'allie en lui, comme chez le maître, à l'empirisme. Membre assidu de l'Académie pour la recherche des choses naturelles qui se tenaient chez M. de Montmort, il y fit plusieurs discours sur le peu de connaissances que nous avons des choses naturelles. Enfin, une traduction française du *de Cive* de Hobbes achève de mettre dans tout leur jour les tendances philosophiques de ce disciple peu recommandable de Gassendi.

On peut consulter sur Sorbière, un mémoire sur sa vie, par Graverol, en tête du *Sorberiana*, et l'article qui lui est consacré dans les *Mémoires* de Niceron.

F. B.

SORITE (σωρείτης, de σωρός, tas, monceau, *acervus* en latin); c'est un argument composé d'un nombre indéterminé de propositions qui aboutissent à une conclusion commune. Ces propositions devant être disposées de telle sorte que l'attribut de la première devienne le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde, le sujet de la troisième, et ainsi de suite, on arrive à une conclusion qui unit le sujet de la première avec l'attribut de la dernière. En voici un exemple tiré de Montaigne : c'est le raisonnement que ce charmant sceptique prête au renard lâché par les Thraces sur une rivière glacée (*Essais*, liv. II, ch. XII). « Ce qui fait bruit se remue ; ce qui se remue n'est pas gelé; ce qui n'est pas gelé est liquide; et ce qui est liquide plie sous le faix : donc cette rivière qui fait bruit pliera sous le faix. »

Le sorite n'est qu'une suite de syllogismes dont la mineure est sous-entendue, et qui se suivent de manière que la conclusion du premier est la majeure du second; la conclusion du second la majeure du troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on ait atteint la proposition qu'on veut démontrer, la conclusion dernière. Si cette condition n'est pas remplie, il n'y a pas de raisonnement, mais une agglomération de propositions sans lien.

Le sorite est un argument plus oratoire que philosophique, qui vise plus à l'effet qu'à la démonstration. Il n'a été dans l'origine qu'un sophisme inventé par Eubulide à l'usage de l'école mégarique, pour prouver qu'il n'y a rien de déterminé dans l'idée de quantité ; que la même quantité est à la fois *peu* et *beaucoup*. Qu'on se figure un tas de blé construit grain par grain : il arrivera un moment où un seul grain fera un tas. *Quum aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur, soritas hoc vocant, quia acervum efficiunt uno addito grano.* (Cicéron, *Acad.*, liv. II, c. XXIX.) X.

SOTION D'ALEXANDRIE, ainsi nommé de sa ville natale, florissait à Rome pendant les premières années du Ier siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple de Sextius et un des maîtres de Sénèque ; et, comme le premier, il se proposait de fondre ensemble la morale stoïcienne et l'ascétisme de Pythagore. De là vient que les historiens modernes de la philosophie le considèrent tantôt comme un pythagoricien, tantôt comme un disciple du Portique. Tout ce que nous savons de son enseignement, c'est que, pour donner plus de force à l'abstinence prêchée par Sextius, à la défense de manger de la chair des animaux, il admettait le dogme de la métempsychose. Stobée nous a conservé quelques fragments assez peu remarquables d'un écrit qui lui est attribué sur la colère. Le meilleur document à consulter sur Sotion, ce sont les *Lettres* de Sénèque, et particulièrement la 108e. X.

SPECULATION (de *speculari*, regarder de haut). C'est la partie de la philosophie et de la science en général qui n'est ni pratique ni expérimentale. En effet, la spéculation est opposée à la fois à la pratique et à l'expérience, et se prend par conséquent, dans un sens plus restreint que la théorie, car une théorie peut être expérimentale ou spéculative, et se distingue seulement de la pratique. La partie spéculative de la philosophie, c'est la métaphysique ; la partie spéculative des mathématiques, celle qui n'a pas d'application dans les arts. La physique et l'histoire naturelle ont aussi leurs régions spéculatives au sein desquelles se déploie l'es-

prit de système. On désigne sous le nom de méthode *spéculative*, en philosophie, celle qui prétend se passer entièrement des secours de la conscience et de l'expérience, telle que la méthode de Spinoza et de quelques modernes philosophes de l'Allemagne. La méthode spéculative est une chimère ainsi que la philosophie purement spéculative. X.

SPEUSIPPE. Il était le neveu de Platon et lui succéda, après sa mort, à la tête de son école. Platon lui avait donné, en outre, une de ses petites-filles en mariage, avec une dot considérable, et l'avait emmené avec lui dans son dernier voyage en Sicile. Speusippe inspira aux Syracusains une telle confiance, qu'il fut chargé par eux d'inviter Dion à revenir dans leur île renverser la tyrannie. Ayant pris la direction de l'école platonicienne, la première année de la CVIII[e] olympiade (349 av. J. C.), il la conserva huit ans. Il était d'une si misérable santé, qu'on était obligé de le traîner à l'Académie. Diogène le rencontrant un jour, lui demanda s'il n'avait pas honte de vivre dans cet état. « Je vis par l'âme, répondit Speusippe. » Enfin, vaincu par la paralysie, il fit venir Xénocrate, et lui céda la chaire de son maître. On raconte sa mort de diverses manières : quelques-uns veulent même qu'il ait cherché dans le suicide la fin de ses maux. Son esprit était des plus distingués et des plus aimables ; mais ses mœurs ne répondaient ni à son esprit, ni à sa doctrine. Il était voluptueux et avare, et, contre les libérales traditions de Socrate et de Platon, il faisait payer ses leçons. Speusippe, si l'on en croit Diogène Laërce, a composé un très-grand nombre d'ouvrages dont il ne nous reste que le nom. On lui attribue un fragment que nous possédons sur les nombres pythagoriciens, et quelques définitions que l'on a aussi prêtées à Platon. On rapporte enfin comme témoignage de l'importance des ouvrages de Speusippe, qu'Aristote, disciple comme lui de Platon, mais disciple indépendant, acheta ces ouvrages pour la somme énorme de trois talents.

Selon Diogène Laërce, il serait resté fidèle aux dogmes de Platon. Il est facile de voir cependant, par le peu de témoignages qui nous restent, qu'il les modifia gravement. Les rares documents que nous possédons aujourd'hui sur la doctrine de Speusippe touchent à la logique, à la métaphysique et à la morale.

A l'exemple de Platon, il s'efforça de ramener toutes les sciences à l'unité : il chercha ce qu'elles avaient de commun, et les unit par leurs analogies. Mais Diodore a tort de lui attribuer la première idée de cette unité : son originalité fut peut-être seulement de l'avoir exagérée. Nous voyons, en effet, par l'opinion de Speusippe sur la définition, qu'il avait donné beaucoup trop d'extension aux rapports mutuels de nos connaissances. Il disait que, pour définir, il fallait savoir toutes choses ; car il faut connaître toutes les différences possibles de l'objet à définir et de tous les objets dont nous voulons le distinguer. Il ne pensait donc pas qu'on pût définir un objet sans définir en même temps tous les autres. On peut juger par là de la décadence de l'école platonicienne ; car ces difficultés logiques sur la possibilité d'une définition rappellent celles de l'école d'Antisthène, que Platon avait réfutées dans le *Sophiste*.

Speusippe ne différait pas moins de Platon sur la théorie de la connaissance. Platon avait distingué la sensation de la raison, sans donner à la première aucune espèce de valeur scientifique. Speusippe distingue la sensation scientifique et la raison scientifique (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, ἐπιστημονικὸς λόγος), l'une qui connaît les choses intellectuelles, et l'autre les choses sensibles. Mais la sensation emprunte à la raison ce qu'elle possède de vérité ; et l'exercice nous habitue à juger tout d'abord de la vérité dans le monde sensible, de même que l'art du musicien apprend par l'exercice réfléchi à distinguer clairement l'harmonie dans les sons. Ainsi Speusippe, tout en rapportant à la raison le principe de la vérité pour les sens, donne cependant à ceux-ci une certaine puissance de juger due à l'exercice et à l'habitude, et il leur reconnaît une autorité scientifique.

Si l'on en croit Cicéron, Speusippe tendait à détruire dans les esprits la croyance aux dieux, en admettant qu'une certaine force vivante animait et gouvernait l'univers. Si cette assertion de Cicéron était fondée, le système de Speusippe se rapprocherait de celui des stoïciens ; mais on sait que Cicéron confond volontiers les différents systèmes. Il attribue cette même opinion à Pythagore, et, en effet, il y a de grands rapports entre les idées de Pythagore et celles de Speusippe. Aristote les réunit presque toujours, et les réfute en même temps. Mais comment faut-il entendre cette sorte de panthéisme naturaliste que Cicéron prête en même temps aux pythagoriciens et à Speusippe ? Aristote va nous l'expliquer. Selon lui, les pythagoriciens et Speusippe admettaient que le meilleur et le plus beau n'est pas au commencement des choses, mais qu'il est la suite de leur développement, μὴ ἐν ἀρχαῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐκ τούτων. Ils prouvaient cette assertion par l'exemple des plantes et des animaux qui sortent d'un germe : ce n'est pas le germe, c'est l'animal qui est parfait. Aristote répondait avec raison que ce n'est point le germe qui est avant l'homme, mais l'homme qui est avant le germe. Il comparait ces nouveaux théologiens aux théologiens de l'antiquité, qui avant Jupiter plaçaient la Nuit et le Chaos.

Ainsi, dans la doctrine de Speusippe, le premier principe ne fut plus ce qu'il avait été pour Platon, le bien en soi, le parfait, l'idée du bien ; mais l'un en soi, comme dans l'école éléatique ou pythagoricienne. A la place du principe moral, que Platon faisait planer sur toute sa philosophie, Speusippe rétablissait le principe mathématique et abstrait des philosophies précédentes.

Aristote nous apprend que Speusippe s'écartait aussi de Platon sur un autre point. Il ne regardait pas comme le bien l'unité en soi, dans la crainte d'être obligé de dire, comme une conséquence nécessaire, que le multiple est en soi le principe du mal. Bien plus, il supprimait l'opposition du bien et du mal, que Platon avait confondue avec celle de l'un et du multiple, et voulut ramener toutes choses à l'unité.

Speusippe ne se contenta pas de retrancher le bien de la nature du premier principe, il en retrancha encore l'intelligence. Il en veut faire un principe distinct, c'est-à-dire subordonné. Or, l'un en soi n'étant ni le bien, comme le pensait Platon, ni l'intelligence, comme le pense Aristote, ne peut être que l'unité abstraite de Parménide, ou l'unité incompréhensible de l'école d'Alexandrie. Aristote poussant à ses dernières conséquences le principe de Speusippe, lui reproche d'admettre pour principe le non-être.

Comment Speusippe, avec son principe de l'unité, expliquait-il l'origine et la nature des choses ? C'est ici que les plus grandes obscurités enveloppent sa doctrine, et que les conjectures doivent être d'autant plus prudentes qu'elles sont moins assurées. Il paraît vraisemblable que Speusippe a porté une atteinte grave à la théorie

des idées. Déjà il en avait dénaturé le premier terme ; il alla plus loin : il supprima cette série de principes intermédiaires que Platon avait reconnus entre le principe premier et la nature. Il chercha immédiatement dans l'unité même l'essence particulière de chaque chose.

Nous avons encore quelques détails sur la morale de Speusippe. Selon Sénèque, il aurait pensé que l'homme n'est heureux que par la vertu, sans aller jusqu'à admettre l'honnête comme le seul bien. Ces paroles s'expliquent aussi par la constante assimilation que fait Cicéron entre la morale de l'ancienne Académie et celle du péripatétisme. Ces deux écoles plaçaient le bonheur dans la vertu et admettaient d'autres biens que l'honnête. Selon saint Clément d'Alexandrie, Speusippe définissait le bonheur un certain état parfait dans les choses naturelles, ἕξιν τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, et considérait les vertus comme les instruments du bonheur, ἀπεργαστικαὶ τῆς εὐδαιμονίας. Enfin, la volupté et la douleur étant pour lui deux extrêmes entre lesquels se trouve placé le bien, comme l'égal est entre le trop grand et le trop petit, il regardait le plaisir comme un mal. C'est à peine si la doctrine stoïcienne va jusque-là : Platon s'était gardé de ces extrémités, lui qui, dans *le Philèbe*, veut que le plaisir s'unisse à l'intelligence pour former le souverain bien. Comment Speusippe faisait-il pour concilier entre eux ces deux principes opposés : que le bonheur est la fin de la vertu, et que le plaisir est un mal? C'est ce qu'il nous est impossible de savoir par les faibles débris qui nous restent de leurs systèmes. Nous avons conservé enfin une maxime politique de Speusippe qui se rapporte tout à fait aux principes de Platon : « Si le gouvernement est une chose bonne, le sage seul est prince et roi : la loi, puisqu'elle est la droite raison, est bonne. »

Voy. sur Speusippe, Aristote, *Métaph.*, passim ; — Diogène Laërce, liv. IV, § 1 ; — Brucker, 2e partie, ch. VI, sect. 2 ; — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II, ch. VI ; — Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita*, in-8, Paris, 1838. P. J.

SPHÈRE. Ce terme a été employé par les logiciens dans un sens tout particulier. Pour le comprendre, il faut se rappeler qu'une idée générale est la combinaison sous une idée logique d'un certain nombre de qualités inhérentes à un certain nombre d'individus. Il y a donc en elle deux quantités, à savoir la somme des caractères abstraits, et celle des êtres qui en sont doués. La première est déterminée, la seconde ne l'est pas, puisque le nombre des individus d'une espèce ne peut être limité ; l'une est intensive, l'autre extensive. La première est appelée par quelques logiciens grecs la profondeur (Βάθος) de la notion, ou plus ordinairement sa compréhension ; tels sont par exemple les caractères désignés par ce terme général : homme. La seconde, nommée en grec la largeur (πλάτος) ou le circuit (ἡ περιοχή), reçoit plus souvent le nom d'extension ou d'étendue : ce sont, par exemple, tous les êtres auxquels on peut attribuer les caractères exprimés par le mot homme. Ces êtres constituent le domaine ou la *sphère* de l'idée, *regio, sphæra*. Voy. les mots COMPRÉHENSION, EXTENSION. E. C.

SPINOZA. A toute époque le nom de Spinoza serait un nom des plus considérables, parce que son système est à la fois un effort puissant de l'esprit humain et un mémorable exemple des erreurs où les spéculations abstraites le peuvent entraîner ; mais, au siècle où nous vivons, Spinoza a pris une importance toute particulière : l'esprit qui anima son système, renaissant sous des formes nouvelles, a pénétré depuis cinquante ans toute l'Allemagne, et de là s'est répandu et se répand sur l'Europe entière. Approfondir Spinoza, c'est donc approfondir une pensée toute vivante et tout agissante ; réfuter Spinoza, c'est armer notre temps contre les plus puissantes et les plus dangereuses séductions.

Tout est extraordinaire dans Spinoza, sa personne, son style, sa philosophie ; mais ce qui est plus étrange encore, c'est la destinée de cette philosophie parmi les hommes. Mal connu, méprisé de ses plus illustres contemporains, Spinoza meurt dans l'obscurité, et il y demeure enseveli durant tout un siècle. Tout à coup son nom reparaît avec un éclat extraordinaire. On lit l'*Éthique* avec passion ; on croit y découvrir un monde nouveau, des horizons inconnus à nos pères ; et le dieu de Spinoza, que le XVIIe siècle avait brisé comme une idole, devient le dieu de Lessing, de Gœthe, de Novalis.

Ce penseur inoffensif, que Malebranche appelait un *misérable*, Schleiermacher le révère et l'invoque à l'égal d'un saint. Cet *athée de système*, à qui Bayle prodigue l'outrage, a paru, aux yeux de l'Allemagne moderne, le plus religieux des hommes. Ivre de Dieu, comme dit Novalis, il a vu le monde au travers d'un épais nuage, et l'homme n'a été pour ses yeux troublés qu'un mode fugitif de l'être en soi. Ce système, enfin, si choquant et si monstrueux, cette *épouvantable chimère*, Jacobi y voit le dernier mot du rationalisme, Schelling le pressentiment de la philosophie véritable.

Cette sorte d'enthousiasme, aussi excessif dans son genre que les emportements des adversaires de Spinoza, ne sortira pas, nous l'espérons, de l'Allemagne. Nous n'avons point en France, grâce à Dieu, assez d'imagination, et nous avons trop de bon sens pour nous passionner ainsi sans raison et sans mesure. La nouvelle philosophie française, à qui l'on n'a pas épargné l'accusation de spinozisme et toutes les injures qu'elle mène avec soi, s'est nettement séparée de Spinoza dès son origine ; et du jour où elle a substitué la méthode psychologique à la déduction *a priori*, en donnant pour base à toute spéculation métaphysique la conscience du *moi*, elle s'est heureusement condamnée à ne pouvoir être spinoziste sans la plus éclatante contradiction.

Pourquoi donc toutes ces colères? pourquoi ces cris de violence? Nous déclarons, quant à nous, qu'ils nous laissent l'âme aussi calme que les transports d'admiration de l'ardente et chimérique Allemagne. Nous ne pouvons comprendre qu'un esprit un peu grave ait autre chose à faire d'utile et de sérieux sur Spinoza, que de laisser là les fanatiques de toute espèce, et de résoudre avec un calme parfait ces deux questions : Qu'a pensé Spinoza? Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il de faux dans ce qu'il a pensé?

Mais avant d'entrer en matière, il importe de faire connaître la personne de Spinoza et de décrire ses principaux ouvrages. Si la biographie est toujours utile à l'histoire de la philosophie, elle devient ici presque nécessaire. La personne de Spinoza est, en effet, comme sa doctrine, profondément originale. On trouve dans sa manière de vivre le même cachet de singularité que dans sa manière d'écrire et de penser. Son caractère, son tempérament, les habitudes physiques et morales de sa nature donnent souvent le secret de ses spéculations et de ses erreurs.

Baruch Spinoza naquit à Amsterdam le 24 novembre 1632, d'une famille de juifs portugais. Ses parents, honnêtes gens et à leur aise, étaient

marchands à Amsterdam, où ils demeuraient sur le Burgwal, dans une assez belle maison, près de la vieille synagogue portugaise. Son éducation fut faite avec soin. On lui donna pour maître de latin le médecin Van den Ende, homme instruit, mais esprit inquiet et hardi, bien connu par la fin tragique où se termina sa carrière aventureuse. Le principal biographe de Spinoza, l'honnête ministre luthérien Jean Colerus, assure que Van den Ende répandait dans l'esprit de ses élèves les premières semences de l'athéisme. Ce médecin, dit-il, avait une fille unique qui possédait la langue latine si parfaitement, qu'elle était capable d'instruire les écoliers de son père en son absence, et de leur donner leçon. Elle savait aussi très-bien la musique. Comme Spinoza avait occasion de la voir et de lui parler très-souvent, il en devint amoureux, et il a souvent avoué qu'il avait eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles ni des mieux faites; mais elle avait beaucoup d'esprit, de capacité et d'enjouement, ce qui avait touché le cœur de Spinoza, aussi bien que d'un autre disciple de Van den Ende, nommé Kerkering. Celui-ci s'aperçut bientôt qu'il avait un rival, et redoubla ses soins et ses assiduités auprès de sa maîtresse. Il le fit avec succès, outre que le présent qu'il avait fait auparavant à cette fille d'un collier de perles, de la valeur de deux ou trois cents pistoles, contribua sans doute à gagner ses bonnes grâces. Elle les lui accorda donc et lui promit de l'épouser, ce qu'elle exécuta fidèlement après que Kerkering eut abjuré la religion luthérienne, dont il faisait profession, et embrassé la catholique.

De l'étude du latin Spinoza passa à celle de la théologie et s'y attacha pendant plusieurs années, puis il s'adonna tout entier à la physique. Il délibéra longtemps, nous dit Colerus, sur le choix qu'il devait faire d'un maître dont les écrits lui pussent servir de guide dans le dessein où il était. Mais, enfin, les œuvres de Descartes étant tombées entre ses mains, il les lut avec avidité, et dans la suite il a souvent déclaré que c'était de là qu'il avait puisé ce qu'il avait de connaissances en philosophie. Il était charmé de cette maxime de Descartes qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable qui n'ait été auparavant prouvé par de bonnes et solides raisons. Il en tira cette conséquence que la doctrine des rabbins ne pouvait être admise par un homme de bon sens. Il fut dès lors fort réservé avec les docteurs juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut possible : on le vit rarement dans les synagogues, ce qui les irrita extrêmement contre lui. Ils employèrent tous les moyens possibles pour le ramener, la douceur et la séduction d'abord, puis la violence. Au témoignage de Colerus, Spinoza racontait lui-même à Van der Spyck, son hôte, que les rabbins lui avaient offert une pension de mille florins; mais il protestait que, quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres ni fréquenté leurs assemblées, parce qu'il n'était pas hypocrite et qu'il ne recherchait que la vérité. Spinoza racontait aussi à Van der Spyck et à sa femme qu'un soir, sortant de la vieille synagogue portugaise, il vit quelqu'un auprès de lui, le poignard à la main; comme il se tint aussitôt sur ses gardes, il put éviter le coup, qui porta seulement dans ses habits. Il gardait encore le justaucorps percé du coup, en mémoire de cet événement. Les rabbins, ne pouvant ni le persuader, ni le séduire, ni l'intimider, se décidèrent à l'excommunier. Il paraît qu'on choisit, parmi les formules de l'excommunication, la plus terrible, la formule *schammatha*, qui était signifiée au coupable publiquement dans la synagogue, à la lumière des cierges et au son du cornet. Spinoza n'avait pas attendu la sentence pour quitter Amsterdam; il protesta dans un écrit en espagnol qui est perdu.

Voilà donc Spinoza éprouvé de bonne heure et tout à la fois dans ses affections, dans ses croyances, dans ses liens de famille et de religion. Ce fut alors qu'il prit un parti définitif sur la conduite de sa vie : il se voua à la méditation des problèmes philosophiques et religieux, dans une solitude profonde et une indépendance absolue. Il apprit un art mécanique, en quoi, du reste, il demeura fidèle aux traditions de sa religion et de sa famille, et travailla de ses mains pour vivre à l'abri du besoin et ne dépendre de personne. L'art qu'il choisit fut celui de faire des verres pour des lunettes d'approche et pour d'autres usages; et il y réussit si parfaitement, nous dit Colerus, qu'on s'adressait de toutes parts à lui pour en acheter. On en trouva dans son cabinet, après sa mort, un bon nombre qu'il avait polis.

Après avoir séjourné tour à tour aux environs d'Amsterdam, puis à Rhynsburg, près de Leyde, puis à Voorburg, près de la Haye, il s'établit et se fixa dans cette dernière ville, chez un honnête et modeste bourgeois, Van der Spyck, qui lui loua une chambre dans sa maison. Toute sa vie est comme renfermée dans ces simples paroles de Colerus : « Il passait le temps à étudier et à travailler à ses verres. » C'est une chose incroyable, ajoute l'honnête biographe, combien Spinoza a été sobre et bon ménager. On voit, par différents petits comptes trouvés dans ses papiers, qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenait à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi. Un autre jour, il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins et du beurre, et ce plat lui avait coûté quatre sous et demi.

Cette extrême sobriété se comprend plus aisément quand on sait quelle était la constitution de Spinoza. Il était, nous dit Colerus, très-faible de corps, malsain, maigre, et attaqué de phthisie depuis sa jeunesse. C'était un homme de moyenne taille; il avait les traits du visage bien proportionnés, la peau un peu noire, les sourcils longs et de même couleur; de sorte qu'à sa mine on le reconnaissait aisément pour être descendu de juifs portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenait fort peu de soin, disant qu'il est contre le bon sens de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant ou de peu de valeur. Si sa manière de vivre était fort réglée, sa conversation n'était pas moins douce et paisible. Il savait admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vu ni fort triste ni fort joyeux. Il savait se posséder dans sa colère et dans les déplaisirs qui lui survenaient; il n'en paraissait rien au dehors. Il était, d'ailleurs, fort affable et d'un commerce aisé; parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie; il ne manquait point alors de les consoler et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il avertissait les enfants d'assister souvent à l'église au service divin, et leur enseignait combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. Lorsque les gens du logis revenaient du sermon, il leur demandait souvent quel profit ils y avaient fait et ce qu'ils en avaient retenu pour leur édification. « Il avait, nous dit encore Colerus, une grande estime pour mon prédécesseur, le docteur Cordes, qui était

un homme savant, d'un bon naturel et d'une vie exemplaire ; ce qui donnait occasion à Spinoza d'en faire l'éloge. Il allait même quelquefois l'entendre prêcher, et faisait état surtout de la manière savante dont il expliquait l'Écriture et des applications solides qu'il en faisait. Il avertissait en même temps son hôte et ceux de la maison de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme. Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession ; à quoi il répondit : *Votre religion est bonne ; vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille.* »

Pendant qu'il était au logis, il n'était incommode à personne ; il y passait la meilleure partie de son temps tranquillement dans sa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué, pour s'être trop attaché à ses méditations philosophiques, il descendait pour se délasser, et parler à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissait aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac ; ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait lutter ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire ; il observait aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tirait après les conséquences qui lui semblaient le mieux convenir à ses découvertes.

Tel était l'homme que vinrent chercher, au milieu de sa solitude, la richesse, les honneurs, la gloire, les hautes amitiés. Il sacrifia tout cela sans effort pour vivre libre et heureux dans la modération et dans la paix.

Son ami, Simon de Vries, lui fit un jour présent d'une somme de deux mille florins pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise ; mais Spinoza s'excusa civilement, sous prétexte qu'il n'avait besoin de rien. Le même Simon de Vries, approchant de sa fin et se voyant sans femme et sans enfants, voulait faire son testament et l'instituer héritier de tous ses biens ; mais Spinoza n'y voulut jamais consentir, et remontra à son ami qu'il ne devait pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frère.

La conduite qu'il tint après la mort fatale de Jean de Witt, qui fut aussi son ami, est une nouvelle preuve, entre mille autres, de son désintéressement. L'illustre grand pensionnaire lui avait assuré, de son vivant et après lui, une pension de deux cents florins ; mais ses héritiers faisant difficulté de continuer la pension, Spinoza leur mit son titre entre les mains avec une si noble indifférence, qu'ils rentrèrent en eux-mêmes et accordèrent de bonne grâce ce qu'ils venaient de refuser.

Lors de la campagne des Français en Hollande, le prince de Condé, qui prenait alors possession du gouvernement d'Utrecht, désira vivement s'entretenir avec Spinoza. Il paraît même qu'il fut question d'obtenir pour lui une pension du roi, et qu'on l'engagea à dédier quelques-uns de ses ouvrages à Louis XIV. Spinoza racontait lui-même que, *comme il n'avait pas dessein de rien dédier au roi de France, il avait refusé l'offre qu'on lui faisait avec toute la civilité dont il était capable.* On ne sait si l'entrevue de Spinoza avec le prince de Condé put avoir lieu ; mais il est certain que Spinoza s'y prêta de bonne grâce, se rendit au camp français, et qu'après son retour la population de la Haye s'émut extraordinairement à son occasion : il en était regardé comme un espion. L'hôte de Spinoza accourut alarmé : « Ne craignez rien, lui dit Spinoza, il m'est aisé de me justifier. Mais quoi qu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres messieurs de Witt. Je suis bon républicain, et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avantage de l'État. »

Ce fut en cette même année que l'électeur palatin lui fit offrir, par l'intermédiaire du savant Fabricius, la chaire de professeur ordinaire de philosophie à l'université de Heidelberg. On lui promettait *toute liberté pour philosopher*, mais à cette condition qu'*il n'en abuserait pas pour troubler la religion établie*. Spinoza refusa, avec sa politesse accoutumée, mais avec une résolution inébranlable.

Le soin de son repos et son indépendance alla jusqu'à le décider, après la publication de son *Traité théologico-politique*, qui excita un violent orage, à ne plus rien donner au public. Sa fameuse *Éthique* n'a paru qu'après sa mort, qui arriva le 23 février 1677. Ce jour-là, qui était un dimanche, l'hôte de Spinoza et sa femme étaient allés à l'église faire leurs dévotions. Au sortir du sermon, ils apprirent avec surprise que Spinoza venait d'expirer.

Il n'avait pas quarante-cinq ans ; quoique tombé en langueur depuis quelques mois, rien ne faisait présumer une mort si prompte. Tout prouve qu'il mourut en paix comme il avait vécu.

Pour comprendre le système de Spinoza, commençons par nous rendre compte de la méthode qu'il a suivie. Génie essentiellement réfléchi élevé à une école sévère, celle de Descartes, Spinoza n'ignorait point qu'il n'y a pas en philosophie de problème plus important que celui de la méthode. La nature et la portée de l'entendement humain, l'ordre légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui doit les régler, tous ces grands objets avaient occupé ses premières méditations, et il ne cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Nous savons qu'avant d'écrire son *Éthique*, il avait jeté les bases d'un traité complet sur la méthode : ouvrage informe, mais plein de génie, plusieurs fois abandonné et repris sans jamais être achevé, où toutes les vues générales de Spinoza sont suffisamment indiquées par des traits d'une force et d'une hardiesse singulières.

Suivant Spinoza, toutes nos perceptions peuvent être ramenées à quatre espèces fondamentales : la première est fondée sur un simple ouï-dire, et en général sur un signe ; la seconde est acquise par une *expérience vague*, c'est-à-dire passive, et qui n'est pas déterminée par l'entendement ; la troisième consiste à concevoir une chose par son rapport avec une autre chose, mais non pas d'une manière complète et adéquate ; la quatrième atteint une chose dans son essence ou dans sa cause immédiate.

Ainsi, au plus bas degré de la connaissance, Spinoza place ces croyances aveugles, ces tumultueuses impressions, ces images confuses dont se repaît le vulgaire. C'est le monde de l'imagination et des sens, la région de l'opinion et des préjugés. Spinoza y trouve une division, mais à laquelle il n'attribue que peu d'importance, puisqu'il réunit dans l'*Éthique* (2e partie, schol. de la propos. XL), sous le nom de *connaissance du premier genre*, ce qu'il a distingué, dans la *Réforme de l'entendement*, en perception par simple ouï-dire et perception par voie d'expérience vague. Je sais par simple ouï-dire quel

est le jour de ma naissance, quels furent mes parents, et autres choses semblables. C'est par une expérience vague que je sais que je dois mourir; car si j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas vécu le même espace de temps, ni succombé à la même maladie. Je sais de la même manière que l'huile a la vertu de nourrir la flamme, et l'eau celle de l'éteindre, et en général toutes les choses qui se rapportent à l'usage de la vie.

Ce premier genre de connaissance, utile pour la pratique, n'est d'aucun prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des choses, non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpétuelle, ouvrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne de la pensée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la source des passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur les idées pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la dispersent en quelque sorte vers les choses extérieures, et troublent la sérénité de ses contemplations.

La connaissance du second genre est un premier effort pour se dégager des ténèbres du monde sensible. Elle consiste à rattacher un effet à sa cause, un phénomène à sa loi, une connaissance à son principe. C'est le procédé des géomètres, qui ramènent les propriétés des nombres, des figures, à un système régulier de propositions simples, d'axiomes incontestables. En général, c'est la raison discursive par laquelle l'esprit humain, aidé de l'analyse et de la synthèse, monte du particulier au général, descend du général au particulier, pour accroître sans cesse, pour éclaircir et pour enchaîner de plus en plus ses conséquences. Que manque-t-il à ce genre de perception? une seule chose, mais capitale. La raison discursive, le raisonnement est un procédé infaillible, mais aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique pas cette loi. Il établit la conséquence par les principes; mais les principes eux-mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées une chaîne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le premier anneau. Il y a donc au-dessus du raisonnement une connaissance supérieure, qui seule peut affermir toutes les autres. Cette connaissance, c'est la raison intuitive, dont l'objet propre est l'être en soi et par soi.

Après avoir décrit les différentes espèces de perceptions, Spinoza examine tour à tour leur valeur scientifique. L'expérience, sous sa double forme, ne peut fournir, à ce qu'il soutient, une connaissance vraiment claire et solide. Elle est donc exilée, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique. La connaissance du second genre est moins sévèrement traitée, parce qu'elle est un degré pour s'élever à l'intuition immédiate. Toutefois ce genre de perception n'est pas celui que le philosophe doit mettre en usage. Il donne, il est vrai, la certitude; mais la certitude ne suffit pas au philosophe, il lui faut la lumière.

Ce mépris du raisonnement paraît au premier abord fort étrange, et l'on ne peut concevoir que Spinoza, cet habile et profond raisonneur, ait voulu interdire aux philosophes un instrument qu'il manie sans cesse, et qui est entre ses mains d'une inépuisable fécondité. Mais il faut bien entendre sa pensée. Spinoza distingue deux manières de raisonner : ou bien l'on enchaîne les unes aux autres une suite de pensées à l'aide de certains principes qu'on accepte sans les examiner et sans les comprendre, et c'est ce raisonnement aveugle que Spinoza exclut de la philosophie; ou bien l'on part d'un principe clairement et immédiatement aperçu en lui-même, et de l'idée adéquate de ce principe on va à l'idée adéquate de ses effets, de ses conséquences, et voilà le raisonnement philosophique, où tout est intelligible et clair, où les images des sens et les croyances aveugles n'ont aucune place. Élevé à cette hauteur, le raisonnement se confond presque avec l'intuition immédiate; il est le plus puissant levier de l'esprit humain, et son instrument le plus nécessaire. Il n'y a au-dessus que l'intuition intellectuelle dans son degré supérieur et unique de pureté et d'énergie, qui met face à face la pensée et son plus sublime objet, les unissant et, pour ainsi dire, les unifiant l'un avec l'autre.

La loi suprême de la pensée philosophique, c'est donc de fonder la science sur des idées claires et distinctes, et de ne faire usage d'aucun autre procédé que de l'intuition immédiate et du raisonnement appuyé sur elle. Or, le premier objet de l'intuition immédiate, c'est l'être parfait. Spinoza conclut donc finalement que : *La méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée et de l'être absolument parfait.*

On comprend bien maintenant comment toute la philosophie de Spinoza devait être et est en effet le développement d'une seule idée, l'idée de l'infini, du parfait, ou, comme il dit, de la substance.

La substance, c'est l'être, non pas tel ou tel être, non pas l'être en général, l'être abstrait, mais l'être absolu, l'être dans sa plénitude, l'être qui est tout l'être, l'être hors duquel rien ne peut être ni être conçu.

La substance a nécessairement des attributs qui caractérisent et expriment son essence; autrement la substance serait un pur abstrait, un genre, le plus général, et par conséquent le plus vide de tous; elle se confondrait avec l'idée vague et confuse d'être pur, universel, sans réalité et sans fond; pensée creuse et stérile, fantôme indécis, ouvrage des sens et de l'imagination épuisée.

La substance est indéterminée, en ce sens que toute détermination est une limite, et toute limite une négation; mais elle est profondément et nécessairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle et parfaite, et possède à ce titre des attributs nécessaires tellement unis à son essence, qu'ils n'en peuvent être séparés et n'en sont pas même distingués en réalité; car ôtez les attributs, vous ôtez l'essence de la substance et la substance elle-même.

La substance, l'être infini, a donc nécessairement des attributs, et chacun de ces attributs exprime à sa manière l'essence de la substance. Or, cette essence est infinie, et il n'y a que les attributs infinis qui puissent exprimer une essence infinie. Chaque attribut de la substance est donc nécessairement infini. Mais de quelle infinité? D'une infinité relative et non absolue. Si en effet un attribut de la substance était absolument infini, il serait donc l'infini, il serait la substance elle-même. Or, il n'est pas la substance, mais une manifestation de la substance, distincte de toute autre manifestation particulière, et déterminée par conséquent, parfaite et infinie en elle-même, mais dans un genre particulier et déterminé de perfection.

Ainsi la pensée est un attribut de la substance, car elle est une manifestation de l'être. La pensée est donc infinie. Mais la pensée n'est pas l'étendue, qui est aussi une manifestation de l'être, et par conséquent un attribut de la substance. De même, l'étendue n'est pas la pensée. La pensée et l'étendue sont toutes deux infinies,

mais d'une infinité relative; parfaites, mais d'une perfection déterminée: elles sont donc, pour ainsi parler, parfaites et infinies d'une perfection imparfaite et d'une infinité finie.

La substance seule est l'infini en soi, le parfait en soi, l'être plein et absolu. Or, il ne suffit pas que chaque attribut de la substance en exprime, par son infinité relative, l'absolue infinité : il faut, pour exprimer absolument une infinité vraiment absolue, non-seulement des attributs infinis, mais une infinité d'attributs infinis.

Si un certain nombre, un nombre fini d'attributs infinis exprimait complétement l'essence de la substance, cette essence ne serait donc pas infinie et inépuisable; il y aurait en elle une limite, une négation, sinon dans chacune de ses manifestations prise en elle-même, au moins dans sa nature et dans son fond. Or, il implique contradiction que le fini trouve sa place dans ce qui est l'infini même, et que quelque chose de négatif puisse pénétrer dans ce qui est l'absolu positif, l'être. Ce qui n'est infini que d'une manière déterminée n'exclut pas, mais au contraire suppose quelque négation; mais l'infini absolu implique au contraire la négation de toute négation. Tout nombre, si prodigieux qu'on voudra, d'attributs infinis, est donc infiniment éloigné de pouvoir exprimer l'essence infinie de la substance, et il n'y a qu'une infinité d'attributs infinis qui soit capable de représenter d'une manière adéquate une nature qui n'est pas seulement infinie, mais qui est l'infini même, l'infini absolu, l'infini infiniment infini.

La substance a donc nécessairement des attributs, une infinité d'attributs, et chacun de ces attributs est infini dans son genre. Or, un attribut infini a nécessairement des modes. Que serait-ce, en effet, que la pensée sans les idées qui en expriment et en développent l'essence? Que serait-ce que l'étendue sans les figures qui la déterminent, sans les mouvements qui la diversifient?

La pensée et l'étendue ne sont point des universaux, des abstraits, des idées vagues et confuses; ce sont des manifestations réelles de l'être, et l'être n'est point quelque chose de stérile et de mort, c'est l'activité, c'est la vie. De même donc qu'il faut des attributs pour exprimer l'essence de la substance, il faut des modes pour exprimer l'essence des attributs : ôtez les modes de l'attribut, et l'attribut n'est plus; tout comme l'être cesserait d'être, si les attributs qui expriment son être étaient supposés évanouis.

Les modes sont nécessairement finis; en effet, ils sont multiples : or, si chacun d'eux était infini, l'attribut dont ils expriment l'essence n'aurait plus un genre unique et déterminé d'infinité, il serait l'infini en soi, et non tel ou tel infini; il ne serait plus l'attribut de la substance, mais la substance elle-même. Le mode ne peut donc exprimer que d'une manière finie l'infinité relative de l'attribut, comme l'attribut ne peut exprimer que d'une manière relative, quoique infinie, l'absolue infinité de la substance.

Mais l'attribut est néanmoins infini en lui-même, et l'infinité de son essence doit se faire reconnaître dans ses manifestations. Or, supposez qu'un attribut de la substance n'eût qu'un certain nombre de modes, cet attribut ne serait pas infini, puisqu'il pourrait être épuisé; il implique contradiction, par exemple, qu'un certain nombre d'idées épuise l'essence infinie de la pensée, qu'une étendue infinie soit exprimée par une certaine grandeur corporelle, si prodigieuse qu'on la suppose. La pensée infinie doit donc se développer par une infinité inépuisable d'idées, et l'étendue infinie ne peut être exprimée dans sa perfection et sa totalité que par une variété infinie de grandeurs, de figures et de mouvements.

Ainsi donc, du sein de la substance s'écoulent nécessairement une infinité d'attributs, et du sein de chacun de ces attributs s'écoulent nécessairement une infinité de modes. Les attributs ne sont pas séparés de la substance, les modes ne le sont point des attributs. Le rapport de l'attribut à la substance est le même que celui du mode à l'attribut; tout s'enchaîne sans se confondre, tout se distingue sans se séparer. Une loi commune, une proportion constante, un lien nécessaire retiennent éternellement distincts et éternellement unis la substance, l'attribut et le mode; et c'est là l'être, la réalité, Dieu.

Voilà l'idée mère de la métaphysique de Spinoza. On ne peut nier que ce vigoureux génie ne l'ait développée avec puissance dans un vaste et riche système; mais il s'y est épuisé, et n'a jamais dépassé l'horizon qu'elle lui traçait.

Ce qu'on doit surtout remarquer dans cette première esquisse du système, c'est l'effort de Spinoza pour n'y laisser pénétrer aucun élément empirique, aucune donnée de la conscience et des sens; tout y est strictement rationnel, nécessaire, absolu. Cette sévérité dans la déduction (à laquelle Spinoza n'a pas toujours été fidèle) lui était imposée par la méthode qu'il avait choisie : elle consiste, comme on l'a vu, à se dégager des impressions passives et confuses des sens, des fausses clartés dont l'imagination nous abuse et nous séduit, pour s'élever, par l'activité interne de la pensée, à la région des idées claires, et pénétrer d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême, l'idée de l'être parfait. Parvenu à ce sommet des intelligibles, le philosophe doit y saisir d'une main ferme les premiers anneaux de la chaîne des êtres, et en parcourir successivement tous les anneaux inférieurs, sans jamais lâcher prise jusqu'à ce que l'ordre entier des choses soit clair à ses yeux.

L'expérience n'a rien à faire ici; elle ne pourrait que troubler de ses ténèbres la pureté de l'intuition intellectuelle, et arrêter par la force de ses impressions et la séduction de ses prestiges le progrès de la déduction métaphysique. Comme la dialectique platonicienne, la méthode de Spinoza exclut toute donnée sensible; elle part des idées, poursuit avec les idées, et c'est encore par les idées qu'elle s'accomplit.

Si Spinoza n'avait pas eu le dessein prémédité de se passer de l'expérience; si, pour ainsi parler, il ne s'était pas mis un bandeau devant les yeux pour n'y point regarder, aurait-il construit le système entier des êtres avec ces trois éléments : la substance, l'attribut et le mode? Certes, s'il est une réalité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue, la réalité du *moi*. Cherchez la place du *moi* dans l'univers de Spinoza; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le *moi* est-il une substance? Non; car la substance, c'est l'être en soi, l'être absolument infini. Le *moi* est-il un attribut de la substance? Pas davantage; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le *moi* est donc un mode? Mais cela n'est pas soutenable; car le *moi* a une existence propre et distincte, et, quoique parfaitement un et simple, il contient en soi une infinie variété d'opérations. Le *moi* serait donc tout au plus une collection de modes : mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique; et le *moi* est une

force réelle, une vivante unité. Le *moi* est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza : c'est en vain que la conscience y réclame sa place : une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Mais non-seulement Spinoza ne recule pas devant ces difficultés que le sens commun oppose à son système, il semble quelquefois les provoquer lui-même et aller lui-même au-devant d'elles avec une sincérité et une hardiesse surprenantes. Ainsi, c'est un point fondamental de sa théorie de la substance, que nous n'en connaissons que deux attributs, savoir, la pensée et l'étendue. Il n'en démontre pas moins avec force que la substance doit nécessairement renfermer une infinité d'attributs. C'est se préparer une énorme difficulté, et on ne supposera pas sans doute qu'un aussi subtil génie ne l'ait point aperçue. En tout cas, elle n'avait point échappé à la sollicitude affectueuse et pénétrante de Louis Meyer, qui l'avait signalée à Spinoza, entre beaucoup d'autres également graves, dans le secret de l'amitié.

Mais Spinoza n'est point homme à sacrifier une nécessité logique à un fait d'observation. C'eût été à ses yeux un déréglement d'esprit, un renversement de l'ordre des idées et des choses. L'expérience donne ce qui paraît, ce qui arrive, et, en lui faisant la part libérale, ce qui est ; la logique donne ce qui doit être. C'est donc à l'expérience à se régler suivant les lois nécessaires que lui impose cette logique toute-puissante qui gouverne l'univers et que la science aspire à réfléchir. Or, rien ne se déduit de l'idée de l'être, qu'une infinité d'attributs ; et de l'idée des attributs, qu'une infinité de modes. La substance renferme donc une infinité d'attributs, quelque petit nombre que nous en connaissions ; et tout ce qui n'est pas la substance, ou l'attribut, ou le mode de la substance, tout cela, en dépit de la conscience qui proteste, n'est absolument rien et ne peut absolument pas être conçu.

On doit comprendre maintenant qu'il serait inutile d'aller chercher dans Spinoza les preuves qui établissent, qui démontrent son système ; ce serait peine perdue. Quiconque s'épuise à courir de théorème en théorème pour chercher l'argument capital, la preuve décisive sur laquelle repose le spinozisme, n'en a pas véritablement le secret. Lorsque Mairan, jeune encore, se passionna pour l'étude de l'*Éthique* et demanda à Malebranche de le guider dans cette périlleuse route, on sait avec quelle insistance, voisine de l'importunité, il pressait l'illustre Père de lui montrer enfin le point faible du spinozisme, l'endroit précis où la rigueur du raisonnement était en défaut, le paralogisme contenu dans la démonstration. Malebranche éludait la question et ne pouvait assigner le paralogisme après lequel s'échauffait Mairan. C'est que ce paralogisme n'est pas dans tel ou tel endroit de l'*Éthique*, il est partout. Spinoza disposait d'une puissance de déduction vraiment incomparable, et, à bien peu d'exceptions près, chacune de ses propositions, prise en soi, est d'une rigueur parfaite. Ce bourgeois de Rotterdam qui s'enflamma soudain d'une si belle ardeur pour la philosophie, ayant voulu, pour réfuter Spinoza, se mettre à sa place et faire sur lui-même l'épreuve de la force de ses raisonnements, se trouva pris au piége ; le tissu de théorèmes où il s'était enfermé volontairement se trouva impénétrable, et il ne put plus s'en dégager.

Le système de Spinoza est une vaste conception fondée sur un seul principe qui contient en soi tous les développements que la logique la plus puissante y découvrira. La forme géométrique ne doit point ici faire illusion. Spinoza démontre sa doctrine si l'on veut, mais il la démontre sous la condition de certaines données qui au fond la supposent et la contiennent. C'est un cercle vicieux perpétuel ; ou, pour mieux dire, au lieu d'une démonstration de système, Spinoza s'en donne sans cesse à lui-même le spectacle, et il ne nous en présente, dans son *Éthique*, que le régulier développement. Déjà les premières définitions le contiennent tout entier : c'est que les définitions pour Spinoza ne sont point des conventions verbales, des signes arbitraires, mais l'expression rigoureuse de l'intuition immédiate des êtres réels. Les vrais principes, aux yeux de ce métaphysicien-géomètre, ce ne sont pas les axiomes, lesquels ne donnent que des vérités générales ; ce sont les définitions, car les définitions donnent les essences.

Voici les quatre définitions fondamentales.

J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin de concept d'aucune autre chose.

J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose.

J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs infinis, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Explication. Je dis absolument infini, et non pas infini dans son genre ; car toute chose qui est infinie seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs ; mais quant à l'être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence.

Tout philosophe remarquera l'étroite connexion de ces quatre définitions. Mais il y a un théorème de Spinoza où lui-même les a enchaînées avec une précision et une force singulières : c'est dans le *de Deo*, la proposition xvi[e], où l'on peut dire que Spinoza est tout entier : *Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés.*

Tennemann reproche à Spinoza de n'avoir pas suffisamment établi cette proposition, et il a bien raison. Mais ce n'est pas là seulement, comme cet habile homme paraît le croire, une proposition très-importante : c'est l'idée même du système, et, pour emprunter à Spinoza son langage géométrique, c'est le postulat de sa philosophie.

Sa définition de la substance une fois posée, Spinoza n'a aucune peine à démontrer que la substance existe et qu'il ne peut exister qu'une seule substance. Voici sa démonstration : Proposition xi[e] : *Dieu, c'est-à dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.* — Démonstration : « Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D. »

Dieu ou la substance est unique. En effet, dit Spinoza, Dieu est l'être absolument infini, duquel on ne peut exclure aucun attribut exprimant l'essence d'une substance, et il existe néces-

sairement ; si donc il existait une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde. Par conséquent, il ne peut exister aucune autre substance que Dieu, et on n'en peut concevoir aucune autre ; car, si on pouvait la concevoir, on la concevrait nécessairement comme existante, ce qui est absurde (par la première partie de cette démonstration). Donc aucune autre substance que Dieu ne peut exister ni se concevoir.

L'existence et l'unité de Dieu sont démontrées ; il s'agit de construire la science de Dieu. Spinoza, tout en soutenant que Dieu doit nécessairement se développer en une infinité d'attributs infinis, convient que nous n'en connaissons que deux, savoir, l'étendue et la pensée. De sorte que notre science de Dieu se réduit à ces deux propositions : Dieu est l'étendue absolue ; Dieu est la pensée absolue.

Si bizarre et si monstrueux qu'il puisse paraître d'attribuer à Dieu l'étendue, Spinoza, dominé ici tout à la fois par son éducation cartésienne et par la logique, n'hésite pas. Il dit nettement et résolûment que l'étendue infinie, c'est Dieu même ; en termes plus significatifs encore, que Dieu est chose étendue (*Deus est res extensa*). D'un autre côté, Spinoza convient et même il démontre à merveille que Dieu est absolument indivisible. Comment comprendre que Dieu soit à la fois indivisible et étendu ? Tout s'explique, suivant Spinoza, par la distinction de l'étendue finie, qui est proprement le corps, et de l'étendue infinie, qui seule convient à la nature de Dieu. Dire que Dieu est étendu, ce n'est pas dire que Dieu ait longueur, largeur et profondeur, et se termine par une figure ; car alors, Dieu serait un corps, c'est-à-dire un être fini ; ce qui est, suivant Spinoza, l'imagination la plus grossière et la plus absurde qui se puisse concevoir. Dieu n'est pas telle ou telle étendue divisible et mobile, mais l'étendue en soi, l'immobile et indivisible immensité.

Voilà en peu de mots la théorie de Spinoza sur l'étendue divine ; nous insisterons davantage sur une théorie tout autrement profonde, celle de la pensée divine.

Dieu est la pensée absolue, comme il est l'étendue absolue. La pensée, en effet, est nécessairement conçue comme infinie ; puisque nous concevons fort bien qu'un être pensant, à mesure qu'il pense davantage, possède un plus haut degré de perfection. Or, il n'y a point de limite à ce progrès de la pensée ; d'où il suit que toute pensée déterminée enveloppe le concept d'une pensée infinie, qui n'est plus telle ou telle pensée, c'est-à-dire telle ou telle limitation, telle ou telle négation de la pensée, mais la pensée elle-même, la pensée toute positive, la pensée dans sa plénitude et dans son fond.

La pensée ainsi conçue ne peut être qu'un attribut de Dieu. Dieu pense donc ; mais il pense d'une manière digne de lui, c'est-à-dire absolue et parfaite. A ce titre, quel peut être l'objet de la pensée ? Est-ce lui-même et rien que lui ? est-ce à la fois lui-même et toutes choses ? Ensuite, quelle est la nature de cette divine pensée ? A-t-elle avec la nôtre quelque analogie, ou du moins quelque ombre de ressemblance, et l'exemplaire tout parfait laisse-t-il retrouver, dans cette imparfaite copie que nous sommes, quelques traces de soi ?

La réponse de Spinoza à ces hautes questions ne peut être pleinement entendue qu'à une condition : c'est d'avoir parcouru le cercle entier de sa métaphysique. Dans un système comme le sien, où Dieu et la nature ne sont au fond qu'une seule et même existence, comprendre la nature divine considérée en elle-même et hors des choses, ce n'est pas vraiment la comprendre, c'est tout au plus l'entrevoir.

Dieu, en tant que Dieu, si l'on peut parler de la sorte, c'est-à-dire en tant qu'absolu, c'est la substance avec les attributs qui constituent son essence, comme la pensée et l'étendue. La nature en soi, ce sont toutes ces choses mobiles et successives qui s'écoulent dans l'infinité de la durée ; mais que sont, au fond, ces âmes toujours changeantes, ces corps périssables que le mouvement forme et détruit tour à tour ? Ce ne sont pas des êtres véritables, mais des modes fugitifs qui apparaissent pour un jour sur la scène du monde d'une manière déterminée, et y expriment à leur façon la perfection de l'étendue, la perfection de la pensée, en un mot, la perfection de l'être.

Séparer la nature de Dieu ou Dieu de la nature, c'est, dans le premier cas, séparer l'effet de sa cause, le mode de sa substance ; c'est, dans le second, séparer la cause absolue d'avec son développement nécessaire, la substance absolue d'avec les modes qui expriment nécessairement la perfection de ses attributs. Égale absurdité, car Dieu n'existe pas plus sans la nature que la nature sans Dieu ; ou plutôt, il n'y a qu'une nature, considérée tour à tour comme cause et comme effet, comme substance et comme mode, comme infinie et comme finie, et pour parler le langage bizarre mais énergique de Spinoza, comme naturante et comme naturée. La substance et ses attributs, dans l'abstraction de leur existence solitaire, c'est la nature naturante, l'univers, matériel et spirituel, abstractivement séparé de sa cause immanente, c'est la nature naturée ; et tout cela, c'est une seule nature, une seule substance, un seul être, en un mot, Dieu.

Oui, tout cela est Dieu pour Spinoza : non plus Dieu conçu d'une manière abstraite, et, par conséquent, partielle ; mais Dieu dans l'expression complète de son être, Dieu manifesté, Dieu vivant, Dieu infini et fini tout ensemble, Dieu tout entier.

Il suit de ces principes généraux qu'aucun des attributs de Dieu, et notamment la pensée, ne peut être embrassé complétement que si on l'envisage tour à tour, ou, mieux encore, tout ensemble, dans sa nature absolue et dans son développement nécessaire.

A cette question : Quel est l'objet de la pensée divine ? il y a donc deux réponses, suivant que l'on considère la pensée divine d'une manière abstraite et partielle, soit en elle-même, soit dans un certain nombre ou dans la totalité de ses développements ; ou d'une manière réelle et complète, c'est-à-dire à la fois dans son essence et dans sa vie, dans son éternel foyer et dans son rayonnement éternel, comme pensée substantielle et comme pensée déterminée, comme pensée absolue et comme pensée relative, en un mot comme pensée créatrice et naturante, et comme pensée créée et naturée.

Il faut donc bien entendre Spinoza quand il ose affirmer que Dieu n'a ni entendement ni volonté. Il s'agit ici de Dieu considéré en soi, dans l'abstraction de sa nature absolue. A ce point de vue, la pensée de Dieu est absolument indéterminée ; mais ce n'est point à dire qu'elle ne se détermine pas ; tout au contraire, il est dans sa nature de se déterminer sans cesse, et l'on peut dire strictement, au sens le plus juste de Spinoza, que s'il n'y avait pas en Dieu d'entendement, il n'y aurait pas de pensée, tout comme il n'y au

rait pas d'étendue, comme il le dit expressément, si les corps, si un seul corps était absolument détruit.

Spinoza devait donc donner deux solutions au problème de la nature et de l'objet de la pensée divine. Recueillons la première de ces solutions : la suite du système contiendra la seconde, et les éclaircira toutes deux en les unissant.

L'objet de la pensée divine, en tant qu'absolue, c'est Dieu lui-même, c'est-à-dire la substance. La pensée divine comprend-elle aussi les attributs de la substance? C'est un des points les plus obscurs de la métaphysique de Spinoza. D'une part, il ne semble pas qu'on puisse séparer la pensée de la substance d'avec la pensée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence.

Mais il faut céder devant les déclarations expresses de Spinoza. Il soutient que l'idée de Dieu, qui est proprement l'idée des attributs de Dieu, n'est qu'un mode de la pensée divine, et, à ce titre, quoique éternel et infini, se rapporte à la nature naturée. La pensée divine est donc absolument indéterminée; et son objet, c'est l'être absolument indéterminé, la substance en soi, dégagée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence.

Si telle est la nature, si tel est l'objet de la pensée divine, qu'a-t-elle à voir avec l'entendement des hommes? L'entendement, en général, est une détermination de la pensée, et toute détermination est une négation. Or, il n'y a pas de place pour la négation dans la plénitude de la pensée.

Pour Spinoza, l'entendement humain n'est rien de plus qu'une suite de modes de la pensée, ou, comme il dit encore, une idée composée d'un certain nombre d'idées. Supposer dans l'âme humaine, au delà des idées qui la constituent, une puissance, une faculté de les produire, c'est réaliser des abstractions. Tout l'être de l'entendement est compris dans les idées, comme tout l'être de la volonté s'épuise dans les volitions. La volonté en général, l'entendement en général, sont des êtres de raison, et, si on les réalise, des chimères absurdes, des entités scolastiques, comme l'humanité et la pierréité.

Or, il est trop clair que la pensée de Dieu ne peut être une suite déterminée d'idées; si donc l'on attribue à Dieu un entendement, il faut le supposer infini. Mais qu'est-ce qu'un entendement infini? une suite infinie d'idées. Concevoir ainsi la pensée de Dieu, c'est la dégrader; car c'est lui imposer la condition du développement, c'est la faire tomber dans la succession et le mouvement, c'est la charger de toutes les misères de notre nature. L'entendement est de soi déterminé et successif; il consiste à passer d'une idée à une autre idée dans un effort toujours renouvelé et toujours inutile pour épuiser la nature de la pensée. L'entendement est une perfection sans doute, car il y a de l'être dans une suite d'idées; mais c'est la perfection d'une nature essentiellement imparfaite, qui tend sans cesse à une perfection plus grande, sans pouvoir jamais toucher le terme de la vraie perfection : il suppose l'entendement infini, et ne sera jamais qu'une suite infinie de modes de la pensée, et non la pensée elle-même, la pensée absolue, qui ne se confond pas avec ses modes relatifs, quoiqu'elle les produise; la pensée infinie, qui sans cesse enfante et jamais ne s'épuise; la pensée immanente, qui, tout en remplissant de ses manifestations passagères le cours infini du temps, reste immobile dans l'éternité.

Plein du sentiment de cette opposition, Spinoza l'exagère encore, et va jusqu'à soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence; de sorte que, si on donne un entendement à Dieu, il faut dire, dans son rude et énergique langage, qu'il ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer? sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Éthique* est celle-ci : « Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre. » Un ami pénétrant le lui rappellera, mais il sera trop tard pour revenir sur ses pas.

Spinoza argumente ainsi : « La chose causée diffère de sa cause précisément en ce qu'elle en reçoit : par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence, en effet, est une vérité éternelle; et c'est pourquoi ces deux hommes peuvent se ressembler sous le rapport de l'essence, mais ils doivent différer sous le rapport de l'existence; de là vient que si l'existence de l'un d'eux est détruite, celle de l'autre ne le sera pas nécessairement. Mais si l'essence de l'un d'eux pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre périrait en même temps. En conséquence, une chose qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois de son existence et de son essence, doit différer de cet effet, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence. Or, l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence divine, diffère de notre intelligence tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale, comme il s'agissait de le démontrer. »

Quand Louis Meyer arrêtait ici Spinoza au nom de ses propres principes, on peut dire qu'il était vraiment dans son rôle d'ami; car, si les principes de Spinoza conduisaient strictement à cette extrémité de nier toute espèce de ressemblance entre l'intelligence divine et la nôtre, quelle accusation plus terrible contre sa doctrine? A qui persuadera-t-on que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous alors de la pensée divine? Comment la connaissez-vous? Si elle ne ressemble à la nôtre que par le nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom.

Mais je suis porté à croire que Spinoza a excédé sa propre pensée. Rien ne l'obligeait, en effet, à s'embarrasser d'une difficulté nouvelle. La pensée divine, prise en soi, diffère de la pensée humaine, comme une cause infinie diffère d'une de ses manifestations finies, comme une perfection absolue diffère d'une perfection relative, comme l'éternité immobile diffère de la durée, sa mobile image. Mais cette différence n'exclut point tout rapport; loin de là : elle implique un rapport nécessaire.

Comment, d'ailleurs, Spinoza aurait-il brisé tout lien entre la pensée absolue et la pensée relative ou l'entendement, lui qui bientôt nous dira que la pensée n'est rien si elle ne se développe pas; que l'entendement humain, c'est la pensée absolue elle-même, en tant qu'elle se manifeste

nécessairement? Si donc le Dieu de Spinoza n'a point d'entendement, il n'en faut pas conclure qu'il soit à ses yeux une force aveugle, un Dieu sans intelligence et sans vie. Le Dieu de Spinoza pense, et, considéré dans la totalité de son être, il pense toutes choses, même les plus humbles et les plus viles. Considéré en soi, il ne pense que soi, et c'est là la pensée absolue, pure des limitations de l'entendement, étrangère à la mobilité des idées, pleine, simple, éternelle, digne enfin de son objet.

De Dieu considéré en soi comme substance infiniment étendue et infiniment pensante, il s'agirait maintenant de descendre à l'univers visible, où la pensée et l'étendue divines se développent à l'infini. Forcé de borner notre exposition, nous essayerons du moins de la concentrer sur les points les plus essentiels.

Dans ces mondes innombrables émanés de l'éternelle fécondité de la substance, nous allons chercher la place de l'homme. Nous quittons les hauteurs de la pure métaphysique pour mettre le pied sur la terre et demander à Spinoza quelle idée il s'est formée de l'âme humaine, de sa nature, de ses facultés, de sa destinée.

Pour Spinoza comme pour Descartes, l'essence de l'âme, le fond de l'existence spirituelle, c'est la pensée : la sensibilité, la volonté, l'imagination n'étant que des suites ou des formes de la pensée. L'âme est donc, aux yeux de Descartes, une pensée. Spinoza ajoute qu'elle est une pensée de Dieu, et par là il donne à la définition cartésienne de l'âme une physionomie toute nouvelle.

La pensée divine, étant une forme de l'activité absolue, ne peut pas ne pas se développer en une suite infinie de pensées, ou d'idées, ou encore d'âmes particulières. D'un autre côté, il implique contradiction qu'aucune idée, aucune âme, en un mot aucun mode de la pensée puisse exister hors de la pensée elle-même; tout ce qui pense, par conséquent, à quelque degré et de quelque façon qu'il pense, en d'autres termes, toute âme est un mode de la pensée divine, une idée de Dieu. Or, qu'exprime cette suite infinie d'âmes et d'idées qui découlent éternellement de la pensée divine? Elle exprime l'essence de Dieu. Mais le développement infini de la nature corporelle exprime-t-il autre chose que l'essence infinie et parfaite de Dieu? L'étendue exprime sans doute l'essence de Dieu d'une tout autre façon que ne fait la pensée, et de là la différence nécessaire de ces deux choses; mais elles expriment toutes deux la même perfection, la même infinité, et de là leur rapport nécessaire. Par conséquent, à chaque mode de l'étendue divine doit correspondre un mode de la pensée divine; et, comme dit Spinoza, *l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses*. De plus, de même que l'étendue et la pensée ne sont pas deux substances, mais une seule et même substance considérée sous deux points de vue, ainsi un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose, exprimée de deux manières différentes. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et l'idée d'un tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même chose, exprimée relativement à deux attributs différents. « Et c'est là, ajoute Spinoza en désignant peut-être les kabbalistes, ce qui paraît avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques Hébreux qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un. »

Une conséquence évidente de cette doctrine, c'est que tout corps est animé; car tout corps est un mode de l'étendue, et chaque mode de l'étendue correspond si étroitement à un mode de la pensée, que tous deux ne sont au fond qu'une seule et même chose. Spinoza n'a point hésité, ici, à se séparer de l'école cartésienne. On sait que Descartes ne voulait reconnaître la pensée et la vie que dans cet être excellent que Dieu a fait à son image. Tout le reste n'est que matière et inertie. Les animaux mêmes qui occupent les degrés les plus élevés de l'échelle organique ne trouvent point grâce à ses yeux; il les prive de tout sentiment, et les condamne à n'être que des automates admirables dont la main divine elle-même a disposé tous les ressorts. Cette théorie donne à l'homme un prix infini dans la création; mais, outre qu'elle a de la peine à se mettre d'accord avec l'expérience et à se faire accepter du sens commun, on peut dire qu'elle rompt la chaîne des êtres et ne laisse plus comprendre le progrès de la nature.

Cet abîme ouvert par Descartes entre l'homme et le reste des choses, Spinoza n'hésite pas à le combler. Il est loin de rabaisser l'homme et de l'égaler aux animaux ; car, à ses yeux, la perfection de l'âme se mesure sur celle du corps, et réciproquement. Par conséquent, à ces organisations de plus en plus simples, de moins en moins parfaites qui forment les degrés décroissants de la nature corporelle, correspondent des âmes de moins en moins actives, de plus en plus obscurcies, jusqu'à ce qu'on atteigne la région de l'inertie et de la passivité absolues, limite inférieure de l'existence, comme l'activité pure en est la limite supérieure.

Qu'est-ce donc que l'âme humaine dans cette doctrine? Évidemment c'est une suite de modes de la pensée étroitement unis à une suite de modes de l'étendue; en d'autres termes, c'est une idée unie à un corps, et, comme dit Spinoza, l'âme humaine, c'est l'idée du corps humain.

Il est aisé maintenant de définir l'homme de Spinoza : c'est l'identité de l'âme humaine et du corps humain. L'âme humaine, en effet, n'est, au fond, qu'un mode de la substance divine; or, le corps humain en est un autre mode. Ces deux modes sont différents, en tant qu'ils expriment d'une manière différente la perfection divine, l'un dans l'ordre de la pensée, l'autre dans l'ordre de l'étendue; mais, en tant qu'ils représentent un seul et même moment du développement éternel de l'activité infinie, ils sont identiques. Ce que Dieu est, comme corps, à un point précis de son progrès, il le pense comme âme, et voilà l'homme. Le corps humain n'est que l'objet de l'âme humaine; l'âme humaine n'est que l'idée du corps humain. L'âme humaine et le corps humain ne sont qu'un seul être à deux faces, et pour ainsi dire un seul et même rayon de la lumière divine, qui se décompose et se dédouble en se réfléchissant dans la conscience.

Si l'âme humaine correspond exactement au corps humain, celui-ci étant un composé de molécules, il faut que celle-là soit un composé d'idées. Spinoza accorde ouvertement cette conséquence, et il définit l'âme « une idée composée de plusieurs idées ». Comment l'âme humaine, ainsi conçue, aurait-elle des facultés? Une faculté suppose un sujet; la variété des facultés d'un même être demande un centre commun d'identité et de vie. Or, l'âme humaine n'est pas proprement un être, une chose; et, comme dit Spinoza, *ce n'est pas la substance qui constitue la forme ou l'essence de l'homme*, l'âme humaine est un pur mode, une pure collection d'idées; et la réalité d'une collection se résout dans celle des éléments qui la composent. Ne cherchez donc pas dans l'âme humaine des facultés, des puissances : vous n'y trouverez que des idées Qu'est-ce

donc que l'entendement? Qu'est-ce que la volonté? Des êtres de raison, de pures abstractions que le vulgaire réalise : au fond, il n'y a de réel que telle ou telle pensée, telle ou telle volition déterminées. Or, l'idée et la volition ne sont pas deux choses, mais une seule, et Descartes s'est trompé en les distinguant. A l'en croire, la volonté est plus étendue que l'entendement, et il explique, par cette disproportion nécessaire, la nature et la possibilité de l'erreur. Il n'en est point ainsi; vouloir, c'est affirmer. Or, il est impossible de percevoir sans affirmer, comme d'affirmer sans percevoir. Une idée n'est point une simple image, une figure muette tracée sur un tableau : c'est un vivant concept de la pensée, c'est un acte. Le vulgaire s'imagine qu'on peut opposer sa volonté à sa pensée. Ce qu'on oppose à sa pensée, en pareil cas, ce sont des affirmations ou des négations purement verbales. Concevez Dieu et essayez de nier son existence, vous n'y parviendrez pas. Quiconque nie Dieu n'en pense que le nom. L'étendue de la volonté se mesure donc sur celle de l'entendement. Descartes a beau dire que s'il plaisait à Dieu de nous donner une intelligence plus vaste, il ne serait pas obligé pour cela d'agrandir l'enceinte de notre volonté, c'est supposer que la volonté est quelque chose de distinct et d'un; mais la volonté se résout dans les volitions, comme l'entendement dans les idées. La volonté n'est donc pas infinie, mais composée et limitée, ainsi que l'entendement. Point de volition sans pensée, point de pensée sans volition; la pensée, c'est l'idée considérée comme représentation; la volition, c'est encore l'idée considérée comme action; dans la vie réelle, dans la complexité naturelle de l'idée, la pensée et l'action s'identifient.

On objectera peut-être à Spinoza qu'il doit au moins reconnaître dans l'âme humaine une faculté proprement dite, savoir, la conscience. Mais la conscience, prise en général, n'est à ses yeux qu'une abstraction, comme l'entendement et la volonté. Ce n'est pas que Spinoza ne reconnaisse expressément la conscience; il la démontre même *a priori*, et c'est un des traits les plus curieux de sa psychologie, que cette déduction logique qu'il croit nécessaire pour prouver à l'homme, par la nature de Dieu, qu'il a la conscience de soi-même. « Il y a, dit-il, en Dieu, une idée de l'âme humaine, et cette idée est unie à l'âme comme l'âme est unie au corps. De la même façon que l'âme représente le corps, l'idée de l'âme représente l'âme à elle-même, et voilà la conscience. Mais l'idée de l'âme n'est pas distincte de l'âme; autrement il faudrait chercher encore l'idée de cette idée dans un progrès à l'infini. C'est la nature de la pensée de se représenter elle-même avec son objet. Par cela seul que l'âme existe et qu'elle est une idée, l'âme est donc conscience de soi. »

Bornons-nous à cette théorie générale des facultés de l'âme, et cherchons ce qui en résulte pour la destinée de l'homme, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre politique et religieux.

Et d'abord, se peut-il comprendre que le problème moral soit seulement posé dans le système de Spinoza? Ce problème, en effet, le voici : Comment l'homme doit-il régler sa vie pour qu'elle soit conforme au bien? Cela suppose évidemment deux conditions : premièrement, que l'homme soit capable de régler sa vie, de diriger à son gré sa conduite, en un mot que l'homme soit libre; secondement, qu'il existe un bien moral, un bien obligatoire auquel l'homme doive conformer ses actions. Interrogez maintenant Spinoza sur ces deux objets, le libre arbitre et l'ordre moral. Sa pensée est aussi claire, aussi tranchante, aussi résolue sur l'un que sur l'autre; il les nie tous deux, non pas une fois, mais en toute rencontre, à chaque page de ses écrits, et toujours avec une énergie si inébranlable, une conviction si profonde et si calme, que l'esprit en est confondu et comme effrayé. C'est que le libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont, après tout, que des faits; et entre des faits et une nécessité logique, Spinoza n'hésite pas. Soit qu'il considère la nature divine, le caractère de son développement éternel et l'ordre universel des choses, soit qu'il s'attache à l'essence de l'âme humaine, à son rapport avec le corps, aux divers éléments de la nature, aux mobiles divers de ses actions, tout lui apparaît comme nécessaire, comme fatal, comme réglé par une loi inflexible, et le libre arbitre, en Dieu comme dans l'homme, lui est également inconcevable.

Reste à comprendre qu'après ce démenti éclatant donné à la conscience du genre humain au nom de la logique, Spinoza vienne ensuite proposer aux hommes une morale dont il a par avance détruit les conditions. Voici par quelle série de distinctions et de raisonnements l'auteur de l'*Éthique* est parvenu à se tromper lui-même sur la radicale inutilité d'une telle entreprise.

Fataliste absolu, Spinoza ne pouvait admettre les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, prises au sens moral que leur donne la conscience du genre humain; mais si l'on considère ces idées abstraction faite du libre arbitre et de la responsabilité humaine, si on les prend au sens purement métaphysique, il est vrai de dire que rien n'empêche Spinoza de leur faire une certaine part dans sa doctrine.

Dieu, pour lui, est l'être parfait. En quoi consiste sa perfection? dans l'infinité de son être. Les attributs de Dieu sont aussi des choses parfaites. Pourquoi cela? parce qu'à ne considérer que le genre d'être qui leur appartient, rien ne manque à leur plénitude; mais si on les compare à l'être en soi, leur perfection tout empruntée et toute relative s'éclipse devant la perfection incréée. Ce nombre infini de modes qui émanent des divins attributs ne contient qu'une perfection plus affaiblie encore; mais chacun pourtant, suivant le degré précis de son être, exprime la perfection absolue de l'être en soi. La perfection absolue a donc sa place dans la doctrine de Spinoza, ainsi que la perfection relative à tous ses degrés, laquelle enveloppe un mélange nécessaire d'imperfection; seulement, la perfection ne diffère pas de l'être : elle s'y rapporte et s'y mesure, et l'échelle des degrés de l'être est celle des degrés de perfection.

Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le bien? c'est l'utile; et l'utile, c'est ce qui amène la joie et la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse? La joie, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait; la tristesse, c'est le désir contrarié; et tout désir se ramène à un seul désir fondamental, qui fait l'essence de l'homme, le désir de persévérer dans l'être. Ainsi, toute âme humaine a un degré précis d'être ou de perfection qui la constitue, et qui de soi tend à se maintenir. Ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est utile, lui est bon; ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est nuisible, est un mal à ses yeux. Il y a donc de la perfection et de l'imperfection, du bien et du mal, dans la nature humaine comme en toutes choses; et la vie des hommes est une série d'états successifs qui peuvent être comparés les uns aux autres, mesurés, estimés sous le rapport de la perfection et du bien; le tout, sans

tenir aucun compte du libre arbitre, du mérite, du péché, et comme s'il s'agissait de plantes ou de minéraux.

Spinoza a donc le droit de poser cette question : Quelle est pour l'homme la vie la plus parfaite? car cela veut dire : quelle est la vie où l'âme a le plus de joie, c'est-à-dire le plus de perfection, c'est-à-dire le plus d'être? On dira : Qu'importe à l'homme de savoir quelle est la vie la plus parfaite, s'il ne peut y conformer la sienne? Mais Spinoza répliquera que c'est une autre question.

Soit. Convenons que le problème ainsi posé (et nos réserves faites), Spinoza en donne une solution d'une simplicité et d'une élévation remarquables. Il démontre d'abord que la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus conforme, non à l'aveugle appétit, mais au désir éclairé par la raison, d'un seul mot, la plus raisonnable. En effet, la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus heureuse, la plus riche, c'est-à-dire celle où l'être de l'homme se conserve et s'accroît de plus en plus; or, la vie raisonnable a seule ce privilége.

Spinoza cherche ensuite quelle est la vie la plus raisonnable, et, l'âme étant pour lui essentiellement une idée, il n'a pas de peine à démontrer que la vie la plus raisonnable est celle de l'âme qui a le plus d'idées claires et distinctes, d'idées adéquates, c'est-à-dire qui connaît le mieux et soi-même et les choses. Or, quel est le moyen de comprendre les êtres d'une manière adéquate? C'est former de ses idées une chaîne dont l'idée de Dieu soit le premier anneau, c'est penser sans cesse à Dieu, c'est voir tout en Dieu. Vivre, agir avec plénitude, c'est ramener tous ses désirs à un seul, le désir de posséder Dieu; c'est aimer Dieu, c'est vivre en Dieu. La vie en Dieu est donc la meilleure vie et la plus parfaite, parce qu'elle est la plus raisonnable, la plus heureuse, la plus pleine, en un mot; parce qu'elle nous donne plus d'être que toute autre vie, et satisfait plus complétement le désir fondamental qui constitue notre essence.

Telle est la morale de Spinoza, telle est aussi sa religion. Car, pour lui, la religion ne se distingue pas au fond de la morale; et elle est tout entière dans ce précepte : Aimer ses semblables et Dieu. Or, l'amour de nos semblables est une suite naturelle et nécessaire de l'amour de Dieu. C'est, en effet, une loi de notre nature, que nos affections s'augmentent quand elles sont partagées, et par une suite inévitable, que notre âme fasse effort pour que les autres âmes partagent ses sentiments d'amour. Il résulte de là, dit Spinoza, que *le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.* L'amour de Dieu est donc tout à la fois le principe de la morale, de la religion et de la société. Il tend à réunir tous les hommes en une seule âme par la communauté d'un seul amour. Ainsi donc, celui qui s'aime soi-même d'un amour raisonnable, aime Dieu et ses semblables, et c'est en Dieu qu'il aime ses semblables et soi-même. Voilà la véritable loi divine, inséparable de la loi naturelle; fondement de toutes les institutions religieuses; original immortel dont les diverses religions ne sont que de changeantes et périssables copies. Cette loi, suivant Spinoza, a quatre principaux caractères : premièrement, elle est seule vraiment universelle, parce qu'elle est fondée sur la nature même de l'homme, en tant que réglée par la raison; en second lieu, elle se revèle et s'établit par elle-même, et n'a pas besoin de s'appuyer sur des récits historiques et des traditions; troisièmement, elle ne nous demande pas des cérémonies, mais des œuvres; enfin, son quatrième caractère, c'est que le prix de l'avoir observée est renfermé en elle-même, puisque la félicité de l'homme ainsi que sa règle, c'est de connaître et d'aimer Dieu d'une âme vraiment libre, d'un amour pur et durable : le châtiment de ceux qui violent cette loi, c'est la privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme toujours changeante et toujours troublée.

Que deviennent avec de pareils principes la révélation proprement dite, les prophéties, les miracles, les mystères, le culte? Il est aisé de pressentir que rien de tout cela ne peut avoir aux yeux de Spinoza aucune valeur intrinsèque et absolue. Il ne voit dans toute l'économie des religions positives, même de la religion chrétienne, qu'un ensemble de moyens appropriés à l'enseignement et à la propagation de la vertu : « Selon moi, dit-il, les sublimes spéculations n'ont rien à voir avec l'Écriture sainte, et je déclare que je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun attribut de Dieu. » Il n'y a qu'une seule chose dans l'Écriture comme dans toute révélation, c'est celle-ci : « Aimez votre prochain. » Spinoza traite fort durement ceux qui trouvent une métaphysique cachée et profonde dans les mystères du christianisme : « Si vous demandez, dit-il à ces personnes subtiles, quels sont les mystères qu'elles trouvent dans l'Écriture, elles ne vous produiront que les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou de tout autre semblable auteur de systèmes : fictions qu'un idiot trouverait bien plutôt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans l'Écriture. » Spinoza se radoucit pourtant sur ce point, et il avoue ailleurs que l'Écriture contient quelques notions précises sur Dieu; mais elles tendent toutes à cet unique objet, savoir : qu'il existe un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde doit obéir pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la justice et de la charité envers le prochain.

Voilà le catéchisme de Spinoza : « Je laisse à juger à tous, dit-il, combien cette doctrine est salutaire, combien elle est nécessaire dans un État pour que les hommes y vivent dans la paix et la concorde; enfin, combien de causes graves de troubles et de crimes elle détruit jusque dans leurs racines. » Quelle est, en effet, l'origine de toutes les discordes qui agitent les empires? C'est l'empiétement de l'autorité religieuse sur celle de l'État; et cette tendance perpétuelle du sacerdoce à envahir le gouvernement tient elle-même à ce que la religion n'est point séparée de la philosophie et circonscrite dans la sphère qui lui est propre, la sphère de la pratique et des mœurs. Bien loin que la religion doive dominer l'État, c'est l'État qui doit régler et surveiller la religion.

Spinoza est amené ici à rechercher l'origine de l'État. Suivant lui, dans l'ordre de la nature, le droit de chacun est identique à sa puissance, et se mesure exactement sur elle. « En effet, dit-il, il est certain que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit souverain sur ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la nature, en effet, c'est la puissance même de Dieu, qui possède un droit souverain sur toutes choses; mais, comme la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser. »

Ainsi, avant l'établissement de l'État, il n'y a ni juste, ni injuste, ni bien, ni mal. « Les pois

sons, dit Spinoza, sont naturellement faits pour nager ; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits ; et conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau, et les plus grands mangent les plus petits. » Voilà l'image de l'état de nature. Il est clair que cet état ne peut longtemps subsister ; car il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l'abri de la crainte : or, cette situation est impossible tant que chacun peut faire tout à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu'à la haine et à la colère ; chacun dès lors vit avec anxiété au sein des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et fait tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite que les hommes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mènent nécessairement une vie malheureuse, nous verrons clairement que pour mener une vie heureuse et pleine de sécurité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commun ce droit primitif sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature ; ils ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels, et se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis. » (*Théol. polit.*, t. Ier, p. 271 de la trad. fr.) La société, suivant Spinoza, est donc le résultat d'un pacte. Or, aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte occasionne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit ; c'est là ce qui doit arriver particulièrement dans la formation d'un État. Ce moyen de conserver le pacte social, c'est l'autorité absolue du souverain, maintenue par la force et par les supplices.

Le but de Spinoza, en établissant cette théorie du despotisme, c'est surtout de prouver que le droit du souverain comprend l'administration des choses religieuses. Il ne faut pas voir en lui un ennemi systématique de la liberté. Entre toutes les formes de gouvernement c'est la démocratie qu'il croit la meilleure, la plus appropriée à la nature humaine, celle qui offre le plus de garanties de stabilité. Et, bien qu'il accorde au souverain un droit absolu sur toutes choses, il y met pourtant une limite ; il soutient qu'il est impossible qu'un homme cède absolument tous ses droits au souverain ; par exemple, qu'il abdique sa pensée et se soumette absolument à la pensée d'autrui. Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses ; personne n'y peut être contraint. » Il est bien vrai, dit Spinoza, que le gouvernement peut à bon droit considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction ses sentiments ; mais nous n'en sommes plus à discuter les droits du gouvernement ; nous cherchons maintenant ce qu'il y a de plus utile. »

Spinoza soutient donc que sa doctrine morale et politique diffère de celle de Hobbes par deux endroits essentiels : premièrement, parce qu'elle conserve toujours le droit naturel dans son intégrité ; et en second lieu, parce qu'elle n'accorde à l'État qu'un droit proportionné à sa puissance. De là, dit-il, des garanties de liberté que le système de Hobbes n'admet pas. Il est aisé de voir que ces garanties sont tout illusoires. Écoutons Spinoza : « J'accorde bien, dit-il (*Théol. polit.*, t. Ier, p. 329 de la trad. fr.), que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort ; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de pareils actes. Il y a plus : comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes, sans mettre l'État tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables ; car nous avons montré que les droits du souverain se mesurent sur sa puissance. »

Singulière politique que celle de Spinoza ! Mes droits, ma vie sont dans la main du souverain ; et la garantie de mes droits et de ma vie est dans l'impuissance du souverain à me les ôter. « On ne voit que fort rarement les souverains, dit Spinoza avec une étonnante naïveté, donner des ordres absurdes ; car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public et de ne se diriger dans leur gouvernement que par les conseils de la raison. »

La politique de Spinoza renferme donc la même contradiction que sa morale : sa morale montre parfaitement quel est l'idéal de la meilleure vie, mais elle ôte à l'homme tous les moyens d'y parvenir ; de même, sa politique contient l'idée d'un gouvernement libre et excellent, mais, dans un gouvernement despotique, elle légitime les derniers excès de la tyrannie et dit aux sujets de courber la tête.

Dans ce vaste développement de spéculation et d'idées dont nous venons de toucher le terme, et où se font partout reconnaître, au milieu même des erreurs les plus déplorables, la vigueur et l'originalité d'une intelligence du premier ordre, ce qui frappe avant tout c'est l'extrême simplicité des principes sur lesquels repose toute la doctrine. La forme en est sans doute peu attrayante ; l'appareil de la déduction y est laborieux et compliqué ; et il faut même ajouter que sur un certain nombre de points particuliers, l'interprétation du système présente les plus grandes difficultés, par suite de cette obscurité inévitable que l'erreur amène toujours avec soi. Mais à prendre le spinozisme dans son ensemble, il est impossible de rien concevoir de plus uni, de plus régulier, de plus lumineux. Et toutefois jamais système n'a été caractérisé d'une façon plus diverse : c'est l'athéisme absolu pour les uns ; c'est pour les autres le théisme dans son excès. Ceux-ci font de Spinoza un mystique, ceux-là un matérialiste de la famille d'Épicure, un impie, un libertin. Quelques-uns même, dans l'aveugle emportement de la passion, attribuent au système de Spinoza des caractères inconciliables et veulent qu'il soit tout à la fois panthéiste et athée.

Quant à nous, s'il faut l'avouer, nous n'attachons qu'une médiocre importance à ces accusations contradictoires. Qu'importent à la science ces qualifications de matérialiste, de panthéiste, d'athée, presque toujours équivoques et arbitraires ? Qu'on donne au système de Spinoza les noms qu'on voudra, pourvu qu'on l'entende et qu'on le discute ; c'est ce que nous allons essayer de faire pour notre part, et bien que nous ayons déjà dit notre pensée sur ce système, pris en général (voy. l'article PANTHÉISME), nous résumerons ici, sous la forme la plus précise, les objections capitales que nous avons à lui adresser.

Ces objections porteront sur trois points : la méthode de Spinoza, sa théorie de Dieu, sa théorie de l'homme.

I. La méthode de Spinoza est une méthode

parfaitement arbitraire et parfaitement stérile : nous ajouterons qu'elle est absolument inapplicable, à ce point que Spinoza s'est vu obligé, pour avancer, de se mettre à chaque pas en contradiction avec elle.

Cette méthode, en effet, consiste dans l'emploi de la raison pure et du raisonnement déductif, à l'exclusion de l'expérience. Quoi de plus arbitraire qu'une telle exclusion? L'esprit humain a un certain nombre de moyens de connaître également naturels, également nécessaires, également légitimes : d'un côté, les sens, la conscience, d'un seul mot, l'expérience, avec l'induction qui s'appuie sur elle et qui la féconde ; de l'autre côté, la raison pure et le raisonnement. De quel droit bannir de la science une seule de ces fonctions intellectuelles? et quel avantage peut-on s'en promettre? Agir ainsi, c'est amoindrir, c'est mutiler l'esprit humain. Remarquez, de plus, que les différentes fonctions intellectuelles ne sont pas en réalité séparées ni séparables. Avant Kant, Aristote et d'autres encore avaient fortement démontré que la séparation de la raison pure et des sens est une séparation artificielle. L'homme n'est jamais un pur esprit, ou un simple animal ; ni les sens ne s'exercent sans la raison, ni la raison indépendamment des sens. Dans tout jugement, dans toute pensée, la plus grossière comme la plus sublime, une analyse exacte découvre deux éléments étroitement unis, un élément empirique et un élément rationnel, une donnée *a posteriori* et un concept *a priori*. Séparer la raison pure des sens, c'est donc rompre le faisceau naturel de nos facultés intellectuelles, c'est se placer dans une situation arbitraire et artificielle, c'est ne plus examiner les choses que sous un point de vue particulier, c'est renoncer à la realité pour courir après des chimères.

Le meilleur moyen d'arrêter ces raisonneurs impérieux, c'est de leur demander compte de leur principe et de leur faire voir qu'ils ne peuvent ni le poser, ni, l'ayant une fois posé arbitrairement, faire un mouvement au delà. Nous nous adressons ici en particulier à Spinoza et je lui demande où il prend son principe : savoir la substance ou l'être en soi et par soi. Nous demandons si cette notion de l'être est la notion de l'être absolument indéterminé, sans activité, sans vie, ou la notion de l'être actif et vivant. S'il est question de l'être actif et vivant, évidemment cette notion ne vient pas de la raison pure qui ne donne que l'être absolu en général ; c'est l'expérience qui nous fait voir l'être en action, l'être vivant. Otez les sens, ôtez la conscience, toute idée d'action et de vie expire. Vous êtes en face de l'être indéterminé.

Or, si vous partez de l'être indéterminé, que tirerez-vous d'une telle abstraction? absolument rien. Direz-vous, en effet, que l'être a nécessairement des attributs qui expriment et déterminent son essence? Je vous demanderai d'où vous tirez cette notion d'attribut, si l'expérience ne vous a pas appris que les êtres de la nature ont des attributs, des qualités, des déterminations précises par où ils se distinguent les uns des autres et deviennent saisissables et intelligibles. Et, supposons même que de l'idée d'être en général, vous puissiez déduire *a priori*, et sans le secours de l'expérience, l'idée d'attribut en général, vous n'en serez pas plus avancés pour cela ; car quoi de plus vide et de plus creux que l'idée d'un attribut en général, d'un attribut possible? Comment déterminer ces attributs? car enfin, vous voulez en venir à dire que la substance a, non pas des attributs en général, mais tels et tels attributs ; non pas des attributs possibles, mais des attributs réels, par exemple la pensée et l'étendne. Or, n'est-il pas évident que tous les efforts et toutes les ressources du raisonnement sont impuissants à faire sortir la notion précise de la pensée, de la notion vague et indéterminée de l'être en soi? Il faut donc recourir ici à l'expérience, bon gré mal gré. Et, pourquoi se tromper soi-même et tromper les autres? de bonne foi, quand vous réduisez tous les attributs déterminables de la substance à deux, savoir, la pensée et l'étendue, n'est-ce pas à la conscience que vous vous adressez pour vous donner la notion de la pensée? N'est-ce pas aux sens que vous empruntez la notion de l'étendue? Convenez-en donc. L'expérience est absolument nécessaire en toute œuvre scientifique ; elle est donc aussi légitime que le raisonnement et la raison. Mais ce point une fois accordé, quand vous viendrez nous dire que toutes les formes de l'existence se réduisent à trois : la substance, l'attribut, le mode ; comme toutes les dimensions de l'étendue se réduisent à trois : la longueur, la largeur et la profondeur, et cela, comme un principe *a priori*, comme une chose incontestable, antérieure et supérieure à l'expérience ; quand vous viendrez nous dire qu'en dépit du témoignage intérieur il faut admettre que l'âme n'est qu'un mode de la substance divine, qu'elle n'a ni unité, ni liberté, nous vous rappellerons que cette expérience à qui vous rompez si résolûment en visière, vous avez eu besoin vous-même de vous y appuyer pour donner la vie et le mouvement à votre principe, et que par cela seul vous avez perdu le droit de la désavouer.

II. Venons maintenant à la théorie de Dieu. Nous posons contre Spinoza ce dilemme : Ou votre Dieu est tout, de sorte qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'un seul être, une seule personne, un seul individu qui est Dieu ; ou bien votre Dieu n'est qu'une abstraction sans vie et sans réalité, de sorte qu'il n'y a d'êtres réels que les êtres finis et déterminés qui composent la nature.

En effet, il n'y a, dans le système de Spinoza, que trois définitions possibles de Dieu : Dieu est la substance, rien de plus ; c'est la première définition. Dieu est la substance, plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue ; c'est la seconde définition. Dieu est la substance, plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes de ces attributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps ; c'est la troisième et dernière définition. Évidemment il faut choisir entre ces trois alternatives.

Si Dieu est la substance, la substance sans attributs, il s'ensuit que Dieu est l'être absolument indéterminé. Or, c'est là une abstraction pure, parfaitement creuse et vide, d'où rien ne pourra sortir. Considérez-vous la pensée comme une perfection ou comme une limitation, une déchéance? Spinoza hésite entre ces deux extrémités : tantôt il dit en propres termes : *Omnis determinatio negatio est*, ce qui place la perfection suprême dans la suprême indétermination et conduit à considérer tout attribut, même le sublime attribut de la pensée, comme une déchéance de l'être. Or, si la pensée est une perfection, il s'ensuit qu'un Dieu sans pensée est un Dieu imparfait ; il s'ensuit, de plus, que la pensée, qui est une perfection, a pour principe la substance, qui vaut moins qu'elle, puisqu'elle est l'être indéterminé, l'être abstrait. Ainsi donc, un Dieu imparfait, ou la perfection naissant de l'imperfection, voilà deux absurdités inévitables pour Spinoza, s'il admet que la pensée soit une perfection de l'être. Admet-il la doctrine con-

traire, la doctrine que les mystiques et les panthéistes de tous les âges ont ainsi formulée : *Omnis determinatio negatio est*, nous lui demandons comment il se fait que la détermination et la négation pénètrent au sein de la substance. Vous la supposez parfaite dans son existence indéterminée ; puis vous prétendez qu'elle prend des attributs, qu'elle se détermine, c'est-à-dire qu'elle se nie elle-même, qu'elle dégénère. Cela est inconcevable et, qui plus est, contradictoire. Comment l'être absolument parfait deviendrait-il imparfait en se déterminant? C'est, dites-vous, une nécessité absolue. Grand mot, destiné à pallier une hypothèse parfaitement arbitraire. Sans doute, votre système adopté, il n'y a d'autre moyen d'expliquer le passage de la substance à l'attribut, de l'indéterminé au déterminé, de l'abstrait au concret ; il n'y a d'autre moyen que l'hypothèse d'une nécessité absolue qu'on suppose sans la démontrer et sans l'expliquer. Mais c'est justement cette hypothèse désespérée, absurde en soi et en même temps indispensable au panthéisme, qui se tourne en condamnation contre lui. De plus, cette hypothèse inconcevable et arbitraire implique directement contradiction. Vous posez, en effet, la substance comme le positif absolu. Vous dites que tout attribut étant une détermination, est quelque chose de négatif, et vous voulez que la substance produise nécessairement des attributs ou, en d'autres termes, se détermine nécessairement, c'est-à-dire que le positif absolu devienne nécessairement le négatif, que le oui devienne nécessairement le non. Le seul moyen d'échapper à l'absurdité de cette conséquence, c'est de la généraliser et de la poser intrépidement en principe sous le nom fastueux de principe de l'identité des contradictoires. Le panthéisme en est venu là de nos jours ; il a proclamé, par la bouche de Hegel, l'identité absolue du néant et de l'être, de l'unité et du zéro, et il faut convenir qu'il est devenu irréfutable ; mais c'est qu'il a rompu tout lien avec le sens commun, avec toute pensée humaine, avec tout langage.

Laissons là ces égarements dont Spinoza n'est pas coupable, et passons de la première définition de Dieu, suffisamment réfutée, à la seconde, qui est celle-ci : Dieu, c'est la substance, plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue. Au fond, cette définition diffère à peine de la première ; elle aboutit comme elle à un Dieu indéterminé, à un Dieu abstrait, à un Dieu néant ; elle succombe sous les mêmes objections.

Considérons, en effet, spécialement l'attribut de la pensée. Dieu est la substance infiniment pensante : voilà sa définition. Or, nous demandons à Spinoza si cette pensée divine est une pensée réelle, effective, une pensée ayant conscience de soi, une pensée riche d'idées, une pensée qui embrasse distinctement tous les objets réels et possibles : c'est ainsi qu'on entend les choses, quand on reconnaît Dieu comme intelligence ; ou bien si Dieu est la pensée indéterminée, sans conscience, sans idées, la pensée en général qui ne pense rien en particulier. Spinoza adopte le plus souvent cette dernière alternative. Il accorde à Dieu la pensée, comme dit fort bien Leibniz, et lui refuse l'intelligence : *Cogitationem Deo concedit, non intellectum*. Et en effet, il est clair que si Spinoza eût admis que la pensée de Dieu est une pensée déterminée, comme les déterminations de la pensée, dans son système, ce sont les idées ou les âmes, Spinoza aurait fait entrer les modes de la pensée dans la nature naturante ; il aurait supprimé la nature naturée. Spinoza a donc été conséquent en déclarant que Dieu, pris en soi, n'a pas d'idées, qu'il n'est pas une intelligence. Mais alors, il faut dévorer mille et mille absurdités déjà signalées. Ou bien l'on dira que c'est une perfection pour la pensée de se déterminer par des idées : et voilà la pensée divine convaincue d'être imparfaite, voilà la perfection qui sort de l'imperfection ; ou bien on dira que la pensée dégénère en se déterminant par des idées : et voilà la perfection qui devient imparfaite, voilà l'affirmation qui devient la négation, voilà l'être qui devient néant, l'unité qui devient zéro par une nécessité éternelle.

Arrivons à la dernière définition possible : Dieu est la substance plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes de ces attributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps. Il est clair, à la simple vue de cette définition, qu'elle conduit à absorber la nature en Dieu. En effet, Dieu est, pour Spinoza, dans cette hypothèse, tout ce qui est et tout ce qui peut être. Par conséquent, toute personnalité, toute individualité, dans le monde moral, comme dans le monde physique, sont mises en pièces et deviennent des fragments de l'individualité divine. Il est inutile de réfuter une telle assertion. Elle se détruit elle-même, puisque Spinoza, qui affirme Dieu, ne peut l'affirmer, qu'à condition de se distinguer de lui, de se poser en face de lui, comme un sujet réel, comme une individualité pensante et vivante.

En définitive, point de milieu : un Dieu qui est tout, qui dévore tout, qu'on ne peut affirmer sans se nier soi-même et sans nier son affirmation ; ou bien un Dieu qui n'est rien, un Dieu qu'on pose comme réel en l'affirmant, et qu'on détruit, soit en faisant de sa pensée et de tous ses attributs quelque chose d'absolument indéterminé, soit en lui refusant même ces attributs vides et creux et le réduisant à l'existence pure, décorée du nom d'existence absolue, c'est-à-dire à la plus vaine et à la plus absurde des chimères.

III. De Dieu passons à l'homme et concentrons ce dernier débat sur un petit nombre de points précis et essentiels. Nous demanderons à Spinoza ce qu'il fait de la liberté morale, comment il explique l'unité de la personne humaine, enfin ce qu'il pense de l'immortalité de l'âme.

Avec un raisonneur moins sincère et moins conséquent, on pourrait s'attacher à faire voir que les principes fondamentaux de tout panthéisme aboutissent nécessairement à la négation de la liberté morale ; mais Spinoza, sur ce point si grave, n'a presque rien laissé à faire à ses adversaires. Jamais le dogme de la fatalité absolue n'avait rencontré un partisan aussi entier et aussi calme dans sa foi, aussi tranchant dans ses négations, aussi explicite dans ses aveux. Spinoza nie la liberté morale en Dieu ; il la nie dans l'homme ; il la nie, en fait et en droit, au nom de la logique et au nom de l'expérience ; il la nie *a priori* et *a posteriori*, comme réelle et comme possible ; en un mot, il la nie de toutes les façons dont on peut la nier.

Jusque-là nous n'avons qu'à prendre acte de ses déclarations ; mais Spinoza, en détruisant le libre arbitre, a la prétention de sauver la morale ; il comprend qu'un système qui nierait le droit, le devoir, le bien et le mal, le mérite et le démérite, est un système condamné par le cri de la conscience universelle, et il s'épuise en distinctions subtiles et en combinaisons spécieuses pour relever un édifice dont il a détruit le fondement. C'est ici que nous l'arrêterons pour opposer aux illusions d'un génie que l'abstraction égare, l'évidence des faits et l'impérieuse autorité de la logique.

Commençons par rappeler une distinction très simple entre deux sortes de bien : le bien dans

l'ordre de la nature et le bien dans l'ordre de la volonté. Ce dernier est le bien moral proprement dit ; mais il ne faut pas croire que le bien moral soit le bien tout entier. L'ordre, l'harmonie, la force, la santé, la beauté, sont assurément des biens, et ces biens sont indépendants de la volonté humaine et se rapportent à l'ensemble de l'univers. Non-seulement le bien moral n'est pas le bien tout entier, le bien pris d'une manière générale et absolue ; mais il s'y rapporte comme une conséquence à son principe ou comme une espèce à son genre. Être vertueux, c'est faire le bien, c'est poursuivre en toute occasion une fin qui est bonne en soi, de sorte qu'on peut définir le bien moral : la réalisation du bien par la volonté humaine.

Ce point établi, nous nous tournons vers Spinoza et nous lui disons : Quand vous parlez de bien et de mal d'une manière générale, au point de vue de la nature, et non au point de vue de la volonté ; quand vous dites qu'une plante vigoureuse est meilleure qu'une plante chétive ; qu'il vaut mieux pour un homme avoir reçu de la nature une bonne qu'une mauvaise santé, un esprit lucide et pénétrant qu'une intelligence obtuse ; en un mot, quand vous introduisez les notions de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, en faisant abstraction du libre arbitre, on comprend jusqu'à un certain point que votre système, tout panthéiste et fataliste qu'il est, puisse admettre ces distinctions ; mais prenez garde, n'allez pas plus loin ; dès que vous prononcez les mots de vertu et de vice, de devoir et de droit, de mérite et de démérite, vous sortez de votre système : car il ne s'agit plus ici du bien en général, du bien dans l'ordre universel de la nature ; il s'agit du bien moral, du bien dans l'ordre particulier de la volonté. Or, sur ce terrain, la distinction du bien et du mal a un tout autre sens ; vice et vertu, droit et devoir, mérite et démérite, tout cela implique un élément commun, savoir : le libre arbitre. Supprimez dans un être le libre arbitre, cet être pourra être encore plus ou moins bon, en ce sens qu'il aura une organisation plus ou moins forte, plus ou moins saine, plus ou moins régulière, plus ou moins belle et harmonieuse ; mais dire qu'un tel être a des droits, qu'il est assujetti à des devoirs, qu'il est vertueux et coupable, c'est se contredire d'une manière flagrante, c'est abuser des mots.

Nous croyons donc pouvoir considérer le système de Spinoza comme convaincu de nier la liberté et la moralité humaines. Voyons s'il conserve au moins à l'âme son unité, qui fait l'indépendance de son être. Ici, encore, Spinoza ne laisse à la critique presque rien autre chose à faire qu'à prendre de ses propres mains les conséquences de ses principes. On connaît sa définition de l'âme : c'est un mode de la pensée divine, en rapport intime avec un mode correspondant de l'étendue divine ; en d'autres termes : une âme humaine, c'est l'idée d'un corps humain. On pourrait croire, au premier abord, que Spinoza, en disant que l'âme est une idée, a voulu lui conserver, au moins dans les termes, cette unité dont elle a un sentiment si distinct et si vif par la conscience. Point du tout : Spinoza se hâte d'ajouter que l'idée qui constitue une âme humaine n'est point une idée simple, mais une idée composée de plusieurs idées.

On pourrait hésiter encore sur le sens de cette étrange théorie ; on pourrait croire qu'en définissant une âme humaine « l'idée d'un corps humain », Spinoza a voulu dire qu'il y a dans l'âme humaine un principe d'unité, un centre où les différentes idées qui sont renfermées dans l'âme viennent converger, de même que dans le corps humain, outre les tissus, les viscères et les os qui forment l'ensemble des organes, il y a un centre organique, une force dirigeante qui fait l'union des organes, l'harmonie des fonctions, l'unité et l'identité du corps humain. Rien de plus inexact que cette interprétation de la psychologie de Spinoza, rien de plus contraire à ses déclarations formelles. A ses yeux, le corps humain n'est qu'une collection de molécules, ou, comme il dit, un mode complexe de l'étendue divine, formé par la réunion de plusieurs modes simples. Il n'y a point dans le corps humain de centre actif ou vivant, point de force vitale ; l'unité organique n'est qu'une unité de proportion. Il en est absolument de même pour notre âme : son unité est en tout semblable à celle du corps ; elle consiste dans l'assemblage d'un certain nombre de parties : ces parties, ce sont des idées simples. Réunissez ces idées en un rapport déterminé, voilà une âme. Concevez comme liée à cette âme un corps également composé de portions simples, voilà un homme au complet.

Cette théorie d'une âme sans unité, d'un *moi* formé, pour ainsi dire, de pièces et de morceaux, a quelque chose de si absurde, que plus d'un panthéiste essayera peut-être de sauver ici le principe de son système aux dépens de Spinoza. Il dira que rien n'obligeait ce philosophe à nier l'unité réelle et substantielle du *moi*, de sorte que sa théorie de l'âme n'est qu'un accident, une maladresse, une erreur de détail qui n'engage nullement la cause générale du panthéisme. Raisonner de la sorte, c'est outrager également Spinoza et la vérité. Jamais, en effet, Spinoza n'a été plus conséquent au principe fondamental du panthéisme, que dans sa théorie de l'âme humaine ; et il est clair comme le jour que le panthéisme et l'unité réelle et substantielle du *moi* sont deux choses incompatibles. L'essence du panthéisme, c'est de considérer la nature et Dieu comme les deux aspects d'une seule et même existence ; la nature, c'est la vie de Dieu. Par conséquent, chaque être de la nature, l'âme humaine comme tout le reste, n'est qu'un fragment de la vie divine. L'unité vivante ne peut donc se trouver en Dieu ; ou, pour mieux dire, nous voyons s'élever ici contre le panthéisme ce dilemme toujours renaissant : Ou bien chaque être aura sa vie propre, et alors la vie divine ne sera que la collection de toutes les vies particulières, collection purement abstraite, simple total, sans unité, sans réalité, sans individualité véritables ; ou bien il y aura véritablement une vie divine, réelle, individuelle, dont toutes les existences particulières ne seront que des fragments, et alors ces existences n'auront plus qu'une individualité apparente, une réalité toute nominale, une fausse et trompeuse unité.

Ceci nous conduit à tirer du système de Spinoza, et en général du panthéisme, une dernière conséquence de la plus haute gravité, savoir, la négation de l'immortalité de l'âme.

A un premier coup d'œil jeté sur le cinquième livre de l'*Éthique*, on pourrait croire que Spinoza professe l'existence d'une vie future ; il semble même admettre un système de punitions et de récompenses, une sorte d'échelle graduée très-ingénieuse et très-originale, d'après laquelle chaque âme humaine, au moment de la mort, recevrait naturellement une part d'immortalité et de félicité égale au degré précis de perfection où elle se serait élevée à travers les vicissitudes terrestres. Nous ne contestons pas que Spinoza n'ait été de bonne foi en esquissant ce curieux système de rémunération ; mais ni la bonne foi de l'esprit ni sa rigueur même ne le préservent

infailliblement de l'illusion, quand il est hors des voies de la vérité. Méditez le système de Spinoza, méditez surtout le principe fondamental du panthéisme, et vous reconnaîtrez que le dogme de l'immortalité de l'âme en est banni. Et, d'abord, comment Spinoza pouvait-il admettre que l'âme survît à la dissolution du corps, après avoir enchaîné l'âme au corps par une solidarité absolue? L'âme humaine, c'est, pour lui, l'idée du corps humain; en d'autres termes, une agrégation d'idées nécessairement liée à une agrégation de molécules corporelles. Pour que l'âme de Spinoza continuât d'exister après la décomposition du corps, il faudrait un miracle, un renversement des lois nécessaires de la vie universelle, ce qui est à ses yeux la plus énorme des absurdités. Mais ce n'est pas tout : Spinoza déclare formellement qu'après la dissolution des organes, ni l'imagination, ni la mémoire ne peuvent exister : or, sans mémoire, la continuité de la conscience et partant la conscience elle-même s'évanouissent. Que peut être désormais la vie pour une âme dépourvue de conscience, pour une âme qui n'est plus une personne, un *moi?* Exister sans le savoir, ce n'est plus vivre de la vie humaine; par conséquent, pour l'homme, c'est ne plus exister. Ainsi donc, la vie que nous laisse Spinoza est en tout semblable à la mort, au néant de l'existence personnelle; et ce sincère génie l'a si bien compris, qu'il n'a jamais prononcé le nom d'*immortalité :* « Il y a, dit-il, dans l'âme humaine quelque chose d'éternel. » — « Nous sentons, s'écrie-t-il ailleurs, que nous sommes éternels. » Qu'est-ce à dire? Cela signifie tout simplement que l'âme humaine n'est qu'une forme passagère d'un principe éternel; que nous sentons notre existence successive s'écouler comme un flot rapide sur le mobile océan de la vie universelle; en dernière analyse, que Dieu seul est éternel et toujours vivant, tandis que toute existence individuelle, l'âme humaine comme le plus vil ou le plus chétif des animaux, est irrévocablement condamnée, après avoir surnagé quelques instants fugitifs au-dessus de l'abîme, à y être engloutie pour jamais.

Cette conséquence est tellement inhérente à l'idée mère du panthéisme, qu'elle en est sortie naturellement à toutes les époques de la pensée humaine. Héraclite, Zénon, Chrysippe, Plotin, Giordano Bruno, tous ces nobles génies ont fait, comme Spinoza, d'héroïques efforts pour concilier le dogme de l'immortalité de l'âme avec le principe fondamental du panthéisme; mais, en dépit de leurs aspirations généreuses, de leurs loyales intentions et de quelques inconséquences arrachées un instant à leur esprit par leur conscience et leur bon sens, ils ont tous tristement subi le joug impérieux de la logique et contredit, par leur dernier mot sur la vie future, la foi et les saintes espérances du genre humain.

Concluons contre Spinoza, comme aussi contre ses récents imitateurs, que le panthéisme, partant d'un principe abstrait, stérile et arbitraire, savoir, la substance ou l'absolu, et développant ce principe à l'aide d'une méthode également arbitraire, également abstraite, également stérile, savoir, la déduction purement rationnelle, aboutit sciemment ou à son insu à altérer essentiellement la nature de Dieu et à dégrader celle de l'âme, c'est-à-dire au renversement de toute religion et de toute moralité. Principes arbitraires, conséquences impies, voilà tout le système de Spinoza; par la faiblesse des principes, il succombe sous la dialectique des philosophes; par l'impiété des conséquences, il soulève à juste titre contre lui la réprobation du sens commun.

Voici la liste des ouvrages de Spinoza :

I. Le premier est celui qui fut publié sous ce titre : *Renati Descartes principiorum philosophiæ pars I et II, more geometrico demonstratæ, per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.* Amst., J. Riewerts, 1663.

Cet ouvrage est un résumé très-bien fait de la philosophie de Descartes. Spinoza l'avait dicté en partie à un jeune homme dont il soignait l'éducation philosophique. Ses amis le pressèrent d'achever ce travail et de le publier; l'ouvrage parut, avec une préface de Louis Meyer, où le lecteur est expressément averti que Spinoza ne lui donne pas sa propre pensée, mais celle d'autrui.

II. Le *Traité théologico-politique* est donc véritablement le premier ouvrage original de Spinoza; il parut, pour la première fois, sous ce titre : *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi, sed eamdem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse;* avec cette épigraphe : *Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.* (Joh., *epist.* I, c. IV, ℣. 13.) Hambourg, H. Künrath, 1670, in-4 de 233 pages. — Ce titre est bien celui que Spinoza a donné à son *Traité;* mais ce n'est point à Hambourg, ni chez Henri Künrath, c'est à Amsterdam, chez Christophe Conrad, que le *Tractatus theologico-politicus* a été imprimé.

Proscrit dès sa première apparition, le *Tractatus theologico-politicus* ne put circuler que clandestinement et sous divers faux titres destinés à donner le change à l'autorité. En voici la liste :

1° *Danielis Heinsii P. P. operum historicorum collectio. Editio secunda, priori editione multo emendatior.* Leyde, 1673, in-8 de 331 pages.

2° *Fr. Henriquez de Villacorta, M. Doct. a cubiculo Philippi IV, Caroli II archiatri, opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potent. Hispan. regis.* Amst., 1673, in-8.

3° *Franc. de la Boe Silvii totius medicinæ idea nova. Editio secunda.* Amst., 1673, in-8.

Le *Tractatus theologico-politicus* est le seul ouvrage de Spinoza qui ait été traduit en français jusqu'à ces derniers temps; encore est-il difficile de considérer comme une traduction véritable l'ébauche grossièrement infidèle attribuée par les uns au médecin Lucas, de la Haye, par les autres, au sieur de Saint-Glain, capitaine au service des États de Hollande. Elle parut sous ce titre : *La Clef du sanctuaire,* par un savant homme de notre siècle, avec cette épigraphe : *Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté!* (*Épît. aux Cor.*, ch. III, ℣. 17.) Leyde, 1678, pet. in-12 de 531 pages.

On intitula ensuite cette traduction : *Traitte* (sic) *des cérémonies superstitieuse des Juifs tant anciens que modernes.* Amst., chez Jacob Smith, 1678; ou bien *Réflexions curieuses d'un esprit des-intéressé* (sic) *sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier.* A Cologne, chez Claude Emmanuel, 1678. — Ce ne sont pas là trois éditions de l'ouvrage, mais une seule et même édition, où le premier feuillet seulement est changé.

III. L'orage excité en Europe par la publication du *Tractatus theologico-politicus* dégoûta Spinoza de plus rien donner au public. Ce ne fut donc qu'après sa mort que parurent l'*Éthique,* le *Traité de la réforme de l'entendement,* le

Traité politique, les *Lettres* et la *Grammaire hebraïque*.

Spinoza avait d'abord écrit l'*Éthique* en hollandais; il la mit ensuite en latin, probablement à l'époque où il voulut la donner au public; mais il renonça bientôt à ce dessein, et l'ouvrage ne parut qu'en 1677, quelques mois après sa mort, par les soins de l'imprimeur Rieuwertz, d'Amsterdam, à qui Spinoza fit remettre, en mourant, tous ses papiers. Deux amis de l'illustre mort, Louis Meyer et Jarrig Jellis, surveillèrent la publication de ses écrits posthumes : Jarrig Jellis en composa la préface, que Meyer mit en latin. L'ouvrage portait ce titre : *B. D. S. Opera posthuma, quorum series post præfationem exhibetur*, 1677, sans autre indication. 2 part. en 1 vol. in-4. Ces *Opera posthuma* sont :

1° L'*Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta;*

2° Le *Tractatus politicus*, où l'on trouve, sous une autre forme, les idées du *Tractatus theologico-politicus;*

3° Le *Tractatus de emendatione intellectus*, ouvrage inachevé où se trouvent les vues de Spinoza sur l'entendement humain et sur la méthode;

4° Les *Epistolæ*, adressées à Oldenburg, à Louis Meyer, à Leibniz, à Fabricius, à Guillaume de Blyenbergh, etc.;

5° Le *Compendium grammatices linguæ hebreæ*, ouvrage de peu d'intérêt, même, à ce qu'il paraît, pour les hébraïsants.

Il y a deux éditions complètes de Spinoza : celle de Paulus, en deux volumes gr. in-8, publiée à Iéna en 1803 ; et celle de Gfrœrer, en un seul volume in-8, dans le *Corpus philosophorum*, t. III, Stuttgart, 1830.

Les principaux ouvrages de Spinoza ont été traduits en français par M. E. Saisset qui en a donné deux éditions : la première, Paris, 1842, 2 vol. gr. in-18; la seconde, Paris, 1860, 3 vol. Une longue Introduction du traducteur, qui forme à elle seule le premier volume de la seconde édition, renferme, outre une exposition et une critique de la doctrine de Spinoza, les renseignements biographiques et bibliographiques les plus complets. Nous renvoyons le lecteur à cette Introduction, nous contentant d'y ajouter l'indication de deux ouvrages publiés depuis 1860, l'un de M. E. Saisset lui-même, où il résume à grands traits la doctrine de Spinoza : *Essai de philosophie religieuse*, Paris, 1859, 1 vol. in-8; 1862, 2 vol. gr. in-18; l'autre de M. Nourrisson : *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, 1866, gr. in-18. EM. S.

SPONTANÉITÉ. voy. RÉFLEXION.

STAËL-HOLSTEIN (Germaine NECKER DE), née à Paris en 1766, morte à Paris le 14 juillet 1817.

Mme de Staël a commencé par l'inspiration, en philosophie, une révolution qui devait se poursuivre et s'achever par les procédés de la réflexion et de la science. Mais l'inspiration, chez elle, ne se sépare pas de la raison ; elle part de la liberté de penser, et elle y fait constamment appel : c'est ce qui distingue son apostolat de la réaction spiritualiste opérée, également au commencement de ce siècle, sous les auspices du principe d'autorité et en haine de toute philosophie. Il n'est pas un seul de ses livres dans lequel cette femme illustre ne prenne en main, d'une façon toute directe, la cause de la philosophie, en la distinguant des excès avec lesquels la réaction religieuse et politique prétendait l'identifier. Elle allie au spiritualisme le plus pur, au sentiment religieux le plus profond et le plus tendre, l'amour de la raison et de la liberté, inséparables pour elle des idées de devoir et de dignité humaine, source à laquelle elle ramène tout, l'art, la religion, la philosophie, la société.

Mme de Staël respira, en quelque sorte, dès sa première jeunesse, l'atmosphère de la philosophie régnante, dont quelques-uns des principaux représentants se donnaient rendez-vous dans le salon de son père. Pourtant, les influences qui devaient la combattre ne lui manquèrent pas ; celle de son père d'abord, M. Necker (voy. ce nom), celle de sa mère, et enfin la lecture assidue et exaltée de J. J. Rousseau, qui fut comme son premier maître de philosophie. Mais si Mme de Staël échappe par le sentiment à la métaphysique de la sensation transformée, elle y paraît encore engagée par les préjugés de son éducation intellectuelle; elle ne semble pas même saisir bien clairement le caractère spiritualiste de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Cet affranchissement de la philosophie dominante est chez elle graduel, et chacun de ses ouvrages témoigne d'un pas nouveau fait dans cette carrière, jusqu'à l'émancipation complète et à l'opposition décidée.

Le livre de l'*Influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, livre touchant et élevé, fort remarquable dans la partie politique, offre, si on le juge au point de vue sévère de la philosophie, un mélange de vérités morales et d'idées peu nettes en métaphysique. La morale du plaisir y est vigoureusement combattue. L'auteur signale avec force les conséquences désastreuses des passions pour l'âme, pour la vie des individus et des sociétés ; mais on sent dans ces pages écrites au lendemain de la Terreur, quelque chose de découragé, une sorte d'effort vers le stoïcisme, qui aboutit à considérer le suicide, dans certains cas, comme une sublime ressource. L'auteur s'y montre moraliste supérieur plutôt dans les détails, dans une foule de remarques pleines de finesse sur les passions individuelles et sur les passions politiques, que par la conception d'un système. Par là, le livre des *Passions* indique la transition d'une doctrine à une autre sans présenter lui-même une doctrine bien appréciable.

Malgré le titre et le sujet, la philosophie peut revendiquer la meilleure part de *la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. L'idée philosophique de la perfectibilité en fait le fond. « En étudiant l'histoire, dit l'auteur, il me semble qu'on acquiert la conviction que tous les événements principaux tendent au même but : la civilisation universelle. » Cette idée, quand on l'applique aux beaux-arts, soulève plus d'une objection; mais c'est plutôt à l'inspiration des grands ouvrages qu'à leur forme que Mme de Staël en fait l'application. L'analyse des passions lui paraît surtout en progrès. Au centre de cette étude se trouve toujours l'âme. C'est l'homme considéré dans sa nature durable et modifiée par les religions, les mœurs, les lois, les théories philosophiques, qui explique à l'auteur la valeur, les différences et l'enchaînement des chefs-d'œuvre de la littérature ancienne et moderne. L'influence du christianisme sur le monde et sur le cœur humain est reconnue et exaltée comme dans le livre célèbre de M. de Chateaubriand, mais en dehors de tout surnaturalisme. Enfin, les doctrines morales y sont déjà pures de tout alliage : « La morale doit être placée au-dessus du calcul, écrit Mme de Staël ;... établissons-la comme point fixe. La morale doit diriger nos calculs, et nos calculs doivent diriger la politique. » Elle proteste à la fois contre

la doctrine de l'intérêt bien entendu, prise pour règle unique de la conduite individuelle, et contre celle du salut public, c'est-à-dire de la fin justifiant les moyens, appliquée au gouvernement. La pensée métaphysique est loin d'offrir la même netteté et d'être aussi satisfaisante. Il y est dit, par exemple, que « Locke et Condillac sont entrés dans la route de la démonstration géométrique : méthode qui présente seule des progrès réguliers et sans bornes »; et encore : « Depuis Locke on ne parle plus des idées innées, l'on est convenu que toutes les idées nous viennent des sens. » Cette solution est donnée par l'auteur comme *évidente*, et comme une de celles « qui n'offrent plus à l'esprit de parti l'espérance d'aucun débat ».

C'est seulement dans le beau livre de *l'Allemagne* que la doctrine morale de Mme de Staël s'allie avec une métaphysique plus profonde. Nous la suivrons seulement dans la troisième partie, intitulée *la Philosophie et la Morale*. L'auteur de *l'Allemagne* distingue trois parties essentielles dans cette étude : la métaphysique proprement dite, qui a en vue l'infini ; la question de la formation des idées, et enfin celle de nos facultés sans remonter à leur source. Mme de Staël, sans croire que la haute métaphysique doive être interdite à l'esprit humain, pense qu'elle est d'un très-difficile accès, et plus propre encore à montrer l'impuissance de la pensée que sa force : l'infini lui paraît être plutôt un objet de foi que de connaissance méthodique et d'étude approfondie. La dernière question lui offre peu d'intérêt et surtout peu de certitude sans la seconde, à laquelle elle accorde la préférence. La philosophie française, en s'attachant au problème de l'origine de nos idées, lui paraît donc être dans une voie plus sûre et meilleure que la philosophie allemande, qui débute par l'infini. Mais ce problème a reçu une mauvaise solution des idéologues, parce qu'ils y ont appliqué une mauvaise méthode. Ils n'ont consulté que le raisonnement, tandis que, dans les choses de conscience, c'est le sentiment qu'il faut suivre. De là pour l'auteur de *l'Allemagne* le libre arbitre et la distinction des deux natures fondée sur le sentiment de leur opposition.

Mme de Staël comprend bien le rapport de la philosophie française du XVIIIe siècle avec la philosophie anglaise, et c'est d'abord à Hobbes et à Locke qu'elle s'adresse. La manière dont elle juge l'auteur du *Léviathan* montre avec quelle sagacité elle aperçoit la relation de la morale et de la politique avec la métaphysique. La fatalité des sensations pour la pensée, la négation de la liberté morale et la suppression de la liberté civile et politique, forment, à ses yeux, les trois anneaux d'une même chaîne. Locke, dit-elle, s'est particulièrement attaché à prouver qu'il n'y avait rien d'inné dans l'âme : il avait raison, puisqu'il mêlait toujours au sens du mot *idée* un développement acquis par l'expérience. Mais il n'en est pas de même des sentiments, ni des dispositions, ni des facultés qui constituent les lois de l'entendement humain. Locke, croyant du fond de son âme à l'existence de Dieu, établit sa conviction, sans s'en apercevoir, sur des raisonnements qui sortent tous de la sphère de l'expérience ; il affirme qu'il y a un principe éternel, une cause primitive de toutes les autres causes ; il entre ainsi dans la sphère de l'infini, et l'infini est par delà toute expérience. A cette philosophie, Mme de Staël oppose déjà la philosophie écossaise, et pour la première fois les noms d'Hutcheson, de Smith, de Reid et de Dugald Stewart se trouvent hautement loués en France, de même que ceux de Kant, de Fichte, de Jacobi et de Schelling.

Au sujet du XVIIIe siècle en France, l'auteur de *l'Allemagne* note avec exactitude les différences de la métaphysique de cette époque avec celle de l'époque de Descartes et de Malebranche ; elle signale, dans le XVIIIe siècle lui-même, deux moments différents, celui de Montesquieu et celui de Raynal, celui de Voltaire écrivant ses *Lettres anglaises*, et de Voltaire se laissant emporter aux excès. Condillac et Helvétius, ajoute-t-elle, portent aussi l'un et l'autre, quoiqu'ils fussent contemporains, l'empreinte de ces deux époques si différentes. Elle impute aux tendances, mais non aux opinions personnelles du premier, la doctrine du second, ajoutant que Locke, Condillac, Helvétius et l'auteur du *Système de la nature*, ont marché par degrés dans la même route ; mais que ni Condillac ni Locke n'ont connu les dangers des principes de leur philosophie.

Dans ses observations générales sur la philosophie allemande, Mme de Staël signale la tendance spiritualiste des nations germaniques, qu'elle avait déjà remarquée dans son ouvrage sur la *Littérature*. L'esprit allemand lui paraît le triomphe de ce qu'elle appelle la philosophie contemplative à tous ses points de vue, et elle appelle Leibniz tout à la fois le Bacon et le Descartes de l'Allemagne, signalant dans ce grand homme une preuve nouvelle de l'alliance qui existe entre la philosophie et les sciences, et notamment entre les mathématiques et la métaphysique.

Kant est l'objet d'un chapitre substantiel dans le livre de *l'Allemagne*. Bien qu'on soit depuis allé bien au delà dans la connaissance de la philosophie kantienne, on n'en a jamais mieux marqué le caractère général. Aidée de la lecture d'un certain nombre de morceaux, des conversations de quelques Allemands instruits et philosophes, et d'une merveilleuse divination, Mme de Staël expose le kantisme avec fidélité, quoique avec une lucidité toute française. Elle observe avec raison, à l'usage de ses frivoles contemporains, ou des prétendus esprits positifs qui ont en horreur toute philosophie, « qu'il n'y a point d'homme plus opposé à ce qu'on appelle la philosophie des rêveurs, et qu'il aurait plutôt du penchant pour une façon de penser sèche et didactique, quoique sa doctrine ait pour objet de relever l'espèce humaine dégradée par la philosophie matérialiste. » Elle interprète d'une manière toute favorable les antinomies de Kant. Ces contradictions du raisonnement lui semblent établir d'autant mieux la nécessité de recourir en dernier ressort à la décision du sens intime. Au yeux de Mme de Staël, Dieu, la conscience et le libre arbitre se prouvent comme le mouvement et la vie. Elle va même un peu plus loin lorsque, comparant l'analyse à l'anatomie qui ne peut s'exercer sur un corps vivant sans le détruire, elle prétend que notre âme doit être partagée en deux, pour qu'une moitié de nous-mêmes observe l'autre. Mais hâtons-nous d'ajouter qu'à propos de Fichte, elle rétablit pleinement dans ses droits l'observation psychologique.

L'auteur de *l'Allemagne* loue sans réserve la *Critique de la raison pratique*, qui contient la morale de Kant, et la *Critique du jugement*, qui renferme ses idées sur le beau et le sublime. Le matérialisme dans la théorie des arts est, sous le nom du philosophe allemand, vivement combattu ; et c'est à ce beau livre de Mme de Staël que l'on doit certainement en France l'avénement d'une critique supérieure et vrai-

ment philosophique. Ajoutons, pour caractériser cet esprit vraiment français, qu'en admettant la plupart des doctrines de Kant, surtout ses doctrines morales et esthétiques, en reconnaissant ce qu'il y a d'originalité et de profondeur dans sa métaphysique, Mme de Staël est loin d'approuver sa terminologie barbare. « Kant, dit-elle, avec esprit, dans les objets les plus clairs par eux-mêmes prend souvent pour guide une métaphysique fort obscure, et ce n'est que dans les ténèbres de la pensée qu'il porte un flambeau lumineux : il rappelle les Israélites, qui avaient pour guide une colonne de feu pendant la nuit, et une colonne nébuleuse pendant le jour. »

Sur les philosophes allemands qui ont suivi ou précédé Kant, Mme de Staël s'exprime avec non moins d'intérêt, quoique, peut-être, avec moins de détail. Ce qu'elle dit de Lessing et d'Hemsterhuys est exact; et si, dans Jacobi, elle approuve une certaine réaction de la foi, du sentiment, de l'imagination, contre ce qu'il y a d'excessif dans l'appareil logique et dans l'esprit mathématique de Kant, elle sait y signaler les écarts d'une philosophie sans règle fixe et précise et la déclamation sentimentale. En louant, dans Fichte, l'énergie du sentiment moral, et dans Schelling l'enthousiasme et la contemplation de la nature, l'esprit de synthèse le plus étendu et le plus fécond, elle pressent vivement le danger de la doctrine de l'identité absolue. Elle préfère le dualisme maintenu par Kant entre l'âme et le monde extérieur. L'unité de principe ne lui semble pas expliquer plus clairement l'univers, et lui paraît contredite par la lutte du physique et du moral. L'influence générale de la philosophie allemande sur les lettres, les arts, la morale, et même les sciences, est appréciée dans cette partie du livre avec une grande élévation d'idées et une rare fermeté de jugement.

La quatrième et dernière partie du livre de *l'Allemagne*, consacrée à la religion, en est le digne couronnement. Rien de plus philosophique que la manière dont la religion y est conçue et présentée. Les chapitres sur la mysticité, sur l'enthousiasme, sur la puissance vivifiante, régénératrice de la douleur, n'ont rien, dans leur élan admirable, qu'une philosophie saine n'avoue et dont elle ne puisse faire son profit.

Malgré des préférences non dissimulées, on peut dire qu'une haute impartialité forme le caractère essentiel de *l'Allemagne*. Cette comparaison des œuvres littéraires entre elles et des systèmes n'annonce-t-elle pas l'esprit et la méthode de l'éclectisme? Mme de Staël, ici encore, a inauguré avec son éloquence ordinaire et avec une remarquable étendue d'esprit ce que la science, après elle, s'est mise en voie d'accomplir par les moyens qui lui sont propres.

L'inspiration spiritualiste de la plupart de ses écrits est marquée encore dans ses *Considérations sur la révolution française*. Dans ce livre, écrit en vue d'un système sagement libéral, qui tient compte de la dignité de l'homme, de tous les droits et de tous les devoirs, la politique est soumise constamment aux principes de la morale, dont la violation, selon l'auteur, explique tous les grands revers. Mme de Staël passa les dernières années de sa vie à combattre M. de Bonald et son école.

Tous ces titres lui assurent une place dans l'histoire de l'esprit humain et même de la philosophie proprement dite. La liberté de penser, pour laquelle elle a lutté et souffert l'exil, voit en elle un de ses apôtres les plus convaincus, l'intelligence, à plusieurs points de vue, un de ses promoteurs, et la philosophie de notre temps son précurseur incontestable. On comprend qu'une longue notice biographique ou bibliographique sur un auteur qui appartient bien plus aux lettres et à la politique qu'à la philosophie, ne serait point ici à sa place. Nous indiquerons seulement l'édition complète des *Œuvres de Mme de Staël*, publiée par son fils. Paris, 1821, 17 vol. in-8. H. Bt.

STÆUDLIN (Charles-Frédéric), né à Stuttgart en 1761, mort à Gœttingue, professeur de théologie à l'université de cette ville, en 1826, s'est signalé par plusieurs écrits utiles à l'histoire de la philosophie, et quelques dissertations philosophiques sur des sujets de morale où, après avoir soutenu d'abord l'autorité absolue de la raison, il finit par se déclarer pour le supranaturalisme. Voici les titres de ses ouvrages, tous rédigés en latin ou en allemand : *Histoire et esprit du scepticisme, principalement par rapport à la morale et à la religion*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1794; — *Mémoires pour la philosophie et l'histoire de la religion, et de la morale en général*, 5 vol. in-8, Lubeck, 1797-99; — *Prolusio qua auctor philosophiæ criticæ a suspicione atheismi vindicatur*, in-8, Gœttingue, 1799; — *Apologiæ pro J. C. Vanino, notis et accessionibus auctoris, ab ipso auctore Arpio exaratæ, sed nondum in lucem publicam emissæ*, in-8, ib., 1802; — *la Morale philosophique et la morale biblique*, in-8, ib., 1805; — *Histoire de la morale philosophique et biblique*, in-8, Hanovre, 1806; — *De philosophiæ platonicæ cum doctrina religionis judaicæ et christianæ cognatione*, in-4, Gœttingue, 1819; — *Histoire de la philosophie morale*, in-8, Hanovre, 1822. Il a aussi publié, dans différents recueils, des dissertations sur les spectacles, le suicide, le rationalisme et le suprarationalisme. X.

STAHL (Georges-Ernest), né à Anspach en 1660, s'est rendu célèbre par ses travaux en médecine, et par la doctrine qui a reçu son nom, le *stahlianisme*. On n'a pas ici à raconter sa vie qui se termina en 1734, ni à énumérer ses découvertes et ses travaux. Il suffit d'indiquer ceux de ses travaux qui sont nécessaires à l'intelligence de sa théorie animiste. Ce sont : *Theoria medica vera*, Halle, 1707, 1708, 1737; — *Vindiciæ theoriæ veræ medicinæ*, ib., 1694; — *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, ib., 1697; — *Ars sanandi*, Offenbach, 1730; — *Negotium otiosum seu Sciamachia*, etc., Halle, 1720. C'est le recueil où se trouvent les pièces de sa polémique avec Leibniz. Quant à sa doctrine, elle a été exposée au mot Animisme. On consultera utilement : Lasègne, *de Stahl et de sa doctrine médicale*, Paris, 1846; — *Dictionnaire des sciences médicales*, article *Stahlianisme;* — Fr. Bouillier, *du Principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1863; — A. Lemoine, *le Vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris, 1865. E. C.

STANLEY (Thomas), érudit anglais, né en 1625, dans le comté d'Hertford, mort en 1678, a laissé différents ouvrages, dont un seul doit être mentionné : c'est l'*Histoire de la philosophie, contenant la vie, les opinions, les actions et les discours des philosophes de toutes les écoles*, Londres, 1665-1666. Cette compilation est faite sans méthode et sans critique. Elle est composée de fragments empruntés aux biographes anciens, rangés dans l'ordre le plus arbitraire. On voit d'abord les traditions qui concernent Thalès et les sept sages; puis, après Socrate et ses disciples, arrivent Pythagore, Empédocle, Héraclite, les sceptiques et Épicure, et, pour terminer, la philosophie chaldéenne, persane et sabéenne. Ce

recueil, tout informe qu'il est, a eu trois ou quatre éditions; celle de 1743 a été purgée d'un grand nombre d'erreurs qui s'étaient glissées dans les précédentes. Il a été traduit en latin par Oléarius (Leipzig, 1721). Il n'y a nul profit à en tirer aujourd'hui. E. C.

STAPFER (Philippe-Albert). Un des hommes qui, les premiers, ont fait connaître en France la philosophie allemande régénérée par Kant, naquit à Berne en 1766. Aux fonctions de ministre protestant il joignait celles de membre du conseil chargé de la direction des écoles et des affaires ecclésiastiques, quand eut lieu l'occupation de la Suisse par les troupes françaises (1798). Délégué près du Directoire avec Luthard et Jenner, il vit leur mission commune aboutir au pacte secret qui stipulait, entre autres articles, la retraite des Français et la neutralité de la Suisse; à son retour, non-seulement il fut nommé ministre de l'instruction publique et des cultes, mais il se maintint à ce poste en dépit du général français, qui fit tous ses efforts pour amener et sa chute en Suisse, et sa mise en accusation par ordre des autorités françaises. Stapfer signala son passage aux affaires par la faveur dont il environna l'institut Pestalozzi, dont il fut comme le second fondateur. Renvoyé en France après Marengo (1800), il succéda comme plénipotentiaire à Jenner. Sa position était des plus embarrassantes. L'énergie avec laquelle, sans même attendre les instructions de son gouvernement, il répondit par une note à la note par laquelle Bonaparte demandait l'annexion du Valais à la France, retarda pour huit ans l'absorption de ce pays dans le grand empire. Mais il n'eut pas et il ne pouvait avoir le même bonheur quant à l'organisation générale de son pays sous la pression de l'influence française : unitaire, il eut le chagrin d'avoir à signer, comme membre de la consulte, puis du comité central des dix, l'acte du 20 février 1808, qui consacrait et la forme fédérative et la médiation française; de plus, il vit ses efforts mal compris plus d'une fois par les siens. Il remplit encore divers offices, mais peu importants, et passa plusieurs années à Montfort-l'Amaury, occupé de l'éducation de ses enfants. De retour à Paris en 1817, il y vécut jusqu'en 1840. Outre quelques œuvres très-secondaires (telles qu'une traduction de *Faust*, une *Description de l'Oberland*, une *Histoire de Berne*, etc.), on doit à Stapfer : 1° *De philosophia Socratis*, 1786; — 2° *la Mission divine et la nature sublime de Jésus-Christ déduite de son caractère* (all.), 1787; — 3° *De vitæ immortalitate firmata per resurrectionem Christi*, 1787; — 4° *De natura, conditore et incrementis reipublicæ ethicæ*, 1797; — 5° *Du développement le plus fécond et le plus raisonnable des facultés de l'homme, d'après une méthode dirigée par l'étude philosophique de la marche de la civilisation* (all.), 1792. Les deux derniers ouvrages sont, sans contredit, les plus importants de Stapfer, et le *De natura reipublicæ ethicæ* surtout ne manque pas d'une certaine hauteur. Mais, si l'on tient à connaître la nature de l'esprit de l'auteur, il est au moins aussi nécessaire de connaître ses trois premiers écrits, et les articles *Socrate*, *Kant* et *Villers* qu'il a donnés, parmi bien d'autres, à la *Biographie universelle*. Stapfer ne fut point un génie inventeur, et l'on ne peut dire qu'il ait rien ajouté à la philosophie; mais il mérita bien d'elle en s'y livrant résolûment lorsque le pouvoir la trouvait importune et voulait l'étouffer sous le nom d'*idéologie;* il en savait l'histoire; il était doué des qualités nécessaires pour l'exposer. Il aimait à suivre toutes les évolutions de la civilisation et de l'esprit humain; quelques-unes le passionnaient. Telles furent celles que représentent les noms de Kant parmi les modernes, de Socrate et du Christ dans le monde. De là son article *Kant*, en un temps où seuls en France Villers et Mme de Staël avaient esquissé la doctrine de ce philosophe; de là deux autres ouvrages signalés plus haut, et l'article *Socrate*, postérieur de quarante ans à la monographie de 1786; article excellent, qui contient plus d'un aperçu particulier à l'auteur. Quant à la philosophie même, Stapfer peut être qualifié d'éclectique; il a uni, dans sa croyance et dans sa conduite, la morale du kantisme et la foi au christianisme. Convaincu que nos facultés intellectuelles par elles-mêmes ne peuvent saisir la vérité en soi, convaincu peut-être encore plus de ce qu'il appelle « l'impuissance du sens moral », il proclame le besoin de la révélation. « Socrate, dit-il, l'avait pressentie et presque annoncée; au double point de vue théorique et pratique, Socrate avait porté l'idée de la vertu au plus haut point que l'homme puisse atteindre par ses propres forces; et, grâce à lui déjà, la philosophie, de cosmologique ou physique qu'elle était, devint religieuse. » Pour compléter son œuvre, il fallait la mission divine du Christ, dont, comme Villers, il admire « l'esprit sérieux, mesuré et ingénu, l'âme calme, transparente et profonde comme l'éther ». Il gémit et il s'étonne que Kant ne voie dans Jésus de Nazareth que le premier des hommes et répugne à l'origine surnaturelle du christianisme. Il s'écarte aussi de Kant, en ce que la métaphysique, à ses yeux, ne doit tenir que peu de place, quoique la place la plus haute; mais il s'attache surtout à la psychologie et à la morale. Dans cette dernière sphère, il proclame comme principe vivifiant par excellence la philanthropie universelle; et, en psychologie, il se rapproche de l'école écossaise par le caractère de ses observations. Il ne méconnaît aucune faculté, aucun état de l'âme, pas même l'extase; mais il avertit que l'extase est incompatible avec le libre arbitre, car il réduit l'être qui la sent à un état passif entièrement opposé à l'état moral de l'homme qui surveille tous ses sentiments pour leur résister au besoin et pour les régir. Stapfer attache aussi la plus haute importance à l'éducation. Dans sa *République éthique* comme dans son *Développement des facultés de l'homme*, il relie sans cesse l'un à l'autre, il éclaire sans cesse l'un par l'autre le développement intellectuel et celui du sens moral, et ce double développement, il le voit se refléter de l'homme pris individuellement dans l'humanité. La *République éthique*, au reste, n'est pas un ouvrage de politique. Stapfer n'a rien écrit à ce sujet; mais il ressort et de ses ouvrages et de toute sa vie qu'il professait un libéralisme modéré, qu'il voulait la pondération des pouvoirs, qu'il penchait pour l'aristocratie; que, regardant le mécanisme électoral comme la clef d'un gouvernement sage, il eût établi ce mécanisme à deux degrés, ou qu'il l'eût hérissé de nombreuses complications. En un mot, on peut dire que, sans avoir été jamais homme politique en France, on doit voir en lui un des promoteurs et en quelque sorte un des fondateurs de la politique doctrinaire. C'est à Stapfer que sont adressées par Maine de Biran, qui l'appelle son « savant et honorable ami », les *Réponses* aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale entre le pouvoir primitif et la motion. Ces réponses ont été publiées par M. Cousin dans le volume intitulé : *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral.* Val. P

STATTLER (Bénédict), philosophe allemand contemporain et adversaire de Kant, avait publié divers ouvrages, où il ne s'écartait guère des opinions de Wolf, modifiées par Baumgarten, lorsque parut la *Critique de la raison pure.* Ce livre, qui menaçait dans ses fondements l'enseignement scolastique des universités et donnait au scepticisme une forme savante, fut accueilli par lui avec inquiétude et colère. Il s'en fit le critique acharné, ou plutôt le détracteur, et essaya moins de l'attaquer dans ses principes, que de le diffamer dans ses conséquences, en soutenant qu'il était incompatible avec la morale et la religion chrétienne. Voici la liste de ses ouvrages : *Philosophia*, Munich, 1769 ; — *Dissertatio logica de valore sensus communis*, 1780 ; — *Antikant*, Munich, 1788 (all.). Il publia ensuite un *Supplément*, et bientôt après un *Abrégé*, où il attaque violemment Schulze ; — *Esquisse abrégée des inconséquences intolérables de la philosophie kantienne, et témérités de plusieurs de ses partisans ; le tout démontré pour toute intelligence saine*, Munich, 1792 (all.) ; — *Véritable relation entre la philosophie kantienne, la religion et la morale chrétienne*, ib. (all.). E. C.

STEFFENS (Henri), naturaliste et philosophe danois de naissance, Allemand par choix, naquit en 1773 à Stavanger dans la Norvége, qui alors était encore unie au Danemark. L'éducation qu'il reçut d'une mère très-pieuse le destinait à la carrière ecclésiastique ; mais son goût pour les sciences naturelles, subitement éveillé par la lecture de Buffon, lui fit abandonner la théologie, et ses études philosophiques l'écartèrent même du luthéranisme auquel il revint plus tard avec éclat. Après avoir terminé ses études à Copenhague, il résolut de s'établir en Allemagne, et après avoir échappé à un naufrage qui le laissa dans un extrême dénûment, il vécut quelque temps à Hambourg et à Kiel, et fut reçu en 1797 docteur en philosophie. Il devint ensuite le disciple et l'ami de Schelling, auquel il fut adjoint dans la chaire de philosophie d'Iéna. On le retrouve à Freiberg où il apprend la géologie, à Copenhague où il donne des leçons, et enfin à Halle où il est professeur de minéralogie et de philosophie, deux sciences qu'il a souvent mêlées au grand détriment de l'une et de l'autre. Pendant l'invasion française il épousa sans arrière-pensée la cause de sa patrie d'adoption, aida au soulèvement de l'Allemagne et servit en qualité de lieutenant dans l'armée qui entra à Paris. Il fut ensuite nommé professeur de philosophie naturelle à l'université de Berlin, où il mourut en 1845. Il est très-difficile de rendre compte de ses doctrines philosophiques : elles sont étroitement mêlées à ses travaux sur les sciences naturelles, auxquelles elles communiquent un caractère systématique et conjectural. Ce qu'on peut assurer, c'est qu'il applique à la nature la philosophie de Schelling et, comme il le dit lui-même, s'efforce de développer par induction les idées que son maître a trouvées par déduction. L'unité de la nature et de l'esprit devient pour lui comme une formule qu'il prétend tirer de l'histoire du globe et de ses habitants, des révolutions géologiques, des évolutions de la vie, des propriétés des éléments de la matière ; mais au lieu de l'extraire des faits, il la leur impose et n'interroge la nature qu'avec le parti pris de lui arracher une réponse conforme à ses vues théoriques, c'est-à-dire au panthéisme. La philosophie ne lui doit aucune idée qui ne se retrouve ailleurs ; la science pure ne souscrirait pas à ses spéculations sur les six prétendues époques géologiques, sur l'antithèse de l'oxygène et de l'hydrogène, sur celle des plantes et des animaux, représentée dans l'homme par l'opposition des deux sexes, et sur la quadruplicité essentielle de tous les éléments. On a reproché à Steffens, dans son école même, de se contenter d'analogies plus ou moins ingénieuses, et de prendre pour des similitudes réelles de simples rapprochements de mots. Pourtant ce n'est pas un esprit médiocre ni un écrivain sans talent, et il ne faut pas oublier quel cas en faisait Schelling qui a écrit pour servir de préface à ses *Œuvres posthumes* (Berlin, 1846) les dernières pages que sa plume ait tracées. Voici le titre de ceux de ses écrits qui concernent plus particulièrement la philosophie : *Essai sur la constitution intérieure de la terre*, Freiberg, 1801, son meilleur ouvrage, celui, dit Erdmann, qui montre pour la première fois un philosophe de la nature ayant des connaissances positives ; — *le Temps présent et ses origines*, Berlin, 1817 ; — *Caricatures de ce qu'il y a de plus saint*, Leipzig, 1821. Ces deux ouvrages contiennent des principes sur le droit naturel et la morale ; le titre bizarre et presque intraduisible du second exprime pour l'auteur la différence entre l'idée pure et ses manifestations dans la vie sociale. L'idée de l'État est celle de la liberté morale, mais elle se fractionne en moments isolés, qui en sont comme l'expression dérisoire, la caricature : — *Principes de la philosophie de la nature*, Berlin, 1806. Steffens mêle dans cet écrit les opinions de Schelling à celles de Schleiermacher : — *Anthropologie*, Breslau, 1822. Les deux volumes de ce livre sont divisés en trois parties : l'homme étant le tout de la nature, résumant en son éternelle personnalité le monde entier, il faut d'abord suivre pas à pas l'évolution par laquelle la nature arrive à cette expression définitive de son essence : c'est l'anthropologie géologique ; puis montrer que toutes les formes de la vie arrivent à leur état le plus parfait dans l'homme, c'est l'anthropologie physiologique ; et enfin considérer le genre humain tout entier dans ses évolutions à travers le temps, c'est l'anthropologie psychologique. Outre ces œuvres, Steffens a publié plusieurs écrits qui touchent à des questions de théologie, des nouvelles et de volumineux mémoires sur sa vie. E. C.

STEINBART (Gotthilf-Samuel), né à Züllichau en 1738, mort en 1809, après avoir enseigné pendant longtemps, comme professeur ordinaire, la philosophie et la théologie à Francfort-sur-l'Oder, a propagé sous une forme populaire, et s'est efforcé de concilier avec le christianisme la doctrine si accréditée alors de l'intérêt bien entendu. A cette morale facile, qu'on est surpris de rencontrer chez un théologien, se joignait une logique tout aussi peu profonde. Il soutenait que la vérité est inaccessible à l'homme, et que nos connaissances n'ont qu'une valeur relative. Son principal ouvrage, celui qui lui a valu la célébrité dont il jouissait, a pour titre *Système de la philosophie pure*, ou *Théorie du bonheur selon le christianisme*, in-8, Berlin, 1778 et 1780 ; Züllichau, 1786 et 1794 (all.). Ce livre ayant soulevé de très-vives critiques, surtout parmi les théologiens, Steinbart leur répondit par un nouvel écrit qui n'est en quelque sorte qu'un appendice du précédent : *Entretiens philosophiques pour servir d'explication plus étendue à la théologie du bonheur*, trois cahiers in-8, Züllichau, 1782-94 (all.). Les autres ouvrages philosophiques de Steinbart, également rédigés en allemand, sont : *Examen des motifs de la vertu, d'après le principe de l'amour de soi*, in-8, Berlin, 1770 ; — *Introduction de l'entendement humain à une connaissance aussi par-*

faite que possible, 2 vol. in-8, Züllichau, 1780 ; — le même ouvrage, sous le titre suivant : *Introduction utile de l'entendement à l'art de penser par soi-même d'une manière régulière*, in-8, ib., 1787 et 1793 : — *Notions fondamentales de la philosophie du goût*, in-8, ib., 1785. On trouvera sa biographie dans le *Magasin des prédicateurs* de Reyde, t. V, p. 695. X.

STELLINI (Jacopo), philosophe italien, né en 1699 à Cividale en Frioul, enseigna d'abord la rhétorique au collége des nobles à Venise, et en 1739 fut appelé à la chaire de morale de l'université de Padoue, qu'il occupa pendant plus de trente ans. S'il faut en croire les biographes italiens, c'était un homme d'une intelligence extraordinaire. Il est capable des œuvres les plus diverses : faire des vers grecs, latins, italiens, défendre Euclide, traduire vingt-deux odes de Pindare, justifier Épicure, faire l'éloge d'Hermogène, corriger le texte de Platon, expliquer les passages obscurs d'Aristote, éclaircir Aristide et Quintilien, traduire la *Perspective* de Taylor, discuter sur le calcul infinitésimal, voilà un aperçu de ses travaux, sans parler d'un vaste système de morale qui est son plus grand titre de gloire. A dire vrai, ce fut un professeur de mérite qui sut conserver à Padoue les traditions péripatéticiennes, sans cependant les suivre à la lettre. Dans le recueil de ses œuvres, on voit qu'il se préoccupait avant tout de la morale : *Oratio ad Ethicam tradendam*, Padoue, 1739 ; — *Specimen de ortu et progressu morum*, Venise, 1740 ; — *Opera omnia*, Padoue, 1779, recueil où se trouve son cours de morale et d'histoire, professé pendant six ans. Romagnesi en faisait grand cas et estimait que sous les apparences d'une soumission absolue aux principes d'Aristote, il dissimulait une véritable originalité. On le croira d'autant plus aisément que malgré ses précautions, il fut accusé de nouveautés suspectes, et même soupçonné d'enseigner les idées de Spinoza et celles de Hobbes. Les philosophes italiens plus récents n'ont guère profité de ses travaux, mais ils parlent de lui avec respect. Voy. Luigi Mabil, *Lettres stelliniennes*, Milan, 1811 ; — Romagnosi, *Philosophie morale des anciens*, 1831 ; — De Angelis, *Biographie universelle*, article STELLINI. E. C.

STÉSIMBROTE DE THASOS nous est signalé par Platon (dans l'*Ion*), par Xénophon (*Banquet*, liv. III, ch. VI), et par Tatien, comme un des premiers critiques qui essayèrent d'appliquer à l'interprétation des anciens poëtes la méthode de l'allégorie (voy. PHILOSOPHIE HOMÉRIQUE). Il ne reste de son travail, sur ce sujet, qu'un petit nombre de citations assez courtes et assez obscures dans les commentateurs d'Homère. Le grammairien, auteur du lexique intitulé *Grand Étymologique*, lui attribue aussi un livre *sur les Mystères* ou *sur les Initiations* (Περὶ τελετῶν), que paraît aussi avoir eu sous les yeux le scoliaste d'Apollonius de Rhodes. Suidas, enfin, lui donne pour disciple, sans doute dans l'interprétation critique d'Homère, le célèbre poëte Antimaque, de Colophon. E. E.

STILPON, un des chefs les plus célèbres de l'école mégarique, naquit à Mégare et y passa la plus grande partie de sa vie. La date de sa naissance nous est inconnue ; mais on sait du moins que, contemporain de Démétrius Poliorcète et de Ptolémée Soter, il florissait trois cents ans avant notre ère et atteignit un âge très-avancé. Tel était le talent avec lequel il enseignait sa doctrine, qu'il s'en fallut peu, dit Diogène Laërce (liv. II, §§ 113-119), qu'il n'y convertît la Grèce entière. Il ne fut pas moins admiré pour l'élévation de son caractère et l'austérité de ses mœurs. Mégare étant tombée au pouvoir de Démétrius, fils d'Antigone, ce prince ordonna qu'on épargnât la maison de Stilpon, et qu'on lui rendît tout ce qu'il avait perdu. Mais le philosophe refusa cette faveur, en disant qu'il avait conservé tous ses biens, puisqu'il possédait encore la raison et la science. Une autre fois, il refusa à Ptolémée Soter, devenu maître à son tour de sa malheureuse patrie, de l'accompagner en Égypte, et il préféra aux plus séduisantes promesses sa pauvreté et sa liberté. Ainsi que Xénophane, mais avec plus de réserve, il paraît s'être attaqué au polythéisme et au culte extérieur en général. Cratès le cynique lui ayant demandé si les prières étaient agréables aux dieux : « Imprudent, répondit-il, ne me fais point de pareilles questions en public ; attends que nous soyons seuls. » Malgré le respect universel qu'inspiraient ses vertus et son éloquence, il se fit bannir d'Athènes par un jugement de l'aréopage, pour quelques propos inconsidérés sur la divinité de Minerve.

Ainsi que tous les philosophes de l'école mégarique, Stilpon soutenait « que l'être est un, que le non-être est divers, que rien ne naît, rien ne périt, rien ne se meut d'aucune façon » (*Aristoclès*, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. XIV, ch. XVII) ; c'est-à-dire qu'il ne reconnaissait que l'être absolu, immuable, immobile, et qu'il niait la pluralité des êtres. Entre ces deux choses : l'être absolu, tel que la raison nous le fait concevoir, et les êtres particuliers, les choses contingentes que nous percevons par les sens, il ne voyait aucune relation, aucune transition possible ; de sorte que l'être ne peut participer en rien des choses contingentes, ni les choses contingentes de l'être, et que les perceptions de nos sens sont de pures illusions. C'est la doctrine opposée à celle que Platon veut établir dans *le Sophiste* et dans *le Philèbe*. Or, qu'est-ce qui sert d'intermédiaire entre l'être absolu, conçu par la raison, et les êtres particuliers, perçus par les sens ? Ce sont les idées (τὰ εἴδη), les formes invariables par lesquelles tous les individus d'une même espèce se ressemblent. Stilpon supprima donc les idées (Diogène Laërce, liv. II, § 119) : ainsi, pour lui, le mot *homme* ne signifie absolument rien ; car, ne s'appliquant ni à celui-ci, ni à celui-là, il ne désigne personne. Il ne faut donc point, comme on l'a fait dans quelques dissertations récentes sur l'école de Mégare, voir dans Stilpon un précurseur du nominalisme. Il supprime les idées, parce qu'il ne veut point d'intermédiaire entre l'un et le divers ; mais il supprime aussi les individus, parce que l'être, selon lui, est indivisible et qu'il ne peut ni naître ni mourir. A cette théorie vient se joindre naturellement le principe professé par toute l'école mégarique et emprunté à la philosophie d'Antisthène : c'est qu'une chose ne peut pas être définie et qualifiée par une autre ; que, par conséquent, aucun attribut ne peut être réuni à un sujet, et qu'il est impossible d'énoncer autre chose que des propositions identiques. Ainsi, quand on dit : « L'homme est beau, le cheval court, » il faut qu'on choisisse entre ces deux partis : ou l'attribut et le sujet de chacune des deux propositions sont différents, ou ils sont identiques. S'ils sont différents, pourquoi les affirmer l'un de l'autre ? S'ils sont identiques, l'homme sera la même chose que la beauté, et le cheval que la faculté de courir : alors, comment dire que des aliments sont bons et que le lion court ? Donc, la diversité n'existe nulle part, ni dans la pensée ni dans la réalité ; l'identité seule est possible. Ce n'est pas là simplement un exercice

dit-il, que, comme le soutenait Plutarque (*Adv. Colotem*), c'est une conséquence nécessaire de la doctrine de Stilpon.

Ce que nous savons de la morale de Stilpon se borne à cette seule proposition : que le souverain bien est dans l'impassibilité de l'âme ; *summum bonum animus impatiens* (Sénèque, *épît.* IX). En effet, lorsque tout est confondu dans l'unité, il faut mépriser les vains objets de nos passions, car ils n'existent même pas ; il ne faut écouter que la raison, par laquelle nous avons connaissance de l'être unique. La morale de Stilpon est donc la même que la morale stoïcienne.

Stilpon avait écrit plusieurs dialogues, dont il ne nous reste que les titres, conservés par Diogène Laërce. Voy., pour la bibliographie, ÉCOLE MÉGARIQUE.

STOBÉE (Jean), ainsi nommé du lieu de sa naissance, Stobi, ville de Macédoine, est un compilateur sans aucune valeur personnelle, mais à qui l'on doit des fragments précieux pour l'histoire de la philosophie. On ne sait rien de sa vie ; mais, selon toute probabilité, il doit avoir fleuri entre les années 450 et 500 de notre ère ; car les plus récents des auteurs mentionnés par lui sont Thémistius, qui vivait à la fin du IVe siècle, et Hiéroclès, qui appartient au milieu du Ve.

Le recueil que Stobée nous a laissé, et qu'il aurait composé à l'usage de son fils, a pour titre : *Recueil d'extraits choisis, sentences et préceptes*, Ἀνθολόγιον ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν. Les extraits dont il est formé sont tirés de près de cinq cents auteurs grecs, dont la plupart sont perdus ou mutilés par le temps. Il se divise en deux volumes, que Photius avait trouvés séparément, et qu'on a réunis pour la première fois dans l'édition de Lyon, in-f°, 1608. Le premier volume est nommé plus particulièrement *Eclogæ physicæ et ethicæ*; le second, *Anthologicum*, *Florilegium* ou *Sermones*. Chacun se divise en deux parties, et chaque partie en chapitres, dont le nombre total se monte à deux cent huit. On comprend ce qu'il doit y avoir d'arbitraire et d'artificiel dans une telle distribution. Il serait sans utilité de citer ici les nombreuses éditions qui ont été publiées de Stobée ; nous nous contenterons de dire que la meilleure est celle que Heeren a donnée des *Eclogæ*, 2 vol. in-8, Gœttingue, 1792-1801. Une partie seulement de l'*Anthologicum* a été publiée par Schow, sous ce titre : *Jo. Stobæi Sermones ex codicibus manuscriptis emendatos et auctos*, etc., in-8, Leipzig, 1797. Dans plusieurs des éditions antérieures, il y a des interpolations tirées d'écrivains postérieurs à Stobée. X.

STOÏCIENS, STOÏCIENNE (ÉCOLE). Il n'y a pas de nom philosophique plus populaire que celui de l'école stoïcienne ; elle doit cet avantage à son caractère essentiellement pratique, à l'originalité profonde de sa morale. Rien pourtant de plus diversement jugé et de plus difficile à apprécier en dernier ressort que la morale des stoïciens. Tandis que les uns ont admiré avec enthousiasme un idéal sublime de grandeur, de force et de pureté, elle n'a paru aux autres qu'une stérile chimère, un rêve, un délire de l'orgueil humain. Chantée par Horace en vers immortels, décrite par Sénèque du pinceau le plus brillant qui fut jamais, gravée en si nobles traits par la main de Marc-Aurèle, cette grande doctrine n'a pu trouver grâce devant les Pères de l'Église, dont la sévérité, en quelque sorte héréditaire, s'est transmise jusqu'à nos jours et a armé contre le stoïcisme le sens juste et profond d'Arnauld, la pureté, la douceur de Nicole et de Malebranche.

Cette extrême diversité de jugements doit-elle déconcerter et décourager la critique? Non, elle la doit éclairer. C'est qu'en effet les adversaires les plus décidés de la doctrine stoïcienne et ses admirateurs les plus ardents ont également tort et également raison. Rien de plus noble et de plus pure que la morale stoïcienne ; rien aussi de plus chimérique, de plus stérile, de plus excessif. En un mot, il n'y a pas de caractères opposés que cette doctrine ne réunisse, de conséquences contraires qu'elle n'ait portées tour à tour, d'effets si divers qu'elle n'ait produits. C'est elle qui inspire et qui soutient l'héroïsme de Thraséas et d'Helvidius Priscus ; la patience d'Épictète, l'humanité de Marc-Aurèle ; c'est elle aussi qui conseille le suicide de Caton et la vertu meurtrière et farouche du dernier Brutus.

Il faut bien le dire : l'école d'où est sortie cette doctrine morale est une admirable école, mais une école de décadence. Or, le commun caractère de toutes les décadences, c'est qu'on n'y trouve plus rien de véritablement simple et grand ; tout y est excessif, exagéré, artificiel ; et l'amour déréglé d'une perfection fausse, parce qu'elle est démesurée et impossible, s'y substitue au sentiment et au goût de la perfection véritable. D'autres signes d'abaissement éclatent de toutes parts à l'époque où paraît l'école stoïcienne. On abandonne les traces des grands maîtres, d'Aristote, de Platon, pour suivre celles d'Héraclite et de Leucippe. A la sévérité mâle, mais sobre et tempérée de la morale socratique, on préfère l'austérité et la rudesse d'Antisthène. On veut donner un contre-poids aux principes relâchés d'Épicure, et on se précipite à l'extrémité opposée, armant l'homme contre lui-même, oubliant ses instincts les plus légitimes, ses besoins les plus impérieux, et ne lui présentant, au lieu du vrai bien et du vrai bonheur, que l'image inutile d'une vertu impraticable.

Si l'école stoïcienne manque de mesure et de vraie sagesse, elle porte encore un autre caractère de décadence, c'est le défaut d'unité, de proportion et d'accord entre les diverses parties de sa philosophie. A une idéologie fortement empreinte de sensualisme, elle associe une physique panthéiste, et elle prétend joindre à tout cela une morale pure et sévère. Entreprise impossible ! contradictions vainement déguisées ! Si toutes les idées viennent des sens, l'idée pure du devoir s'évanouit. Si chaque âme est un flot de la vie universelle, que devient la liberté, si chère aux stoïciens, et comment expliquer l'individualité durable et l'immortalité de l'âme ?

C'est dans ce défaut de mesure et d'accord, et dans les contradictions inévitables qui en sont résultées, que nous trouvons le caractère distinctif de l'école stoïcienne, la cause de sa chute, la source de ses misères, et comme aussi de ses grandeurs, la beauté de ses vues morales et en même temps leur faiblesse, enfin, l'explication des jugements si divers qu'on a portés sur la valeur de cette école, noble et dernier fruit d'une grande civilisation épuisée.

Mettons en pleine lumière ce singulier mélange de vues sublimes et profondes, et de directions fausses et excessives qui se rencontrent dans une même doctrine, et nous concilierons ainsi les jugements si contraires dont elle a été l'objet, en les tempérant et les corrigeant les uns par les autres. Mais, d'abord, décrivons rapidement sa destinée extérieure, les vicissitudes de sa longue carrière, la suite des grands esprits et des grands caractères qui l'ont illustrée, depuis Zénon, son fondateur, jusqu'à Épictète et Marc-Aurèle, ses derniers représentants.

Venu de Cittium, sa ville natale, à Athènes Zénon y suivit les leçons de plusieurs philosophes

(vers 300 avant J. C.). Les mégariques Stilpon et Diodore Cronus, les académiciens Xénocrate et Polémon, l'initièrent à tous les secrets de la dialectique; mais Cratès le cynique fut celui de ses maîtres qui exerça sur son esprit l'influence la plus décisive. On peut considérer, en effet, la philosophie de Zénon et le stoïcisme tout entier comme une suite et un développement de la doctrine des cyniques. Oubliez les exagérations et les excès où s'emportèrent Diogène, Cratès et leurs disciples; remontez au premier maître, à celui qui fut disciple originel de Socrate, au noble et sérieux Antisthène, vous verrez que le principe de cette mâle école de philosophie, c'est la lutte de l'homme contre les passions, c'est l'épuration et l'affranchissement de la volonté humaine devenue indifférente aux voluptés des sens, aux besoins du corps, aux phénomènes de la nature, et maîtresse absolue de soi.

Zénon de Cittium recueillit ce principe et l'associa à un vaste système de spéculations qui embrassait l'homme, la société, la nature, et fondait à la fois la science et la vie sur l'idée de l'effort, de l'énergie, de la force en action. Il suffit à la gloire de Zénon d'avoir connu et ébauché ce système, qui reçut après lui de ses disciples Athénodore, Ariston de Chio, Hérille de Carthage, et surtout de Cléanthe d'Assos, de nombreux et riches développements. Mais le vigoureux génie qui devait donner à la doctrine stoïcienne son organisation scientifique et former de toutes ses parties un ensemble imposant et régulier, ce fut le disciple de Cléanthe, Chrysippe de Soli (né en 280, mort en 212 ou 208 avant J. C.).

Des historiens assurent que ce second fondateur de la philosophie du Portique composa plus de sept cents ouvrages, dont il n'est resté que de courts et rares fragments. On s'explique plus aisément cette perte, et en même temps on en éprouve moins de regrets, quand on songe que les stoïciens étendaient jusqu'à l'art d'écrire l'inflexible sévérité de leurs principes, et, proscrivant la grâce comme un relâchement et une faiblesse, ne visaient dans leurs écrits qu'à une grande précision et à la plus austère exactitude.

Les principaux disciples de Chrysippe furent Zénon de Tarse, Diogène de Babylone, qui alla à Rome en qualité d'envoyé avec Carnéade et Critolaüs (vers 155); plus tard, Antipater de Tarse ou de Sidon (vers 142); Panætius de Rhodes (vers 130), qui tint école à Rome et accompagna à Alexandrie Scipion l'Africain; enfin Posidonius d'Apamée en Syrie, disciple de Panætius, surnommé le Rhodien, à cause de l'école qu'il établit à Rhodes à la fin du second siècle avant l'ère chrétienne.

A cette époque, le stoïcisme subit une notable transformation : du monde grec il passa dans le monde romain, et, désertant les hauteurs de la spéculation pure, il s'attacha de plus en plus à devenir une école de vie pratique, une doctrine morale, politique et religieuse. C'est à ce titre qu'il exerça une influence considérable sur la société romaine, et attira vers lui les plus graves esprits du temps, les âmes fortement trempées, toute une famille d'hommes d'État, de jurisconsultes et de grands citoyens. Il suffit de citer les Scipions et en particulier l'Émilien, C. Lælius, et plus tard, Caton d'Utique et M. Brutus. Sans parler d'une foule de jurisconsultes éminents, tels que Rutilius Rufus, Q. Tubero, Q. Mucius Scævola, il se fonda à Rome, sous Auguste, une école de jurisprudence qui faisait profession d'appliquer les principes du stoïcisme. Elle eut pour chef Antistius Labéon, et fut appelée secte des proculiens, du nom de Sempronius Proculus, un des hommes qui lui firent le plus d'honneur.

Les écrits de Sénèque, d'Épictète, d'Arrien marquent le dernier éclat de la philosophie stoïcienne, s'éloignant chaque jour davantage de ces hautes spéculations dont le monde était pour longtemps découragé, adoucissant la rigueur de ses maximes pour les rapprocher du christianisme, mais par là même altérant l'antique esprit de la doctrine et cédant la place à l'esprit nouveau qui, par degrés, pénétrait et dominait tout. Avec Marc-Aurèle Antonin, vers la fin du second siècle de l'ère chrétienne, l'école stoïcienne rendit le dernier soupir.

Demandons-nous maintenant quelle était cette doctrine qui a duré cinq siècles, et constamment exercé une action si féconde et si générale. Son principe le plus constant, celui qu'on retrouve partout, au milieu même de ses inconséquences, c'est l'idée d'énergie ou de force en action. On peut, en ce sens, définir le stoïcisme : la philosophie de l'effort, comme il serait assez juste de définir l'épicurisme : la philosophie du relâchement. Les stoïciens, grecs et romains, exprimaient leur idée dominante par le mot de tension, τόνος, ἐπιτάσις, *tenor*, et, autres semblables. Cette idée sert à éclaircir et à lier jusqu'à un certain point toutes les parties de leur doctrine, leur *logique*, qui sert d'appui à leur *physiologie* ou théorie de la nature, et enfin leur *éthique*, où tout le système vient aboutir.

Au premier abord, la logique des stoïciens paraît empreinte d'un caractère tout sensualiste. Ils proclament ouvertement le fameux principe, qui a fait une si grande fortune dans le monde sous la protection du nom d'Aristote : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Comme Aristote, ils comparent l'intelligence, avant la sensation, à des tablettes sur lesquelles aucun caractère n'a encore été tracé. La raison même, cette haute partie de l'âme, qu'ils appellent τὸ ἡγεμονικόν, est un sens : *Mens enim ipsa*, dit Cicéron, *quæ sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est.* (*Questions acad.*, liv. II, ch. x.) Voilà, ce semble, une théorie toute semblable à celle des épicuriens. Mais si l'on y jette un regard plus attentif, on s'aperçoit que la différence est notable. Les stoïciens reconnaissent sans doute que la sensation est le premier degré et le fondement même de la connaissance, mais cette sensation toute passive n'est à leurs yeux que la matière à laquelle va s'appliquer l'activité de l'esprit. Excité par l'impression des choses extérieures, l'esprit, essentiellement actif, entre en exercice, s'empare des matériaux que lui livre l'expérience, et leur fait subir une série de transformations qui, d'une masse d'impressions fugitives, confuses, particulières, tire des jugements clairs et précis, des raisonnements bien liés, des vérités générales, des principes, en un mot des connaissances dignes d'un être fait pour comprendre et pour expliquer l'univers. Au-dessus de la sensation s'élève le jugement, synthèse des sensations; au-dessus du jugement, la représentation compréhensive, la célèbre φαντασία καταληπτική, synthèse des jugements; au-dessus de tout, la synthèse universelle et définitive, la science. Ces divers degrés de la connaissance ne sont autre chose que les efforts successifs de l'esprit, s'élevant du particulier au général, en vertu de l'activité essentielle qui le constitue. Zénon rendait, dit-on, cette théorie sensible aux yeux par une ingénieuse image. Une main ouverte, voilà la sensation. Cette main à demi fermée par un premier acte de l'énergie musculaire, voilà le jugement. Fermez complétement la main, voilà le type de la représentation compréhensive; enfin, servez-vous

d'une de vos mains pour serrer plus fortement l'autre, voilà le dernier progrès de l'esprit, le ferme et solide enchaînement de toutes nos connaissances.

Cette esquisse de la théorie stoïcienne suffit pour mettre en lumière la grande part qu'ils faisaient, malgré leur sensualisme, à la spontanéité propre de l'esprit dans la formation de nos idées. Quelques stoïciens allaient si loin dans cette voie que, contredisant leur principe, ils admettaient des idées indépendantes de toute donnée expérimentale. C'est ce qu'ils appelaient des *anticipations*, προλήψεις, et ils en donnaient cette définition qu'accepterait volontiers l'idéalisme le plus pur : *La πρόληψις est une conception naturelle de l'universel* (Diogène Laërce, liv. VII, §§ 51. 53. 54).

La physiologie stoïcienne se montre également a nous sous un double aspect : elle paraît d'abord matérialiste et athée; mais on y sent bientôt circuler un souffle de spiritualisme et de religion. Les stoïciens posent en principe que tout ce qui existe est corporel. Et, en effet, ajoutent-ils, tout ce qui existe est actif ou passif. Or, point d'action ni de passion sans un corps qui exerce l'acte ou qui le subisse. Les stoïciens vont jusqu'à dire que les qualités des choses, non-seulement sont corporelles, mais sont des corps; et enfin tout ce qui n'est pas corps n'est qu'abstraction, c'est-à-dire n'est réellement pas (Plutarque, *de Stoic. republ.*, c. XLIII, XLV, XLIX sqq.). Tout cela paraît assez clair ; mais il faut bien l'entendre. Les stoïciens appellent corps la réunion naturelle, intime, indissoluble, de deux éléments que l'abstraction seule peut séparer : un élément passif, matériel, et un élément actif, spirituel. Écoutons Sénèque : *Dicunt, ut scis, stoici nostri, « duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant : causam et materiam. »* (*Epist.* LXV.) Et encore : *Initia rerum stoici credunt tenorem atque materiam. Materia* désigne ici, non les objets matériels, les corps, mais la substance passive qui sert de base à toutes les qualités, à toutes les énergies corporelles; *tenor, causa*, indiquent la force active qui s'applique à cette substance pour l'animer et la mettre en mouvement. Point de matière sans esprit, point d'esprit sans matière; l'union de la matière et de l'esprit constitue un corps, c'est-à-dire une réalité.

Tel est le sens de la physiologie stoïcienne; elle n'est point proprement matérialiste et athée, bien qu'elle incline à le devenir; elle est panthéiste. Les stoïciens admettent à l'origine des choses un principe d'où sortent tous les êtres et où ils doivent tous rentrer. C'est la semence primitive et universelle, c'est Dieu.

Dieu est essentiellement intelligent et raisonnable. Les stoïciens l'appellent intelligence, raison, λόγος, σπέρμα νοερόν, σπερματικὸς λόγος. Il est à la fois la semence et la raison des choses, et contient en soi toutes les semences et toutes les raisons particulières de tous les êtres de la nature.

Ce n'est pas tout ; ce Dieu, à ce que disent les stoïciens, est une Providence, Πρόνοια. Il est la force motrice de l'univers. A ce titre, il gouverne et enveloppe toutes choses, et son gouvernement est tout de sagesse et de raison. Dieu assigne à chaque partie du monde sa nature propre, son rôle distinct, son but précis. Il assortit tous les ressorts de cet immense organisme, et les coordonne vers une seule et même fin. Grâce à cette action souveraine qui pénètre jusque dans l'intimité des êtres, grâce à cette âme universelle partout répandue, partout agissante, partout irrésistible, l'univers est comme une ruche d'abeilles où règne la symétrie la plus parfaite, comme une maison bien réglée à laquelle préside une sévère et sage économie; rien d'inutile, point de double emploi, point de hasard; tout est à sa place, tout arrive à son heure, tout agit, tout est vivant, et cette vie intelligente et universelle de tous les êtres forme un poëme grandiose dont Dieu a conçu le plan et assuré l'exécution.

Voilà le beau côté de la physiologie stoïcienne; mais il ne faut pas se laisser séduire à ces brillants dehors ; il faut aller au fond des choses, presser le principe de cette spécieuse doctrine et en exprimer les conséquences. Le Dieu des stoïciens est-il une véritable Providence, nous voulons dire une intelligence distincte, ayant conscience de soi, formant librement le monde et y répandant la raison et la vie? Nullement. Ce Dieu n'est point un principe déterminé en soi, doué d'une existence propre et distincte. C'est un germe, une semence; ce germe se développe, il est vrai, mais par une loi nécessaire et en vertu d'une fatalité absolue. Et quel est le résultat de ce développement éternel? C'est le monde, c'est la variété infinie des êtres. Dieu se développe nécessairement dans la nature, ou, pour mieux dire, Dieu devient la nature, l'infini se transforme dans le fini, l'indéterminé se détermine ; en un mot, il n'y a plus de Dieu distinct de l'univers, il n'y a plus qu'un seul être qui, considéré tour à tour dans ses formes et dans son fond, dans ses modes et dans sa substance, s'appelle alternativement Nature et Dieu.

Nous sommes ici évidemment en plein panthéisme. Ajoutons que ce panthéisme était assez grossier, puisque les stoïciens, voulant caractériser et définir le premier principe des choses, après l'avoir appelé semence, souffle, σπέρμα, πνεῦμα, aboutissaient à l'assimiler au feu. C'était rétrograder jusqu'à Héraclite, qui avait fait du feu le foyer primitif d'où rayonnent tous les êtres, et où ils doivent tous être consumés. « Dieu ou la Nature, disaient-ils (car, pour eux, c'est tout un), est un feu artiste qui marche par une voie certaine vers la génération. » Voici une autre de leurs formules : « La nécessité (εἱμαρμένη), *fatalis necessitas*, selon Cicéron, est la cause de tous les êtres; » c'est elle qui fait que tout arrive par l'enchaînement éternel des causes, *ut quidquid accidat, id ex æterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis*.

On comprend maintenant qu'avec ce panthéisme matérialiste et fataliste, les stoïciens n'eussent aucune difficulté à admettre la théologie du paganisme. Ils ne se réservaient que le droit de l'interpréter avec une certaine liberté, et de transformer, comme ils disaient, la théologie mythique et la théologie civile en *théologie physique*. Selon ce système d'exégèse, Dieu, comme cause de la vie, s'appelle Zeus (de ζωή) ; comme présent dans l'éther, qui est son lieu propre, Athênê ; dans le feu, Hêphæstos ; dans l'air, Hêra ; dans l'eau, Poseidôn ; dans la terre, Déméter ou Cybèle. Tel est, suivant les stoïciens, le fond vrai des traditions religieuses.

Abordons maintenant avec eux le problème essentiel de leur philosophie, le problème moral, et voyons comment ils parviendront à tirer une doctrine pure et élevée d'une logique et d'une physiologie si aisément d'accord avec la religion de la chair et des sens.

Le principe moral proclamé par toute l'école stoïcienne est celui-ci : *Vivre conformément à la nature*. On trouve, il est vrai, plus d'une fois dans Zénon et dans Chrysippe, cet autre principe : *Vivre conformément à la raison*. Mais ces deux principes sont absolument identiques

pour les stoïciens. Qu'est-ce, en effet, dans leur doctrine, que la nature? La nature, c'est l'être, c'est le tout; et la théorie de la nature, la physiologie, est la théorie universelle de l'être. Or, comme on vient de le voir, l'être, un en soi, enferme une dualité nécessaire, la matière et la forme, la substance et l'essence, le corps et l'esprit, l'inertie et la vie. L'être est donc essentiellement engagé dans la matière, disent les stoïciens, et il n'y a de réel que le corporel; mais ce n'est pas à dire pour cela que l'esprit, l'âme, la vie ne soient que des abstractions. Tout corps est vivant, tout être est animé, et c'est la vie, c'est l'âme qui donne le mouvement et la forme à toutes choses.

L'homme est donc un et double à la fois, comme les autres êtres : il est un, comme étant une partie de l'être; il est double, parce qu'il a, comme l'être lui-même, dont il est une partie déterminée, une âme et un corps, une forme et une matière, quelque chose à mouvoir et à gouverner, et un principe de mouvement et d'ordre.

Maintenant, quelle est la loi fondamentale de l'être? C'est que l'esprit donne la vie à la matière, et que l'âme gouverne le corps. La matière est un principe passif, inerte, aveugle, inférieur. L'âme est essentiellement active, féconde, raisonnable, régulatrice et dominatrice de l'univers. Cette loi universelle de l'être se fait sentir en toutes ses parties. Elle doit se retrouver dans l'homme et présider à sa destinée; l'homme doit donc subordonner en lui-même la partie inférieure à la partie supérieure, courber le corps sous l'empire de l'âme, gouverner son être comme Dieu même gouverne le sien, en un mot suivre la nature et la raison. Voilà le sens précis de la grande maxime stoïcienne; voilà le rapport exact de cette maxime avec l'ensemble et l'esprit général du système; voilà l'identité évidente des deux formules sous lesquelles cette maxime est exprimée.

Jusqu'ici, la doctrine morale des stoïciens nous paraît absolument irréprochable. On peut ne pas les suivre dans le chemin qu'ils prennent pour atteindre leur principe fondamental; mais ce principe, considéré en lui-même, est, à nos yeux, d'une solidité à toute épreuve.

Il est vrai que les principes très-généraux, en morale, sont presque toujours très-vagues; c'est dans l'application seule que ces principes se déterminent et prennent leur véritable caractère. Qu'est-ce donc, pour les stoïciens, que la vie humaine, quand elle est réglée selon la nature et selon la raison?

Les stoïciens en général se sont représenté la vie comme une lutte violente entre deux ennemis acharnés, irréconciliables, la passion et la liberté. Dans cette lutte, il faut que la liberté soit victorieuse, et elle ne peut l'être que par la diminution, l'affaiblissement, plus encore, par l'absolue destruction de la passion. Voilà le trait distinctif de l'idée stoïcienne de la vie. Avant Chrysippe, avant Cléanthe, avant Zénon, plusieurs philosophes, Platon, Socrate, Pythagore, avaient enseigné aux hommes à contenir la brutalité des appétits, à étouffer les passions mauvaises, à établir dans l'âme le gouvernement de la raison; mais ce que Pythagore, Socrate et Platon n'enseignèrent jamais, c'est que le principe même des passions, c'est-à-dire la sensibilité, dût être, non pas subordonné et contenu, mais coupé à sa racine. Le sage et profond Platon distinguait entre les passions; il en admettait de nobles et de généreuses, et, loin de les proscrire avec les autres, il voulait qu'on s'en servît pour gouverner celles-ci. C'est que Platon ne mutilait pas la nature humaine, il ne voulait que la régler; la perfection de la vertu n'était pas pour lui dans la destruction d'une partie de notre nature, mais dans l'harmonie de toutes ses parties.

Telle n'est pas la doctrine des stoïciens. Le véritable maître de Zénon, ce n'est point Platon, c'est Antisthène; la première et véritable racine de l'école stoïcienne, ce n'est pas l'Académie, c'est l'école cynique. Ce sont les cyniques qui ont transmis aux philosophes stoïciens cette idée, noble et forte sans doute, mais au fond étroite et incomplète, que la vie est une lutte entre la passion et la liberté; que la liberté est le bien, que la passion est le mal; que la passion ne doit pas seulement obéir et plier, mais succomber et périr. De là cette lutte vigoureuse et obstinée des cyniques contre les passions et aussi contre les sentiments de toute espèce, cette réduction des besoins de la vie au plus strict nécessaire, ces courageuses et volontaires épreuves contre la soif, contre la faim, contre l'extrême chaud et l'extrême froid; enfin ce mépris de la gloire, de la richesse et de tous les biens qui charment, mais qui enchaînent les hommes. L'école stoïcienne reçut l'héritage de ces mâles vertus; elle le porta dignement et l'étendit encore; elle pratiqua avec grandeur sa forte maxime : *Abstine et sustine;* mais elle ne sut pas en retrancher complétement le déplorable cortége d'aberrations que l'école cynique y avait mêlées. Selon Antisthène, les objets de l'activité humaine ne prennent un caractère moral que par leur rapport déterminé, soit avec la passion, soit avec la liberté.

Tout ce qui entrave et diminue la liberté est absolument mauvais; tout ce qui l'épure et l'agrandit est absolument bon; tout ce qui n'a point d'effet sur elle est absolument indifférent. De là plusieurs conséquences que les stoïciens ont eu le tort d'accepter, et où se trahit, tantôt d'une manière ridicule, tantôt d'une manière honteuse, le vice de leur doctrine.

Il faut distinguer entre les passions ou plutôt entre les sentiments de l'âme et les appétits du corps. Les stoïciens, sur les traces des cyniques, se proposent comme idéal de la vie la destruction des sentiments de l'âme (ἀπαθεία), le triomphe et le règne exclusif de la liberté. Mais on ne peut détruire les appétits du corps, puisqu'ils sont nécessaires à sa conservation. La satisfaction des appétits corporels est donc une de ces choses nécessaires, indépendantes de l'homme véritable, sans rapport à l'accroissement ou à la diminution de sa liberté, par conséquent une chose absolument indifférente. On sait le prodigieux abus que firent les cyniques de cet étrange principe, et l'audacieux défi qu'ils jetèrent en son nom aux lois de la société, de la décence, de la pudeur.

Les stoïciens se sont généralement affranchis, dans la vie du moins, de ces étranges excès, mais il ne faut pas croire qu'ils aient entièrement échappé aux conséquences de leur principe. Nous savons, par d'incontestables témoignages, que Zénon et Chrysippe, dans leur casuistique morale, montraient une extrême indulgence pour la prostitution, et même qu'ils autorisaient des déréglements plus honteux encore. Ce n'était là, aux yeux de ces moralistes logiciens, que choses en elles-mêmes indifférentes, qui laissaient l'âme intacte et libre et ne souillaient que le corps. Rappelons que Chrysippe ne voyait dans la polygamie et dans l'horrible usage de se nourrir de chair humaine, que des mœurs et des pratiques locales, absolument indifférentes au sage. Tout cela vient en dernière analyse de ce prin-

cipe fondamental, que le bien de l'homme est tout entier dans la liberté.

Mais ce principe conduit à de bien plus graves conséquences. Le bien de l'homme, c'est la liberté; or, quel est le moyen pour l'homme de conquérir la pleine et absolue liberté? Ce moyen, c'est encore la liberté. Voilà donc la liberté humaine qui produit elle-même, qui trouve en elle-même, qui est à elle-même, dans son plus parfait développement, son premier et son dernier bien. Le sage, l'homme libre ne doit donc son bien qu'à soi-même et ne relève que de soi. Telle est la source de cet orgueil excessif, de cette idolâtrie de soi-même, si durement et si justement reprochée à l'école stoïcienne. Le sage stoïcien est dans une indépendance absolue; son âme s'est peu à peu dégagée par sa propre vertu de toutes les entraves qui l'enchaînaient. A l'abri des coups du sort, insensible à toutes choses, maître de soi, n'ayant besoin que de soi, il trouve en soi une sérénité, une liberté, une félicité sans limites. Ce n'est plus un homme, c'est un dieu; c'est plus qu'un dieu, car le bonheur des dieux est le privilége de leur nature, tandis que la félicité du sage est une conquête de sa liberté.

Quelques stoïciens sont allés plus loin encore. La liberté parfaite, c'est le parfait bonheur. Or, le sage est parfaitement heureux, puisqu'il possède le bien lui-même dans son essence. Le sage n'est donc privé d'aucun bien. Il a donc tous les biens : il est riche, il est beau, il est fort. Il connaît toutes les sciences et tous les arts.

Puisque le sage a tous les biens de la terre, aucun mal ne peut l'atteindre. Si son patrimoine lui est ravi, il ne s'en croit pas moins riche; si la douleur le presse, si la goutte vient le tourmenter, il s'écrie : « Douleur, tu n'es point un mal. »

Voici une conséquence moins étrange, mais infiniment plus dangereuse du même principe : la liberté, une fois conquise dans sa plénitude, ne peut ni trouver des limites, ni déchoir. Le sage, l'être vraiment libre, peut donc tout faire, et tout faire sans faillir. Par exemple, il peut se donner la mort. De là la légitimité du suicide (αὐτοχειρία) déjà proclamée par les cyniques. Quelques-uns ont osé prétendre que le sage peut impunément accomplir les actions réputées les plus honteuses et les plus criminelles, souiller son corps par les pratiques les plus abominables, sans que la pureté inaltérable de son âme en soit seulement effleurée. Nous voyons ici aboutir au même excès le stoïcisme et le mysticisme. Une fois ravi aux misères de la vie corporelle par l'effort suprême de l'extase, le mystique n'est plus de ce monde; son corps, ses sens, sa volonté même ne lui appartiennent plus, et leurs derniers déréglements sont pour l'âme, désormais absente, comme s'ils n'étaient pas.

Les stoïciens ont soutenu deux choses également excessives et également fausses : la première, c'est que le principe de la passion dans l'âme humaine est essentiellement mauvais, et doit être, autant que possible, affaibli et extirpé; la seconde, c'est que l'homme peut être à lui-même son bien. Ce sont là deux erreurs capitales, lesquelles se peuvent rattacher à une seule et même erreur, qui consiste, selon nous, en ce que les stoïciens ont complétement méconnu le véritable rôle de la sensibilité dans le développement de la destinée humaine.

Que serait l'homme sans la sensibilité, réduit à la liberté pure et à la pure raison? Chercherions-nous à conserver et à accroître notre être, si notre être nous était indifférent, si le plaisir et la douleur ne venaient développer en nous les germes d'une activité encore endormie? Pourrions-nous rechercher le bien de nos semblables, si nos semblables n'avaient rien d'aimable pour nous? Un bien abstrait, aperçu par la seule raison et qui ne dit rien à notre cœur, est incapable de mettre en jeu notre volonté; il faut que ce bien nous plaise, nous agrée; il faut du moins que nous ayons le désir de le posséder. Or, si le désir est déjà de l'activité, c'est une activité dont nous ne sommes point absolument les maîtres, que nous pouvons contenir ou déployer, mais dont l'homme, enfin, comme être libre et moral, n'a pas l'initiative. (Voy. Sensibilité.)

De plus, parmi les nombreux désirs qui sollicitent en des sens divers notre activité, il en est un dont la plupart des hommes n'ont qu'une conscience bien confuse, mais qui n'en exerce pas moins sur leur destinée une influence souveraine d'autant plus efficace qu'elle se laisse moins mesurer et apercevoir.

Pour commencer par des faits très-simples : quel est le principe qui nous conduit, dans la vie, à faire de bonnes actions? N'est-ce pas ce que nous appelons les bons désirs? Or, d'où viennent ces bons désirs? Ils ne viennent pas de notre liberté, puisqu'ils la meuvent et la déterminent; c'est donc d'une source cachée, d'une source plus intime que la conscience réfléchie. C'est du fond même de notre être que jaillit cette source mystérieuse qui vient répandre dans notre âme ces nobles désirs, ces inspirations généreuses, ces élans puissants qui nous portent aux grandes choses. Et il ne faut pas croire que ce désir du bien, du beau, du grand soit tel ou tel désir particulier de notre nature, comme l'amitié, la sympathie, la pitié. Amitié, pitié, sympathie, amour pur, ne sont que des formes diverses de ce vaste et profond désir. C'est lui qui nous inspire tout ce qui est bon. C'est lui qui commence en nous tout ce qui nous élève et nous ennoblit. C'est lui qui convie notre liberté à seconder l'effort qu'elle lui donne, et à la suivre vers les objets sublimes où elle la conduit. Ce désir de l'être et du bien, non plus de tel ou tel bien, de tel ou tel degré d'être, mais de l'être infini, du bien sans mesure, ce désir, c'est Dieu même présent et vivant au plus profond de la conscience, et qui, nous enfantant sans cesse, nous ramène sans cesse vers lui.

C'est pour être restés complétement étrangers à ce fait, que les stoïciens n'ont su donner à l'homme ni le véritable objet de sa destinée, ni les véritables moyens d'y atteindre. Ils ont proclamé les plus beaux principes, les plus hautes, les plus pures maximes : qu'il faut obéir aux conseils de la raison, et non aux désirs des sens; que la vie est une lutte de la liberté humaine contre la fatalité extérieure, lutte orageuse et difficile d'où la liberté humaine doit sortir triomphante; que le bien de l'homme est dans la vertu et la liberté de l'âme, non dans les plaisirs et l'esclavage des passions. Par ces nobles préceptes soutenus par de nobles exemples, ils ont maintenu la dignité humaine à une époque où elle semblait entièrement perdue. Leur école a été l'asile de toutes les âmes fortes et pures; et si elle n'a pu puissamment réagir, elle a du moins protesté contre la dissolution morale où l'épicurisme précipitait la civilisation grecque à son déclin : voilà ses mérites, voilà sa gloire. Mais la doctrine stoïcienne ne pouvait suffire au monde; placée hors des conditions de la nature humaine, bonne tout au plus pour quelques âmes d'élite, morale incomplète, excessive, chimérique, elle devait céder la place à une autre morale, plus profonde, plus humaine, plus vraie : la morale de l'Évangile.

Consultez, sur l'école stoïcienne : les fragments

de Cléanthe (*Hymne à Jupiter*), Chrysippe et Posidonius; — Cicéron, *de Finibus bon. et mal.*; — Sénèque, Arrien, Stobée, Diogène Laërce, Plutarque. — Pour les modernes : Dan. Heinsius, *de Philosophia stoica*, in-4, Leyde, 1627. — Juste-Lipse, *Manuductio ad stoicam philosophiam*, in-4, Anvers, 1604; — Thomas Gataker, *Dissertatio de disciplina stoica* (en tête de son édition d'Antonin), in-4, Cambridge, 1653; — Quévédo, *Doctrina stoica*, Bruxelles, 1671, in-4; — Tiedemann, *Système de la philosophie stoïcienne*, Leipzig, 1776, 3 vol. in-8; — Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. III; — Félix Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 117 et suiv.; — Le Huerou, *Stoica necnon epicurea de Deo et homine doctrina*, in-8, Paris, 1838; — Robiou, *de l'Influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, Paris, 1852, in-8; — Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. EM. S.

STRATON DE LAMPSAQUE, fils d'Arcésilas, et surnommé dans l'antiquité LE PHYSICIEN, reçut après Théophraste l'héritage de l'école d'Aristote, la troisième année de la CXXIII^e olympiade (286 ans avant J. C.), et il en fut le chef pendant dix-huit ans. Il enseigna, dit-on, la philosophie à Ptolémée Philadelphe. Il écrivit un grand nombre d'ouvrages, particulièrement sur la philosophie naturelle; mais tous sont perdus aujourd'hui; il n'en reste pas même un seul fragment authentique : on trouve seulement quelques renseignements épars sur sa doctrine, dans Cicéron, Plutarque, Sextus Empiricus, Simplicius.

Tous les témoignages s'accordent à reconnaître que Straton a négligé les études morales, qui étaient, comme on sait, une des gloires du péripatétisme, et surtout d'Aristote et de Théophraste, pour s'appliquer particulièrement à la physique. On remarque aussi une tendance manifeste de ce philosophe à faire descendre la philosophie de cette hauteur où s'était élevé Aristote dans sa *Métaphysique*, et à se renfermer dans la science de la nature. Straton marque le passage du péripatétisme à l'épicurisme. Un signe très-évident de la décadence de la pensée d'Aristote dans la doctrine de Straton, c'est qu'il considérait non-seulement la sensation, mais la pensée même comme un mouvement, confondant le mouvement et l'acte, deux choses si différentes dans la psychologie d'Aristote. Selon Aristote, l'acte est la fin du mouvement, et n'est pas lui-même un mouvement; l'âme, qui est l'acte du corps, est essentiellement immobile, au moins dans cette partie supérieure où réside la pensée. Selon Straton, l'esprit se meut aussi bien quand il pense que lorsqu'il voit ou qu'il entend. Il unissait d'une manière très-intime la pensée et la sensation. Il disait que l'âme ne peut pas penser ce qu'elle n'a pas d'abord vu, et encore, que la pensée ou l'âme se fait jour à travers les organes comme à travers des ouvertures, pour saisir les objets sensibles. Tertullien compare, dans un passage, cette opinion de Straton au système de l'orgue, où un seul son divisé dans des tuyaux produit des sons si variés. Mais si Straton paraît mettre ainsi la pensée dans la dépendance des sens, il n'admet pas, d'autre part, que les sens puissent être indépendants de la pensée : il n'y a point, selon lui, de sensations sans pensée. Souvent des lettres ou des discours qui frappent nos yeux et nos oreilles nous échappent, parce que notre esprit est ailleurs; ce ne sont point les yeux et les oreilles, c'est l'esprit qui voit et qui entend. Enfin, il plaçait le siége de la sensation non dans les organes des sens, mais dans l'entendement ou le principe directeur (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ). Si la psychologie de Straton incline au sensualisme, sa logique incline au nominalisme, et par là encore il est, pour ainsi dire, le trait d'union d'Aristote et d'Épicure. Il n'admettait que deux choses, selon Sextus Empiricus, l'objet et le signe (σημαινόν τε καὶ τυγχάνον), et il paraissait faire résider le vrai et le faux uniquement dans les mots (ἐν τῇ φωνῇ). On peut supposer que le célèbre sceptique a exagéré la pensée de Straton, pour ajouter à l'autorité de ses propres opinions; mais il reste toujours vraisemblable que Straton tendait à confondre le signe avec l'idée, comme la sensation avec la pensée.

Il n'est pas facile de se faire des idées très-exactes sur la métaphysique de Straton. Deux phrases de Cicéron sont la source unique de ce que nous savons sur cette métaphysique. Nous les citerons textuellement. « Straton, dit-il (*de Nat. Deor.*, lib. I, c. XIII), pense que toute la vie divine réside dans la nature, qui est le principe de la génération, de l'augmentation et de la diminution, et enfin de l'altération, et qui est privée de tout sentiment et de toute figure. » — « Straton, dit encore le même auteur (*Académiques*, liv. II, ch. XXXVIII), prétend n'avoir pas besoin du secours des dieux pour la formation du monde. Il enseigne que tout ce qui existe est produit par la nature; non pas qu'il admette, comme Épicure, que tout résulte de la rencontre d'atomes rudes, polis, dentelés, crochus; « ce sont là, ajoute Straton, des rêves de Démocrite, qui parle au gré de son imagination plutôt que selon une raison exacte. » Mais Straton pense que « tout ce qui est ou devient, est ou devient par l'effet des poids et des mouvements naturels, *naturalibus ponderibus et motibus* ». Il ne résulte nullement de ces textes que Straton ait admis une âme du monde universellement répandue dans la nature, et qu'il ait substitué cette âme à Dieu, comme ont fait plus tard les stoïciens. Straton ne paraît pas avoir changé le sens que le mot *nature* (φύσις) a dans la *Physique* d'Aristote. La nature, selon Aristote, n'est pas une substance douée de vie, une force déterminée qui anime le monde comme l'âme anime le corps; c'est, dans chaque être particulier, le principe du mouvement de cet être; et, pris d'une manière abstraite, c'est le principe intérieur du mouvement dans les êtres mobiles. C'est dans ce sens que Straton déclare que toutes choses se font dans l'univers par des poids et des mouvements naturels, c'est-à-dire que chaque être se meut en vertu de sa nature propre, et non point par l'action d'une cause extérieure. Ce qui caractérise la doctrine de Straton, ce n'est point d'avoir rapporté à la nature le principe du mouvement dans les choses, puisque c'était la définition même de la nature dans Aristote : c'est d'avoir retranché tout autre principe de mouvement, et d'avoir réduit la vie divine à la nature. Et le système de Straton ne s'oppose pas seulement au système de Platon, où Dieu est représenté comme organisant l'univers avec volonté, connaissance et amour; il s'oppose encore à celui d'Aristote, où Dieu, comme fin du mouvement, détermine ce mouvement même dont la racine est dans la nature, mais dont la direction est dans l'acte pur. Si Straton n'avait point supprimé, ou rendu du moins tout à fait inutile, ce terme essentiel de la métaphysique péripatéticienne, il ne serait qu'un disciple exact d'Aristote, et son nom ne marquerait pas une époque dans les transformations du péripatétisme. Enfin, le sens de la doctrine de Straton s'éclaircit par ce passage de Plutarque : « Selon Straton, le monde n'est point un animal; mais le naturel ne vient qu'à la suite du fortuit (τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην); c'est la spontanéité qui

donne le commencement, et à la suite se développe chacune des qualités naturelles. » En d'autres termes, les effets connus ont pour cause un principe inconnu et indéterminé; la nature dépend du hasard.

Straton rapportait donc l'origine de toutes choses au développement des qualités naturelles des êtres; par exemple, le froid et le chaud, la légèreté et la pesanteur. Il examinait ensuite les principales questions traitées dans la *Physique* d'Aristote : le lieu, l'espace, le vide, le temps. Aristote avait défini l'espace et le lieu, l'intervalle entre les limites extrêmes des corps. Straton essaya de préciser davantage cette définition. Le lieu est, selon lui, l'intervalle qui existe entre le contenant et le contenu, et il en est, pour ainsi dire, inséparable. La théorie du lieu conduit naturellement à celle du vide. Straton est, encore ici, l'intermédiaire entre Aristote et Épicure. On sait qu'Aristote rejette absolument le vide. Épicure l'admet, au contraire, entièrement. Straton soutient une opinion moyenne : il ne reconnaît pas l'existence du vide en dehors de l'univers, mais il l'admet en dedans; encore ne l'admet-il guère qu'en puissance (δυνατόν). Selon lui, le vide a exactement la même mesure que les corps; il est rempli par les corps, et n'est conçu en soi que par abstraction. Straton démontrait l'existence du vide, contre Aristote, d'abord par les arguments ordinaires, tirés du mouvement des corps et de leur élasticité, et par d'autres qui lui étaient propres, tirés de l'attraction de l'aimant, ou du déplacement réciproque des objets, ou enfin de la diffusion de la chaleur et de la lumière dans les interstices des corps. Straton modifia encore la définition qu'Aristote donnait du temps. Celui-ci disait que « le temps était le nombre du mouvement, suivant l'antériorité et la postériorité ». Straton crut sans doute cette définition à la fois incomplète et rédondante, car il la changea en celle-ci : « Le temps est la mesure du mouvement et du repos. » La définition d'Aristote mettait l'immobile en dehors du temps; Straton, au contraire, le plaçait dans le temps : nouvelle différence qui vient encore éclaircir et démontrer la dégradation que les idées d'Aristote souffrirent en passant à Straton. Rien n'est plus logique, au reste, que cette différence; par la même raison que Straton avait presque confondu l'entendement et les sens, Dieu et la nature, il devait rapprocher aussi le repos et le mouvement; il ne devait pas admettre cet acte pur tout à fait en dehors du temps et du mouvement, et qui était pour Aristote le premier principe. Il ne devait plus voir dans le repos qu'un point d'arrêt du mouvement également mesurable par le temps; le repos n'était plus qu'un terme relatif susceptible de nombre, et non ce point fixe et éternel, supérieur à toute mesure et à tout rapport. Straton donnait encore du temps une idée qui revient à la précédente; il le définissait « la quantité dans les actions » (τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσόν), et il n'entendait pas seulement par πράξεις les actes, mais encore les états de l'âme, comme d'être assis, de dormir, de ne rien faire. Il voulait donc dire que le temps est la mesure des actions et du repos de l'âme; et il semblait entendre que ce terme était tout relatif, et variait au gré des impressions de chacun. Enfin, une dernière particularité des opinions physiques de Straton, c'est qu'il considérait le temps comme divisible en parties indivisibles, et l'espace, au contraire, comme divisible à l'infini.

En résumé, Straton est un disciple dégénéré d'Aristote et l'un des premiers corrupteurs du péripatétisme. On peut dire de lui ce que Leibniz disait de Spinoza relativement à Descartes : « Il a cultivé quelques mauvaises semences contenues dans la philosophie d'Aristote. »

Voy. Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, liv. IX, ch. VI. — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, 4e partie, liv. I, ch. I; — Nauwerk, *de Stratone philosopho disquisitio*, Berlin, 1836. P. J.

STUTZMANN (Jean-Josué), né en 1777, à Friolsheim, dans le royaume de Wurtemberg, mort en 1816, professeur au gymnase d'Erlangen, a laissé plusieurs écrits philosophiques conçus sous l'influence de Schelling. En voici les titres : *Introduction systématique à la philosophie de la religion*, in-8, Gœttingue, 1804; — *Considérations sur la religion et le christianisme*, in-8, Stuttgart, 1804; — *Essai d'une nouvelle organisation du savoir philosophique*, in-8, Erlangen, 1806; — *Philosophie de l'histoire de l'humanité*, in-8, Nuremberg, 1808; — *Aperçu général de la base, de l'esprit et de la loi de la philosophie universelle* (le système de Schelling), in-8, Erlangen, 1811. Tous ces écrits, et quelques autres, insérés dans divers recueils, sont rédigés en allemand. Stutzmann a aussi publié en latin une dissertation sur la philosophie platonicienne : *Platonia de philosophia*, in-8, ib., 1807; et une traduction latine de la *République* de Platon, in-8, ib., 1807 et 1818.

X.

SUABEDISSEN (David-Théodore-Auguste), né en 1773 dans la basse Hesse, précepteur, en 1815, de l'électeur de Hesse-Cassel, depuis 1822 professeur à l'université de Marbourg, où il mourut en 1839, s'est fait une place distinguée comme psychologue. Il regarde la philosophie comme la science de la vie de l'homme, tant en elle-même que dans ses rapports avec Dieu et le monde. Il regarde, par conséquent, la connaissance de soi-même comme la base et le centre de toute étude philosophique. Ces considérations, où la théorie de Jacobi se combine avec celle de Schelling, en s'appuyant sur un grand nombre d'observations personnelles, pleines de sagacité et de justesse, se trouvent exposées dans plusieurs ouvrages que l'on peut envisager comme les parties suivies d'un même tout.

Les premiers essais de Suabedissen furent couronnés par deux académies allemandes; ce sont : *Résultats des recherches philosophiques sur la nature humaine, depuis Platon jusqu'à Kant*, Marbourg, 1805; puis, *de la Perception interne*, Berlin, 1808 : écrit que l'Académie de Berlin préféra à l'ouvrage de Maine de Biran, auquel elle n'accorda que l'accessit.

Les trois volumes, publiés à Cassel et à Leipzig, 1815-1818, sous ce titre : *Considérations sur l'homme*, forment le résumé des expériences de cet auteur; et comme les deux premiers tomes embrassent la vie spirituelle, et le troisième la vie corporelle de l'homme, on possède dans cette production une anthropologie à peu près complète. L'histoire de la philosophie doit aussi à Suabedissen plusieurs travaux importants : *la Philosophie et l'Histoire*, Leipzig, 1821; — *Programma : cur pauci semper fuerint physiologiæ stoicorum sectatores*, Cassel, 1813, in-4. Suabedissen a enfin composé plusieurs ouvrages sur la pédagogie. C. Bs.

SUARÈS (François), né à Grenade en 1548, entra, dès sa jeunesse, dans la Société de Jésus. On raconte qu'il avait alors peu de goût ou peu de dispositions pour l'étude, mais qu'après avoir franchi les premiers degrés de l'enseignement, il se montra tout à coup doué d'une intelligence extraordinaire. Il s'appliqua principalement à la philosophie. L'étude de la philosophie était

alors pleine de difficultés. Il s'en tira de manière à passer bientôt non-seulement pour le meilleur des écoliers, mais encore pour le plus habile des maîtres. Il enseigna tour à tour à Ségovie, à Valladolid, à Rome, à Alcala, à Salamanque, à Coïmbre, et ses leçons eurent le plus grand succès. Un des derniers philosophes de la société de Jésus, Rodriguez d'Arriaga, nous le représente surpassant tous les docteurs scolastiques du XVIe siècle comme un géant, *tanquam gigas*, dont la tête domine celle des vulgaires mortels. Cet éloge est emphatique. Cependant personne ne pourra refuser à François Suarès des connaissances très-étendues, une sagacité rare, un jugement droit et une grande puissance de logique. Il mourut le 25 septembre 1617.

Ses ouvrages sont nombreux; nous en désignerons deux qui se rapportent plus que les autres à la philosophie. Le plus célèbre est un immense recueil de dissertations métaphysiques : *Metaphysicarum disputationum tomi duo*, in-f°, Paris, 1619. On peut lire encore avec intérêt et profit son *Traité des lois*, *Tractatus de legibus et Deo legislatore*, in-f°, Londres, 1679. Quant à sa doctrine, on l'a diversement jugée. C'est qu'on ne l'a pas toujours bien comprise. Suarès est du parti de saint Thomas, et tour à tour il censure Duns-Scot et s'élève contre Guillaume d'Ockam. C'est, d'ailleurs, un thomiste moins enthousiaste qu'indépendant et modéré. Aussi n'a-t-il pas obtenu l'approbation des docteurs attachés aux partis extrêmes. Suarès se fût peut-être montré moins sévère pour Guillaume d'Ockam, s'il n'eût pas redouté les conclusions qu'on peut tirer de la doctrine nominaliste contre quelques thèses de la théologie chrétienne; mais il s'en faut bien qu'il ait donné dans tous les écarts du réalisme. Pour l'apprécier, il suffit de connaître ses déclarations sur le problème des universaux.

Il ne peut, selon Suarès, exister au sein des choses d'autre *unité véritable et réelle* que l'unité numérique, c'est-à-dire l'entité individuelle. Cette unité, c'est, à proprement parler, l'*indivision numérique*. Mais ne dit-on pas qu'il existe encore une autre indivision, l'*indivision formelle*, qui confond dans une même forme des individus numériquement séparés? C'est une opinion qu'il trouve bien fondée, et qu'il se gardera de combattre. Cependant, comme on l'exprime en des termes équivoques et qui fournissent matière à des interprétations diverses, il s'expliquera sur ce point. Ainsi, Duns-Scot prétend que cette entité, que cette indivision formelle subsiste d'une manière tout à fait indépendante, et qu'elle est véritablement, réellement (*ex natura, ex parte rei*) distincte, au sein de la nature, des entités, ou différences individuelles. C'est une décision contre laquelle protestent les disciples de saint Thomas. Duns-Scot ajoute, dit-il (et cela s'accorde avec ses prémisses), que, l'unité formelle étant donnée, ce vrai substant, qui réunit toutes les conditions de sa réalité, ne supporte aucune division, et que toutes les différences individuelles sont des accidents éphémères qui en varient simplement la surface. Nouvelle protestation des thomistes, et celle-ci doit être faite en des termes encore plus énergiques que la première. Ne voit-on pas, en effet, que la thèse de Duns-Scot arrive par le droit chemin du syllogisme à la négation de toute personnalité? Suarès établit d'abord que chaque individu possède en lui-même deux indivisibles unités : l'une matérielle, l'autre essentielle, ou spécifique, et qu'il ne peut être séparé ni de l'une ni de l'autre. Notre docteur se demande ensuite si l'unité spécifique ne paraît pas appartenir à tous les individus de la même espèce. Il l'accorde. Et n'est-ce qu'une apparence? c'est plus que cela. L'humanité de Socrate ne diffère, sous aucun rapport, de l'humanité de Platon. Mais parce qu'elles ne diffèrent pas l'une de l'autre, faut-il conclure qu'elles constituent *réellement* un *même*, et que Socrate, Platon, Callias et tous les autres hommes sont *essentiellement* un seul homme, sous des noms ou des nombres divers? C'est une conclusion que Suarès repousse très-vivement. Tels sont ses termes : « Hæc unitas formalis, prout existit in natura rei ante omnem operationem intellectus, *non est communis* multis individuis, sed tot multiplicantur unitates formales quot sunt individua; ita ut plura individua, quæ dicuntur esse ejusdem naturæ, non sint unum quid vera entitate quæ sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum. » *Vel fundamentaliter, vel per intellectum :* dans cette double acception de l'universel est toute la doctrine de Suarès. Non, comme le prouvent bien les nominalistes, on ne trouve pas, dans la nature, l'universel absolument universel, séparé, *quoad rem*, de l'individuel, et constituant de cette manière un tout indivis, *unum quid vera entitate :* cet universel n'est qu'un être de raison, un être métaphysique, une créature de l'intellect. Mais cette notion n'est-elle pas légitime? Est-ce une pure chimère, et l'idée d'une essence commune à tous les êtres n'est-elle pas mieux justifiée que l'idée de l'*Hircocervus*, du Centaure et de tous les autres monstres qu'a mis en scène l'imagination des poëtes? Suarès s'empresse de contester cette assimilation téméraire. L'idée de l'essence commune a, dit-il, son *fondement* dans la nature des choses. Ce qui revient à dire que les substances, naturellement séparées, sont néanmoins unies par l'identité de leurs essences, et que des essences identiques sont *fondamentalement* une essence commune. Enfin la conclusion finale de Suarès se produit en ces termes : L'universel est en puissance dans les choses; il est en acte dans l'intellect.

Assurément, cette conclusion n'est pas réaliste.

Parmi les contradicteurs de Suarès, il faut nommer, au premier rang, Jacques Revius, principal du collége théologique de Leyde, qui l'a fort maltraité dans un gros volume dont voici le titre : *Suarez repurgatus, sive Syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suarez*, in-4, Leyde, 1643. On a la *Vie de Suarès*, écrite en latin par Ignace Deschamps, jésuite, et publiée in-4, à Perpignan, en 1671.

B. H.

SUBJECTIF, voy. OBJECTIF.

SUBLIME. Entre les idées du sublime et du beau il existe une relation étroite; mais elles présentent aussi des différences, soit dans les sentiments qu'ils excitent dans l'âme humaine, soit dans les formes sous lesquelles ils se présentent dans la nature et dans l'art. Ce sont ces différences que nous voulons indiquer.

I. Kant est le premier philosophe qui ait décrit avec exactitude et profondeur les faits de l'intelligence qui accompagnent la perception du sublime comme celle du beau, et les sentiments qui se produisent en nous en leur présence (voy. *Critique du jugement*, liv. II, trad. de M. Barni). Voici, résumés en peu de mots, les résultats de cette savante analyse.

D'abord le sublime, comme le beau, s'adresse aux deux facultés principales de l'esprit, à l'imagination et à l'entendement réunis et agissant de concert; mais, au lieu que dans le beau ces facultés restent en harmonie, le sublime fait éclater leur désaccord. Il frappe les sens,

mais les sens et l'imagination se trouvent dans l'impossibilité d'atteindre à la hauteur incommensurable de l'objet qui leur est offert et qu'ils cherchent vainement à comprendre. Ils sentent leur impuissance à saisir l'infini qui dépasse leur portée. L'objet, en effet, n'est sublime que parce qu'il fait violence à l'imagination et s'élève au-dessus de toute perception sensible. Ce qui est révélé, c'est un effort impuissant pour atteindre à une sphère supérieure où ils ne sauraient pénétrer. Dans ce spectacle offert aux sens, le sublime donne l'idée d'un objet ou d'une puissance suprasensible qui, au lieu de s'harmoniser avec le sensible, le dépasse infiniment, et que l'entendement seul peut comprendre ou concevoir. Entre les deux facultés de l'esprit se révèle donc un désaccord qui ne peut se concilier, c'est-à-dire une opposition, une contradiction : de là la nature propre du sentiment qui accompagne la perception du sublime et les caractères qui le distinguent du sentiment du beau.

Ce qui caractérise, en effet, ce sentiment, c'est une sorte de terreur, de saisissement qui s'empare de l'âme et l'ébranle fortement, et, en même temps, un plaisir, une jouissance profonde que nous fait éprouver le plus vif enthousiasme.

Le sentiment du sublime n'est pas simple comme celui du beau. Celui-ci est tout entier dans la jouissance pure qui laisse notre âme calme et lui donne seulement la conscience du jeu facile, de l'harmonie de ses facultés. Ici, au contraire, l'âme est fortement émue; la nature sensible se sent menacée dans son existence en présence d'une puissance infinie dont la grandeur l'accable : aussi est-elle saisie d'une religieuse frayeur. Mais si notre nature sensible est refoulée, il en est autrement de notre nature morale : celle-ci, qui est divine dans son essence et qui participe de l'infini, prend d'autant mieux conscience d'elle-même, de son origine et de sa destinée. L'essor lui est donné, et l'âme éprouve la plus haute jouissance qu'elle puisse ressentir dans son enveloppe mortelle.

Tel est le sentiment du sublime, mélange de peine et de plaisir, de trouble et de satisfaction, de frayeur et d'enthousiasme, où se manifestent la différence et la disproportion des facultés de notre être, en présence d'objets qui, par leur caractère à la fois terrible et imposant, excitent notre admiration en même temps qu'ils nous tiennent à distance et nous inspirent un effroi mystérieux. Ce sentiment diffère de celui du beau, plus simple, plus pur, plus calme, où se révèle l'harmonie de nos facultés, comme leur objet représente l'accord et l'unité. Le sublime nous émeut, le beau nous charme. L'émotion du sublime est plus puissante que celle du beau; mais elle fatigue et l'on n'en peut jouir longtemps. La différence des deux sentiments se traduit par les traits de la physionomie. « La figure de l'homme absorbé par le sentiment du sublime est sérieuse, quelquefois fixe et étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par l'éclat brillant des yeux et souvent par une joie bruyante. » Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*.)

Ce sentiment a été souvent confondu avec d'autres sentiments qui ont avec lui du rapport ou de l'affinité, mais dont il reste profondément distinct. D'abord, l'espèce de crainte que nous fait éprouver le sublime n'a rien de commun avec l'impression de la frayeur ordinaire ou de la terreur proprement dite. Ce sont là uniquement des affections de notre nature sensible. La force morale, la liberté n'y sont pour rien, ou elles sont paralysées; c'est le contraire même du sublime. Il y a plus, pour goûter le sublime, il faut que nous soyons en sécurité sur notre existence. C'est en ce sens seulement qu'est vraie la pensée exprimée dans les vers de Lucrèce :

Suave mari magno turbantibus æquora ventis, etc.

Le guerrier au fort de la bataille, le peintre qui se fait attacher au mât du vaisseau pour observer la tempête, sont très-capables d'éprouver ce sentiment; mais il ne se produit que dans les âmes fortes, habituées à mépriser le danger et à braver la mort, inaccessibles à la crainte.

Ce sentiment, sans doute, a beaucoup d'analogie avec le sentiment *moral*. On aurait tort cependant de les confondre et de les identifier. Le sentiment moral peut être sublime, mais tout sentiment du sublime n'est pas moral, et, de plus, le sentiment moral n'est proprement sublime que quand nous faisons abstraction de la loi morale comme s'imposant à la volonté et lui commandant l'obéissance. Toute idée de soumission, d'obligation, de devoir doit être écartée pour faire place à la volonté libre, se confondant avec la raison et la loi même, la réalisant librement en vertu de la force et de l'énergie du caractère moral et de la personnalité. Le sublime nous apparaît comme le développement naturel d'une grande âme accomplissant spontanément la loi morale sans céder à une injonction ou obéir à un précepte.

La loi morale, comme telle, s'adresse à l'entendement avant de commander à la volonté; elle apparaît donc distincte de la volonté; l'harmonie n'est que postérieure. C'est une conformité à un but compris d'avance et cherché par un effort ultérieur et distinct. Or, le caractère du sublime, comme du beau, est la réalisation immédiate, l'intime et originelle harmonie du but et de l'acte. L'obstacle seul est dictinct et forme une opposition. Le tout apparaît sous une forme vivante et personnelle qui offre prise à l'imagination en même temps qu'à la raison et à l'entendement.

Il en est de même du sentiment *religieux* comparé à celui du sublime. Il y a quelque chose de religieux dans le sublime; mais le sentiment religieux, proprement dit, s'éveille à la pensée de l'être ou de la puissance suprême directement conçus par l'entendement, non simplement saisis par les sens ou l'imagination. Il ne se développe qu'au sein de la méditation religieuse. Les emblèmes de l'art et la vue des objets sublimes peuvent le favoriser, mais il finit par s'en dégager. L'essence de la pensée religieuse est de concevoir Dieu en esprit, comme l'être infini et tout-puissant, abstraction faite des formes de l'imagination et de l'art (voy. Arts).

II. Le sublime, comme le beau, affecte un grand nombre de formes. Il y a un sublime terrible, un sublime noble, un sublime magnifique. « Quelquefois, dit Kant, le sentiment du sublime est accompagné d'horreur et de tristesse; dans quelques cas, d'une admiration plus tranquille. » On connaît la distinction établie par Kant entre le sublime *mathématique* et le sublime *dynamique*. Le premier nous offre le spectacle de la grandeur sous la forme de l'étendue, comme la mer calme, le silence de la nuit, les espaces célestes, l'aspect des Pyramides. Le second manifeste la puissance : ainsi l'orage et la tempête, le déchaînement des forces de la nature et la lutte des éléments. Mais c'est surtout l'énergie de la force morale et de la liberté humaine, dans son antagonisme contre les passions et la douleur, qui sont capables de le produire. Cette distinction très-réelle n'est pourtant pas aussi absolue qu'on pourrait le croire. On doit se rappeler que nous

ne sommes pas ici dans la région des abstractions, mais dans le monde réel ou idéal qu'habitent à la fois les sens ou l'imagination, et l'entendement. Or, outre que la puissance est aussi une grandeur, l'étendue, dans le monde physique, ne va guère sans le mouvement, et quand elle paraît immobile, elle en est encore l'emblème. Dans l'immense étendue des espaces, l'imagination peut-elle faire complétement abstraction du mouvement des grands corps qui la parcourent? Pythagore entendait l'harmonie des sphères et le bruit de cette musique céleste. L'action, le mouvement, la puissance, là où ils ne sont pas, apparaissent encore comme opposition ou contraste. Le repos sans l'action ne peut pas plus se concevoir et surtout s'imaginer que l'ombre sans la lumière. Au spectacle d'une mer tranquille et des flots apaisés, ne se mêle-t-il rien du souvenir de la tempête? Dans le calme d'une profonde nuit, quand tout se tait autour de nous, que de voix mystérieuses se font entendre au fond de l'âme profondément émue! Dans l'état de rêverie où elle est plongée, elle assiste à la succession de ses pensées, qu'emporte le cours rapide du temps. Et dans cette nature elle-même où tout sommeille, où pas un brin d'herbe ne remue, n'y a-t-il rien qui éveille en nous le sentiment de la vie universlle des êtres qui la peuplent et la remplissent? Le vide, le calme, l'immobilité absolus sont des abstractions qu'il faut renvoyer à la science de l'entendement. Tout dans la nature est animé ou révèle l'animation, la force, la vie. Les figures mathématiques tracées sur le sable expriment encore la pensée et le doigt de celui qui les a tracées. La vue des Pyramides rappelle les efforts des générations d'hommes dont les bras ont élevé ces masses gigantesques. Quelle image de la puissance dans ces montagnes qui portent au ciel leurs têtes sublimes! Le sublime, d'ailleurs, comme Kant le reconnaît en exagérant cette idée, existe surtout en nous. La nature n'est sublime que par reflet, comme révélant une force, une puissance supérieure à elle, qui ne se manifeste bien qu'en nous. C'est en nous que nous puisons véritablement l'idée de l'infini. Or l'âme, image de Dieu, n'est pas une grandeur mathématique; c'est une force, une puissance toujours agissante. Ce que le sublime nous révèle, c'est l'infini de notre être ou de notre âme. Ou plutôt, un seul être est grand, et c'est lui qui se manifeste à la fois dans le spectacle de la nature et dans l'homme. *Est Deus in nobis*. Lui seul est sublime, parce qu'il est l'être tout-puissant. C'est le mot de Massillon, expression sublime du sublime : « Dieu seul est grand. » Or, Dieu n'est pas une abstraction, une quantité mathématique; en lui la puissance est inséparable de l'être, et la pensée éternellement en acte. A Dieu ne convient pas l'étendue, quoiqu'il soit immuable et immense. Le temps lui-même est l'image mobile de l'immobile éternité.

III. La division générale du sublime la plus naturelle est la même que celle du beau. Le sublime se manifeste dans le monde *physique*, dans le monde *moral*, et dans l'*art* qui reproduit l'un et l'autre en les idéalisant.

1° Dans la nature, on peut distinguer, comme l'a fait Kant, le sublime qui apparaît particulièrement sous la forme de l'étendue, celui des grandes masses et des vastes espaces. C'est le sublime de la forme, le sublime mathématique. On peut lui donner ce nom, pourvu qu'on n'oublie pas que le mouvement s'exprime aussi par de muets et immobiles emblèmes. Mais c'est surtout la lutte des forces de la nature qui produit sur nous l'impression du sublime, telle que l'éruption d'un volcan, le débordement des fleuves, le déchaînement de la tempête, les éclats répétés du tonnerre, parce qu'ils éveillent dans notre esprit l'idée d'une puissance capable de renverser ou de briser tous les obstacles. En général, tout ce qui nous offre le spectacle de la force, de la puissance et de la grandeur, soit dans l'ensemble des êtres, soit dans les êtres particuliers, produit sur nous l'effet du sublime; de même que nous trouvons l'image du beau partout où nous voyons un développement facile et harmonieux, l'ordre, la régularité, la proportion. Les parterres émaillés de fleurs, les arbres taillés sont beaux; les forêts du nouveau monde dans le désordre de leur luxuriante végétation, les immenses steppes de l'Asie sont sublimes. Le peuplier est noble et beau; le chêne est majestueux et sublime. Chez les êtres animés se reproduisent les mêmes différences. Le cheval est beau, parce que cet animal exprime dans ses formes et ses mouvements la noblesse et l'agilité. Le lion est sublime, parce que tout en lui annonce la force et la magnanimité. Les mêmes différences du beau physique se retrouvent dans la forme humaine; et si l'on veut caractériser la beauté de l'homme et de la femme, on dira que l'une répond à l'idée même du beau, et que l'autre est plutôt sublime. « Celui qui le premier, dit Kant, comprit toutes les femmes sous la dénomination de beau sexe, rencontra plus juste qu'il ne l'avait cru, s'il ne voulut être que galant. Dans l'homme aussi, la beauté affecte des nuances analogues. La beauté de l'Apollon sera le type du beau, celle de Jupiter représentera le sublime. »

2° Dans l'ordre moral, les différences entre le sublime et le beau se prononcent et s'éclaircissent davantage. Ici nous voyons plus clairement que le beau consiste dans la facilité, la grâce, la noblesse, les qualités aimables, et qu'au sublime appartiennent les qualités de l'âme qui se distinguent par la grandeur, l'élévation, l'énergie, la puissance. Les unes inspirent l'amour, les autres commandent le respect. Le talent est beau, le génie est sublime. La vertu est belle; elle devient sublime lorsqu'elle nous apparaît luttant avec énergie contre les obstacles et la mauvaise fortune. Certaines vertus qui révèlent le calme sont simplement belles, la résignation, par exemple. « La vertu des femmes doit être belle, dit Kant, celle des hommes noble. » Les passions mêmes et les fautes prennent souvent quelques traits du sublime. Il suffit que la grandeur et l'énergie s'y montrent à un haut degré. La colère d'un homme redoutable est sublime, comme celle d'Achille dans Homère. Il est des qualités morales aimables et belles, et qui s'accordent avec la vertu, sans avoir précisément le droit d'être mises au rang des vertus. Une certaine tendresse de cœur, une bienveillante sympathie se concilient très-bien avec la vertu, mais elles peuvent être aveugles et devenir la source de toutes les faiblesses.

3° Si nous suivions le développement des deux idées dans le domaine de l'*art*, nous retrouverions les mêmes différences encore plus nettement accusées. Nous nous bornerons à faire remarquer que, parmi les arts, les uns sont plus propres à représenter le beau, et les autres le sublime. La *sculpture*, qui exprime ses idées uniquement par la forme, enfermée d'ailleurs dans un étroit espace, est obligée de donner un certain calme à ses figures, d'observer avant tout les conditions de la régularité, de l'harmonie et de la proportion; c'est l'art du beau. Si elle représente le sublime, elle doit, pour ne pas sortir de son domaine et rester fidèle à ses lois, se garder de vouloir représenter l'énergie, la violence des grandes passions, l'action et le mouvement. La

peinture, qui dispose d'un plus vaste espace et de moyens supérieurs, peut oser beaucoup plus et représenter sur la toile les scènes les plus pathétiques et les plus terribles. Toutefois ses images, restant sous les yeux, doivent conserver un certain air de calme, une certaine harmonie dans les formes, une sérénité dans les traits, qui ne permettent pas au peintre de chercher à produire tous les effets de l'action dramatique. Le beau doit encore ici dominer. Raphaël, et non Michel-Ange, reste le type de la perfection dans cet art.

La *musique*, l'art du sentiment, a le droit d'exprimer les grands et profonds sentiments de l'âme humaine, et, en particulier, la musique religieuse le sentiment de l'infini. La musique dramatique exprime les émotions les plus vives et les plus déchirantes, la lutte et le déchaînement des passions et tout le pathétique de l'action. Néanmoins elle ne doit pas oublier que l'harmonie et la mélodie sont ses deux bases essentielles; que, par conséquent, elle ne peut pas, sans fatiguer l'oreille et produire des effets contraires à l'art, ne pas conserver un certain calme qui caractérise plutôt le beau que le sublime.

Parmi les arts, les plus propres à représenter le sublime sont l'*architecture* et la *poésie :* l'une, parce qu'elle dispose des grandes masses que l'œil embrasse dans son ensemble; l'autre, parce qu'elle parle à l'imagination, et qu'ainsi elle peut, sans choquer le sens du beau, exprimer le terrible dans ce qu'il a de plus effrayant. La poésie lyrique, surtout, par son caractère spécial d'élévation et d'enthousiasme, est affectée particulièrement au sublime. La poésie épique, de son côté, l'exprime par la grandeur des événements et le merveilleux de l'action; tandis que la poésie dramatique, par la représentation vivante des personnages, le conflit des grandes passions et son dénoûment tragique, est la plus propre à porter la terreur dans notre âme, comme à exciter la pitié. « La tragédie, comme le dit Aristote, excite ces deux sentiments en les *épurant*, c'est-à-dire qu'en élevant l'âme elle produit sur nous l'impression du sublime. » Les autres genres de poésie se renferment plus particulièrement dans le domaine du beau et du gracieux.

On peut enfin reconnaître dans les époques de l'art la prédominance du sublime et du beau. L'Orient, avec son panthéisme naturaliste tout pénétré de l'idée de l'infini, dépose l'empreinte de cette idée dans toutes ses créations, plutôt néanmoins extraordinaires et gigantesques que véritablement sublimes. La Grèce est en tout le monde du beau. Toutes les productions du génie grec sont caractérisées par cet heureux mélange de la forme et de l'idée, par l'harmonie, la mesure et l'unité, qui sont la condition de la beauté. L'art moderne et chrétien s'inspire à son tour de l'idée de l'infini; il la puise non dans la nature, mais dans l'âme humaine : aussi est-il la véritable expression du sublime. On ne peut contester ce caractère à l'architecture gothique, dont les monuments nous frappent par la grandeur et l'élévation. Il est facile de reconnaître que, dans les poëmes de Dante, de Milton et de Klopstock, ce n'est pas le beau qui domine, mais les qualités qui conviennent au sublime. Shakspeare a poussé à sa dernière limite l'expression du terrible dans la représentation des passions. Mais la vraie expression du sublime, c'est la poésie hébraïque, celle des livres saints. Les exemples du sublime cités par Longin, dans son *Traité du Sublime*, sont principalement tirés de l'*Écriture*. Les psaumes en particulier et les prophètes sont des modèles du sublime, auxquels rien en ce genre ne peut être comparé.

Voy., pour la bibliographie, les articles Beau et Esthétique. C. B.

SUBSTANCE (*substantia* ou *substratum*, de *sub*, sous, et de *stare*, se tenir, ou *sterni*, être étendu ; ce qui se tient, ce qui est caché sous les qualités et les phénomènes : ce mot, d'origine scolastique, n'est que la traduction fidèle du grec ὑποκείμενον, composé de la même façon, de ὑπό et de κεῖμαι, et qui apparaît pour la première fois, avec la même signification, dans la langue philosophique d'Aristote). Aucun homme jouissant de son bon sens ne contestera cette règle de grammaire : tout adjectif se rapporte à un substantif; ou cet axiome de logique : tout attribut suppose un sujet. Mais ces deux propositions ne sont, l'une dans le langage, l'autre dans la forme générale de nos jugements, que l'expression d'un principe métaphysique : tout phénomène, toute qualité, toute manière d'être se rapporte à une substance. En effet, dans chacun des objets que nous percevons ou que nous concevons seulement comme possibles, nous sommes obligés, par une loi immuable de notre nature, de distinguer deux parties : des phénomènes qui passent et une substance qui demeure; des qualités variables ou multiples et un être identique ; et ces deux parties sont tellement liées dans notre intelligence, qu'il nous est impossible de les admettre l'une sans l'autre; nous ne comprenons pas plus un être sans qualités, que des qualités sans un être. C'est cette loi de notre esprit qu'on appelle le principe ou la loi de la substance. Il n'en est point de plus fondamentale et de plus importante; car si l'on essaye, à l'exemple de certains philosophes, de la supprimer ou de la révoquer en doute, on voit à l'instant même s'évanouir toute durée, toute unité, toute différence entre les êtres; il n'y a plus que des phénomènes qui se mêlent et se confondent, sans qu'il reste même un témoin de leur variété et de leur succession.

Dans le principe de la substance nous avons deux choses à considérer : d'abord la notion même ou l'idée de substance dont nous devons déterminer les caractères, l'origine et la formation; ensuite le rapport qui existe dans notre esprit entre cette idée et celle des qualités ou des phénomènes, et la certitude où nous sommes que le même rapport existe dans la nature des choses.

Les caractères de la substance, ceux qui forcent notre esprit à la concevoir comme une partie de l'existence radicalement distincte des phénomènes, sont, comme nous venons de le dire, l'unité et l'identité. Le sujet, l'être, est un ; les qualités et les phénomènes sont multiples : le sujet, l'être tant qu'il existe, demeure toujours le même ; les phénomènes se suivent et se remplacent. Mais comment une telle idée se présente-t-elle à notre pensée ? Si le sujet de cette pensée, notre esprit, notre *moi*, ne sont pas essentiellement un, il est évident que nous ne pourrions concevoir aucune idée hors de nous ou au-dessus de nous. Pareillement, si le sujet de notre pensée, notre *moi*, n'était pas toujours le même au milieu des modifications qui se succèdent en lui, il lui serait impossible de reconnaître aucune autre durée ou identité. Par conséquent, la notion de la substance, comme la notion de cause, est d'abord une notion particulière, personnelle, que nous puisons dans notre conscience. Il y a plus, la notion de substance comme nous l'avons dit ailleurs (voy. Cause) n'est que la notion même de cause avec le caractère de la durée et de l'identité. En effet

qu'est-ce qui fait que le *moi*, ou le sujet de la pensée, n'est pas seulement une idée, une abstraction, une condition générale de l'intelligence, mais un être réel et déterminé, une personne vivante? C'est qu'il n'est pas réduit à la faculté de penser; il a également celle de vouloir et d'agir. La pensée et la volonté sont chez lui inséparables; car il ne pense qu'à la condition de vouloir, c'est-à-dire de donner son attention, d'affirmer, de nier, de suspendre son jugement; et il ne veut qu'à la condition d'avoir conscience de ce qu'il veut. En même temps donc que je m'aperçois comme le sujet de la pensée, comme un *moi*, je m'aperçois aussi comme une puissance agissante, comme une force ou une cause; et les mêmes caractères qui distinguent le premier, à savoir, l'unité et l'identité, appartiennent nécessairement à la seconde. En d'autres termes, ce que je regarde comme ma substance et le fond invariable de mon être, et que je distingue à ce titre de tous les phénomènes, c'est une cause indivisible et identique, une cause vraiment digne de ce nom, capable d'agir non-seulement sur elle-même, mais au dehors; une force libre et intelligente. Séparée de la notion de cause, la substance n'est qu'une abstraction sous laquelle on comprend une unité abstraite, une durée abstraite. Séparée de la notion de substance, la cause n'est qu'un phénomène qui peut à peine se distinguer des autres.

L'idée de substance est donc primitivement une idée particulière, contingente, personnelle, puisqu'elle se rapporte à notre personne même; cependant il y entre un élément qui n'est point personnel, que la conscience ne peut pas même donner : c'est la notion du temps. En effet, sans le temps il n'y a pas de durée; sans la durée, point de substance. Or, le temps n'a rien qui se rapporte exclusivement à nous; le temps est nécessaire, infini, la condition universelle de toute durée, de toute existence. La notion de substance, considérée en elle-même, indépendamment de tout rapport, appartient donc par un certain côté à la raison, et dépasse ainsi la notion de cause. Celle-ci ne dépend que de la conscience; celle-là suppose le souvenir, et dans le souvenir fait intervenir la raison par la notion de temps.

Mais le temps ne nous apparaît que comme la condition de notre durée; il ne nous oblige pas à croire qu'il y ait d'autres durées que la nôtre, ou d'autres existences identiques : comment donc passons-nous de l'idée de notre propre substance, de la substance particulière, personnelle que nous sommes, à la pensée qu'il y a des substances distinctes et différentes de nous, les unes supérieures, les autres inférieures, d'autres semblables à la nôtre? Ce passage a lieu par le rapport que la raison établit entre la substance et les phénomènes, entre la substance et les qualités. La première fois que nous avons connaissance de nous-mêmes comme d'une substance ou d'une personne, c'est à l'occasion d'un acte de notre propre volonté; car, comme nous le disions tout à l'heure, la notion de substance est au fond la même que la notion de cause; c'est par l'exercice de la liberté ou du pouvoir qu'il possède sur lui-même et sur les mouvements de son corps, que l'homme se reconnaît comme un être distinct, qu'il a conscience de son *moi*. Entre cet acte volontaire et le *moi* qui le produit, qui se souvient de l'avoir produit autrefois, et par conséquent d'avoir duré, nous apercevons un rapport nécessaire, qui est autre chose que la relation d'un fait particulier à une substance particulière; car à l'instant même nous l'étendons hors de nous, à des faits et à des substances d'une autre nature En effet, nous ne sommes pas seuls et isolés dans ce monde; en même temps que nous agissons nous-mêmes, nous subissons l'action ou la résistance des autres êtres; et cette action se manifeste en nous par la sensibilité, comme la nôtre par la volonté. Or, dès que nous avons conscience de celle-ci, nous sommes forcés de la distinguer de la première; nous faisons cette distinction spontanément, irrésistiblement, en dépit des systèmes de certains philosophes, et par cela seul nous reconnaissons en nous la cause permanente de nos volitions, une substance personnelle, un *moi* intelligent et libre; nous reconnaissons hors de nous, aidés par la notion d'espace, la cause permanente de nos sensations, une substance sensible, un *non-moi*. Pour transporter ainsi hors de nous le rapport de phénomène à substance, et l'étendre indistinctement à ce qui appartient à notre activité et à ce qui lui résiste, il faut évidemment qu'il nous apparaisse comme un rapport universel et nécessaire, ou comme la condition de toute existence, soit intellectuelle, soit sensible. Il ne vient pas de la conscience, puisqu'il s'applique également aux sens; ni des sens, puisqu'il s'applique d'abord à la conscience : il vient de la raison, supérieure à tous deux, et sans laquelle il n'y aurait aucune communication entre la conscience et le monde extérieur. Enfin, il se présente à notre esprit de telle sorte que, ne pouvant l'appliquer, dès la première fois, qu'à deux ordres de phénomènes et de substances tout différents, nous sommes obligés de le concevoir sur-le-champ dans son universalité.

Par la connaissance que nous avons de nous-mêmes et du monde extérieur, nous avons celle de nos semblables; car les mêmes mouvements nous font supposer les mêmes facultés, les mêmes effets, les mêmes causes, les mêmes phénomènes, les mêmes substances. Il y a d'ailleurs, indépendamment de cette équation métaphysique, entre nous et nos semblables, une communication immédiate, vivante, intuitive, au moyen du geste, de la voix et de l'expression du visage.

Mais si les âmes humaines comparées à leurs actes, si les corps, considérés comme cause permanente de nos sensations, sont de véritables substances, ils ne sont pourtant, sous un autre point de vue, que des phénomènes, puisqu'ils ont commencé, puisqu'ils se limitent et se modifient l'un l'autre, puisque rien n'empêche de les supprimer par la pensée : nous sommes donc obligés de concevoir au-dessus d'eux une substance universelle, nécessaire, absolue, identique à la cause universelle.

Cette théorie, puisée dans l'observation, dissipe tous les doutes et tous les nuages que l'esprit de système a élevés sur la substance. Elle établit, contre le sensualisme de Locke et de Condillac, que la substance n'est pas un mot, un simple signe par lequel nous désignons l'assemblage de plusieurs sensations ou qualités sensibles, mais un fait réel, le seul par lequel nous puissions comprendre les autres, et dont nous avons une connaissance aussi claire et aussi immédiate que de la sensation elle-même. Elle établit, contre l'idéalisme sceptique de Kant, que la substance n'est pas une simple catégorie, une simple forme ou loi de la pensée, mais un objet réel, un pouvoir, une force, que nous saisissons, sans intermédiaire, par la perception de conscience, dans l'acte même qui en est la manifestation. Du même coup elle renverse le scepticisme partiel de Berkeley, en montrant que la perception des corps n'est pas une idée isolée, une image flottant devant notre esprit, mais l'application d'un principe nécessaire, du prin-

cipe de causalité et d'identité à un fait dont nous avons parfaitement conscience et dont il nous est aussi impossible de douter que de nous-mêmes : nous voulons dire le fait de la sensation. Elle détruit le panthéisme, de quelque origine et de quelque nature qu'il puisse être, en réunissant la substance à la cause, et en donnant pour origine, conséquemment pour type à l'une et à l'autre, la conscience que nous avons de notre personnalité. Comment Dieu serait-il confondu avec le monde, puisque Dieu, en sa qualité de substance infinie, ne peut être que la cause infinie, c'est-à-dire la cause absolument libre qui se suffit à elle-même, qui a conscience d'elle-même, et qui, dans tous ses actes, ne prend conseil que de sa bonté et de sa sagesse, en un mot le Créateur? Comment l'homme serait-il un simple mode de la vie divine, un mode de la pensée correspondant à un certain mode de l'étendue, lui qui ne peut s'apercevoir que comme une personne, comme une cause identique, intelligente et responsable? Laissez pénétrer en philosophie l'idée de la liberté, et il n'y a plus de place pour le panthéisme. A plus forte raison, n'y en a-t-il point pour le matérialisme : car la matière, comme nous venons de le démontrer, c'est précisément ce qui est hors de nous, ce qui n'est pas nous, c'est l'obstacle et la limite que rencontre notre activité personnelle.

Consultez les mots Être, Essence, Métaphysique et surtout Cause.

SUICIDE (de *cædes*, meurtre, et *sui*, de soi : le meurtre de soi-même; αὐτοχειρία, en grec). C'est l'action d'un homme qui se donne volontairement la mort pour se soustraire aux contrariétés et aux misères de la vie. En dehors de ces conditions, il n'y a pas de suicide; car on n'appelle pas de ce nom le fait de celui qui se tue par imprudence, dans un accès de délire, ou qui affronte la mort pour accomplir un devoir. Le caractère moral de cette action restant le même, soit qu'on emploie pour l'accomplir des moyens violents ou détournés, nous ne voyons aucune utilité dans la distinction qu'on établit ordinairement entre le suicide direct et le suicide indirect.

Le suicide est coupable pour la même raison et au même degré que l'homicide : car, pourquoi est-ce un crime d'ôter la vie à son semblable, quand il y a profit à le faire, non-seulement pour soi, mais pour d'autres? Pourquoi, lorsque nous n'y voyons aucun danger, ou que nous sommes résolus à le braver, et que, de plus, la pitié a abandonné notre cœur, ne disposerions-nous pas, pour nos intérêts, de la vie des hommes, comme nous disposons de celle des animaux, comme nous disposons des choses inanimées? Parce que la vie humaine a un but moral, c'est-à-dire un but vers lequel il nous est absolument commandé de diriger toutes nos facultés, et auquel, par conséquent, doivent être subordonnés nos intérêts et nos passions; en d'autres termes, parce que tout homme a des devoirs à remplir envers lui-même, et que tant qu'il reste dans la limite de ces devoirs, qui se résument dans le perfectionnement de son être, sa vie est inviolable et sacrée comme eux. Retranchez cette idée suprême du but moral de la vie, des devoirs qui nous sont imposés envers nous-mêmes, indépendamment de toute condition extérieure, vous supprimez par là même toute idée de droit, et par conséquent de devoir envers nos semblables. Mais s'il en est ainsi, ma propre vie m'est aussi sacrée que celle des autres, et je ne me rends pas plus coupable en attentant à celle-ci qu'à celle-là. Nous sommes donc de l'avis des théologiens qui soutiennent que la défense du suicide est comprise dans ce précepte généra. « Tu ne tueras point. »

Comment donc se fait-il que la criminalité du suicide ait été si souvent mise en question, tandis que celle du meurtre n'a jamais excité un doute? C'est qu'il est dans notre nature d'être beaucoup plus effrayés des attentats que les autres peuvent exécuter sur nous, que de ceux que nous pouvons commettre sur nous-mêmes. Dans le premier cas, c'est nous qui sommes engagés, et notre conscience, secourue par notre égoïsme alarmé, n'éprouve aucune hésitation. Dans l'autre cas, au contraire, comme nous comptons beaucoup, pour nous protéger contre nos propres mains, sur l'instinct naturel qui nous attache à la vie, il n'y a de véritablement engagé que la morale, et son principe le plus élevé, le plus abstrait, le plus désintéressé; alors nous voyons moins clair, et nous sommes aussi moins soucieux d'y voir. Aussi, ceux-là mêmes qui ont combattu le suicide, l'ont-ils fait avec de si faibles et souvent de si mauvaises raisons, que ceux qui en prenaient la défense ont pu facilement s'attribuer la victoire. Pour qu'on en puisse juger, nous rapporterons brièvement les principaux arguments des uns et des autres. Nous commençons par les adversaires du suicide.

1° L'homme, disent-ils, ne s'est pas donné la vie; il n'a donc pas le droit de se la ravir. Dieu seul est l'arbitre suprême de la vie et de la mort;

2° La vie est comme un dépôt ou comme un poste qui nous a été confié par la Providence; il y aurait infidélité ou désertion à l'abandonner;

3° L'homme se doit à Dieu; il doit vivre pour manifester les perfections infinies de son créateur;

4° L'homme se doit à ses semblables, à l'humanité en général, à sa patrie, à sa famille; et quand même il serait hors d'état de leur être utile aujourd'hui, ce n'est pas une raison de croire que cette impuissance durera toujours;

5° L'homme se doit à son propre bonheur : or, si malheureux qu'il soit dans un certain moment, qui peut lui assurer que son sort ne changera pas?

6° Le suicide est une lâcheté; car il y a bien plus de courage à supporter la vie qu'à l'abandonner lorsqu'elle est malheureuse;

7° Le suicide est une révolte contre les lois de la nature qui nous attachent à la vie : or, les lois de la nature sont encore les lois de Dieu, puisque c'est lui qui les a établies;

8° Les maux de la vie présente sont une épreuve nécessaire pour en mériter une autre, qui sera le bonheur sans mélange.

A chacun de ces arguments les apologistes du suicide ont une réponse qui, sans résoudre la question dans leur sens, appelle au moins un nouvel examen. Voici sous quelle forme on pourra résumer leurs objections.

Il est vrai que Dieu nous a donné la vie; mais par cela seul qu'il nous l'a donnée, elle nous appartient, et nous avons le droit d'en disposer. — Si la vie, au lieu d'être un don, n'est qu'un dépôt, nous avons le droit de la rendre. Puis, un dépôt doit être accepté par le dépositaire, et je n'ai pas même été consulté. — La vie, dit-on, est une faction qu'on ne peut abandonner sans la permission de Dieu, qui nous y a placés. Mais n'en peut-on pas dire autant de la condition, du pays, de la ville où il nous a fait naître? et cependant, qui se fait scrupule d'en changer? Puis, le soldat en faction veille sur le salut de l'armée; je vois, au contraire, que le monde peut très-bien se passer de moi. — Vous voulez

que je manifeste les perfections de Dieu ! alors laissez-moi mourir; car ma misère et mes souffrances pourraient accuser sa sagesse. Je serai plus digne de lui dans une autre vie, et j'observerai mieux ses lois quand, débarrassé du fardeau du corps, je pourrai donner l'essor aux plus nobles facultés de mon être. — Quant à mes devoirs envers mes semblables, il est des cas où, loin de condamner le suicide, ils semblent le justifier et le commander. « Quand la faim, les maux, la misère, permettraient à un malheureux estropié de consommer dans son lit le pain d'une famille qui peut à peine en gagner pour elle, celui qui ne tient à rien, celui que le ciel réduit à vivre seul sur la terre, celui dont la malheureuse existence ne peut produire aucun bien, pourquoi n'aurait-il pas au moins le droit de quitter un séjour où ses plaintes sont importunes et ses maux sans utilité? » (*Nouvelle Héloïse*, 3e partie, lettre 21.) On peut encore assombrir le tableau en ajoutant à la misère et à l'impuissance l'infamie ou le dégoût qui s'attache à certaines maladies incurables. — La même objection s'élève contre l'argument tiré de notre propre bonheur. Il y a des existences tellement malheureuses, tellement accablées sous le poids de la honte, de la misère, de la douleur, qu'il n'y a rien à attendre de l'avenir. Puis, la vie n'est-elle pas un grand mal, comme dit Rousseau (*ubi supra*), par cela seul que l'ennui de vivre l'emporte sur l'horreur de mourir? — On dit que c'est une lâcheté de chercher dans la mort la fin de ses peines. On peut répondre qu'il y a des suicides qui honorent l'espèce humaine et qui sont glorifiés par l'histoire. On peut citer l'exemple des Lucrèce, des Brutus, des Cassius, des Caton; mais il y a une réponse plus générale : « Sans doute il y a du courage à souffrir avec constance les maux qu'on ne peut éviter; mais il n'y a qu'un insensé qui souffre volontairement ceux dont il peut s'exempter sans mal faire, et c'est souvent un très-grand mal d'endurer un mal sans nécessité. » (Rousseau, *ubi supra*.) — Que dire maintenant de cette loi de la nature qui nous inspire l'horreur de la mort? N'y a-t-il pas une autre loi de la nature qui nous inspire l'horreur de la souffrance et nous commande de nous en délivrer quand nous le pouvons? — Enfin, si les maux de la vie présente étaient une condition sans laquelle on ne peut obtenir le bonheur d'une autre vie, il faudrait courir au-devant de tout ce qui peut nous faire souffrir, et regarder la prudence, la prévoyance, la félicité ici-bas comme un crime. Mais qui oserait porter jusque-là le mépris de la raison et des lois les plus irrésistibles de notre nature? Cette dernière preuve n'est donc pas mieux fondée que la précédente; et ce qu'on peut dire de plus juste, en présence de cette controverse, c'est que les arguments avancés de part et d'autre se neutralisent.

Encore une fois, il n'y a qu'un seul argument contre le suicide : c'est la loi qui m'assigne un but en rapport avec mes facultés, et qui veut qu'il soit poursuivi dans toutes les conditions où je puis être placé, parce qu'elle n'admet point d'ajournement ni d'exception; c'est la loi qui me dit : Cultive de plus en plus ta raison, ta liberté et les sentiments qui te font aimer ce que la raison te fait comprendre; c'est la loi qui me dit : Perfectionne-toi, afin d'approcher de plus en plus du divin modèle dont tu portes en toi l'idée; c'est la loi morale, en un mot, qui rend sainte et inviolable la vie humaine, soit chez les autres, soit chez moi, par la tâche absolue qu'elle nous impose. Tous les sophismes imaginés pour défendre le suicide s'évanouissent devant cette idée. Vous souffrez et vous ne prévoyez pas la fin de vos peines? Mais vous n'êtes pas ici-bas pour être heureux au gré de vos passions; vous devez, au contraire, vous élever au-dessus d'elles et être plus fort que la douleur. — Vous désespérez d'être utile à vos semblables et même votre existence est pour eux un fardeau? D'abord on conçoit difficilement qu'un homme capable de se tuer pour un pareil motif ne tienne absolument à rien dans ce monde et ne soit cher à personne, n'ait personne à aimer, à consoler, à conseiller, à édifier par ses exemples. Mais quand cela serait! la loi du devoir ne consiste pas uniquement à être utile aux autres; vous avez votre âme à purifier, à développer, à agrandir; et les bienfaits qu'on est obligé de recevoir ne servent pas moins à ce but que ceux qu'on répand soi-même. — Vous êtes Caton ou Brutus, et vous ne voulez pas survivre à la liberté de votre pays. Vous vous rappelez Lucrèce, et vous ne pouvez supporter votre propre honte. Mais quand la carrière du citoyen est fermée, en supposant qu'elle le soit jamais, ne reste-t-il pas celle de l'homme? Quand nous avons perdu toute espérance pour la patrie, la conscience n'a-t-elle plus de droits sur nous? Quant à la honte, elle est méritée ou non. Si elle est méritée, il faut la supporter comme un mal salutaire et améliorer son âme par l'expiation. Si elle n'est pas méritée, il faut mettre sa conscience au-dessus de l'opinion, et éviter d'être injuste parce qu'on est victime de l'injustice.

Le suicide était déjà condamné dans l'antiquité par les pythagoriciens et les platoniciens. C'est aux premiers qu'appartient la comparaison, reproduite dans *le Phédon*, entre la vie et une faction qu'on ne peut quitter sans ordre. Virgile, s'inspirant de Platon, a placé dans son enfer, livrés au supplice d'éternels regrets, ceux qui se sont donné la mort. Les stoïciens regardaient le suicide comme innocent de la part du sage. Ils croyaient avoir le droit de sortir de la vie comme d'une chambre pleine de fumée, ou de la déposer comme un vêtement incommode. Cette opinion s'accorde avec le rôle tout d'abstraction et de contemplation que le stoïcisme fait à l'homme. Les lois civiles, chez certains peuples de la Grèce, étaient plus sévères : car les Thébains flétrissaient la mémoire de celui qui s'était soustrait aux devoirs de la vie; les Athéniens mutilaient son cadavre et le privaient des honneurs de la sépulture.

Mais ce n'est pas assez, pour combattre le suicide, de lui opposer des raisonnements, et même des lois; lois injustes, comme l'observe Beccaria, parce qu'elles frappent les vivants et non les morts; le suicide entre quelquefois dans les mœurs, il se propage à certaines époques comme une contagion de l'âme, et paraît être, chez certains peuples, un trait du caractère national. Alors il faut l'attaquer dans les faiblesses, dans les passions, dans les perturbations de l'âme qui en sont le principe; car, à moins d'être, comme il arrive souvent, un effet du délire, de la folie, le suicide multiplié n'est qu'un signe infaillible de désordre moral : il n'y a pas d'individus ni de peuples, ni d'époques fatalement voués au suicide. Mais comment atteindre le suicide dans sa cause, c'est-à-dire dans les passions mêmes qui en font le principe? En améliorant la grande œuvre de l'éducation, en travaillant à développer non-seulement les intelligences, mais les caractères, non-seulement les idées, mais les convictions, et en corroborant les idées, les convictions mêmes par des habitudes d'ordre, de travail, de régularité, et par les sentiments naturels qui nous attachent à la vie,

principalement ceux de la famille. Il faut aussi moins de vague et d'uniformité dans l'éducation intellectuelle. Si, après les éléments généraux qui sont la base de toute moralité et de toute culture, on donnait à chacun les connaissances les mieux appropriées à ses facultés et à la carrière qu'il parcourra probablement, à celle que sa famille elle-même a choisie pour lui, les âmes ne seraient point troublées aussi souvent par une ambition sans règle, une agitation sans but, et des espérances sans fondement, au bout desquelles se trouvent le suicide ou la révolte. Il faut enfin poursuivre sans relâche, soit par la raison, soit par les armes du ridicule, cette littérature fiévreuse, délirante, dévergondée, qui, mêlant la sensualité avec la rêverie, énerve et pervertit les mœurs, se raille de toute règle, insulte toute affection honnête, toute ambition légitime, et ne laisse subsister que l'égoïsme épris de l'absurde et à la poursuite de l'impossible.

Il serait difficile de mentionner ici tous les écrits qui ont été publiés pour et contre le suicide. Nous nous contenterons d'indiquer quelques dissertations historiques où la plupart de ces écrits sont cités : Buonafede, *Istoria critica e filosofica del suicido*, in-8, Lucques, 1761; — Hermann, *Dissertatio de autochiria et philosophice et ex legibus romanis considerata*, in-4, Leipzig, 1809 ; — Staæudlin, *Histoire des opinions et des doctrines sur le suicide*, in-8, Gœttingue, 1824. — Sur la question elle-même, on pourra lire les deux lettres de J. J. Rousseau (*Nouvelle Héloïse*, 3e partie, lettres 21e et 22e), et le *Werther* de Gœthe. Enfin, l'on consultera avec fruit : Tissot, *de la Manie du suicide et de l'esprit de révolte*, in-8, Paris, 1840; — Brierre de Boismont, *du Suicide et de la folie suicide*. Paris, 1856, in-8.

SULZER (Jean-Georges), né à Wintherthur, en 1720, élevé au collége de Zurich, en même temps que l'illustre naturaliste Jean Gessner, vicaire d'un village d'Argovie, où il publia, en 1743, son premier ouvrage, *Considérations morales sur les Œuvres de la nature*; puis précepteur dans une famille de Magdebourg, où il connut Euler et Maupertuis, fut appelé par Frédéric II à Berlin, et y fut reçu membre de l'Académie dès 1750. Au sein de cette compagnie, Sulzer exerça autant d'influence que Diderot en avait à Paris sur les artistes et les libres penseurs. C'est à Diderot, en effet, qu'on se plaisait à le comparer, bien qu'il le surpassât par la vigueur du caractère. Il devint successivement directeur de la classe de philosophie et inspecteur des lycées de Berlin. Atteint, malgré sa constitution robuste, d'une phthisie causée par un refroidissement subit au milieu d'un voyage en Suisse, cet homme de cœur et d'action mourut le 25 février 1789. Sa mort fut un deuil universel, non-seulement parmi ses compatriotes, mais en Allemagne.

Comme critique littéraire, Sulzer n'est plus connu que par sa *Théorie générale des beaux-arts*, ouvrage concis, fruit de vingt années d'observations et de méditations, qui depuis s'étendit jusqu'à huit volumes in-8, et dont les meilleurs articles servirent utilement à Marmontel et à Millin. Dans cette *Théorie*, Sulzer traite les beaux-arts en philosophe plus qu'en artiste, et ne s'arrête à leur partie technique qu'autant qu'il en a besoin pour faire comprendre leur esprit. C'est leur côté intérieur et spirituel qu'il se propose de mieux éclairer. Si les arts mécaniques, les sciences et les lois naissent de la raison, dit-il, les beaux-arts ont pour origine le sentiment moral, cette source commune du bon et du beau. Le sentiment moral existe dans tous les êtres intelligents, mais il a besoin d'être fécondé et nourri : de là le but où les arts doivent tendre, et les principes qui leur doivent servir de fondement. L'objet de sa *Théorie* consiste donc : 1° à fixer ce but, qui réside dans la perfection de l'homme, et qui se confond avec son bonheur suprême ; 2° à déterminer ces principes, et à diriger les artistes dans l'application qu'il convient d'en faire, relativement à la grande fin proposée aux arts. L'objet de l'art, selon Sulzer, c'est *l'embellissement des choses* ou *l'idéalisation de la nature;* le but de l'art, c'est *le perfectionnement moral*. Cette définition élevée, mais incomplète, devait provoquer les réclamations diverses de Lessing, admirateur de Shakspeare, de Winckelman, élève des anciens, de Gœthe le naturaliste, de l'orientaliste Herder, et même du froid et sévère Kant. Néanmoins, Sulzer eut le mérite de faire entrer dans le courant de l'esprit public une multitude d'aperçus justes et ingénieux, puisés dans une saine psychologie.

C'est la psychologie, en effet, qui constitue, à ses yeux, le fondement de la philosophie, et comme cette science se divisait, d'après lui, en deux parties, déterminées par les deux facultés qu'il accordait à l'âme, on pourrait diviser ses nombreux travaux en deux ordres : ceux qui concernent la faculté de connaître, d'apercevoir le vrai ; ceux qui portent sur la faculté de sentir, ou sur le bien et le beau. Il est curieux, en effet, que Sulzer, cet esprit si jaloux d'action et de pouvoir, ait sacrifié dans son système la faculté de vouloir à la faculté de sentir.

La plupart de ses études psychologiques sont consignées dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, et ont été reproduites en langue allemande dans ses *Mélanges*, Leipzig, 1773-85, 2 vol. in-8 (all.). Les mérites littéraires qui les distinguent, la simplicité, la clarté, l'élégance, se retrouvent aussi dans sa courte *Encyclopédie des sciences* et dans ses *Exercices pour réveiller la réflexion*, 3 vol. in-8. On y retrouve également ses principes, sa méthode et son esprit. Cet esprit est celui du spiritualisme expérimental, sorte de conciliation entre les procédés de Locke et ceux de Leibniz. C'est *l'histoire naturelle de l'âme* que Sulzer voulait faire avancer, et c'est l'observation intérieure qu'il considérait comme l'unique moyen de ce progrès. En face du matérialisme contemporain, ses efforts étaient aussi louables que solides et utiles. Il est un de ces esprits sensés, et un peu timides encore, qui forment une sorte de transition entre l'école écossaise et la nouvelle philosophie allemande.

Voy., pour avoir de plus amples détails, l'*Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, par M. Christian Bartholmess, t. II, p. 77 à 112.

C. Bs.

SUSO (Henri), né à Constance en 1300, est plutôt un illuminé qu'un philosophe. Il appartenait à la famille des seigneurs de Berg; son père était un homme à l'humeur chevaleresque, passionné pour les aventures et l'action; sa mère, une femme pieuse et résignée, en qui, dit-il lui-même, Dieu opérait visiblement des miracles. A treize ans, il entra au couvent des Bénédictins de Constance, puis il alla étudier la théologie à Cologne. Il y avait dès lors en son âme des inclinations contraires ; il tenait de son père un besoin insatiable d'agitation; de sa mère le goût de la contemplation et des effusions mystiques; et partagé entre ces penchants opposés, à la fois ardent et contenu, il était en proie à des déchirements intérieurs qui jetaient le trouble dans sa vie. La mort de sa mère, et

les prédications de maître Eckart qu'il entendit à Cologne, étouffèrent en lui les ardeurs mondaines, et il ne lui resta plus de tendresse que pour Dieu. Il quitta le nom de son père, et prit, en le modifiant, celui de sa mère, Seuss, ou der Süsse, en latin Suso, le doux. Ses instincts d'homme de guerre et de chevalier errant, sans rien perdre de leur chaleur, se tournent vers « la sagesse éternelle », il l'adopte pour la maîtresse de ses pensées; il veut affronter tous les périls et subir toutes les épreuves pour « la plus belle et la plus aimable des amantes ». Son imagination donne une forme vivante à cette idée : il la voit, il l'entend, et converse avec elle dans des visions qui le ravissent; il lui jure fidélité, il grave avec un couteau son nom sur sa poitrine : il devient le paladin et le troubadour de l'amour de Dieu. Pourtant il y a en lui des moments où la raison se révolte, et, comme la plupart des mystiques, il ne peut ni supporter le doute ni s'en affranchir. Il faut dompter cette nature rebelle, inspirer silence à cette voix importune. Il rentre alors au monastère de Constance, et commence contre lui-même cette guerre, qui va se continuer pendant des années, et qu'il appelle « sa passion ». Les austérités, le jeûne, les macérations, toutes les pratiques les plus barbares de l'ascétisme, voilà les armes qu'il emploie contre l'ennemi, c'est-à-dire contre le corps, qu'il est résolu à briser. Enfin, lorsque la chair est exténuée, que la vie n'est plus en lui qu'un souffle qui n'a plus rien d'orageux, Dieu lui-même lui annonce que désormais sa sensualité est morte. Il a quarante ans; il a longuement médité la parole d'Eckart; il a plus d'une fois cherché à Strasbourg, auprès de Tauler et « des amis de Dieu », des paroles et des sentiments pour exciter sa ferveur; il peut sans danger se risquer dans le monde, sans craindre de détourner vers les créatures un amour qui appartient à leur auteur. Alors commence sa vie d'aventures : il va de ville en ville, en Souabe, en Suisse, en Alsace, rompre des lances en l'honneur de « la sagesse éternelle », recrutant des adeptes pour l'association mystique « des amis de Dieu », bravant tous les périls, chutes dans les ravins, attaques des meurtriers, accusations et calomnies, passionnant parfois les hommes, mais surtout réussissant auprès des femmes, jusqu'à encourir d'injustes soupçons, et succombant enfin, comme son maître, sous le reproche d'hérésie. Épuisé, plutôt que découragé, il passa les derniers temps de sa vie à recueillir ses livres, à écrire sa biographie, d'où l'on a extrait cette courte notice, et mourut en 1365 dans le couvent des Dominicains d'Ulm.

Son ouvrage principal, composé sur l'ordre exprès de Dieu, est *le Livre de la sagesse éternelle*, d'abord écrit en allemand, puis traduit par lui-même en latin sous ce titre bizarre : *Horologium æternæ sapientiæ*. Dès 1389 il était traduit en français, et imprimé plus d'un siècle après : l'*Orreloge de Sapience*, par Jean de Souhaube, Paris, 1494, 1499, 1530. On en fit plus tard une autre version. Il faut y joindre son autobiographie, un *Dialogue de la sagesse éternelle*, le *Livre de la vérité;* le *Livre des épîtres*. Il avait lui-même formé ce recueil avant de mourir. Ses ouvrages allemands ont été souvent imprimés à partir de 1482 : ils furent paraphrasés en latin par le chartreux Surius, Cologne, 1555. Cette paraphrase a été de nouveau traduite en français, en italien, et même en allemand (publiée à Paris en 1580 par le chartreux Lecerf). Il y avait à la bibliothèque de Strasbourg un magnifique manuscrit de cette collection. Diepenbrock a publié ses œuvres complètes à Ratisbonne en 1829. Enfin G. Préger a édité ses lettres d'après un manuscrit du XVe siècle, Leipzig, 1867.

Sa doctrine n'est originale que dans la forme : au fond elle ne diffère pas de celle de maître Eckart. C'est le panthéisme mystique, un Dieu sans attributs, réalité et néant tout à la fois, se manifestant dans le monde et en nous, contenant en lui toutes les créatures, qui reçoivent leur forme par émanation, et en même temps un désir invincible de retourner à leur source. Mais ce qui est propre à Suso, ce sont les éclairs de poésie, les élans lyriques, les images gracieuses ou sublimes : nul n'a exprimé aussi vivement les ravissements de l'âme en face d'un Dieu qui pour lui est surtout le type de la beauté et la source de la joie ; nul n'a décrit en traits aussi brûlants l'ivresse de la vie céleste « les jeux de l'amour, les danses joyeuses du ciel ». Suso a beau proclamer l'excellence de la douleur, et proposer pour règle de la vie l'imitation de la Passion de Jésus-Christ; il a beau recommander aux autres les austérités qu'il s'est imposées, au fond c'est une âme éprise du bonheur, un artiste aimant Dieu avec sensualité. Voy. Ch. Schmidt, *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1847, t. II, *Savants étrangers*. C'est M. Schmidt qui a le premier fait connaître dans ce beau travail intitulé *Études sur le mysticisme allemand au quatorzième siècle*, maître Eckart et ses disciples. Depuis lors beaucoup d'études ont paru en Allemagne sur le même sujet, sans y ajouter rien d'important. Nous n'en citerons qu'une : Wilh. Wolkmann, *le Mystique Henri Suso*, Duisbourg, 1869. Comparer dans ce dictionnaire l'article ECKART. E. C.

SWEDENBORG (Emmanuel de), né à Stockholm en 1688, est plus connu comme fondateur d'une secte d'illuminés que comme philosophe. On n'a pas ici à raconter sa vie, si intéressante qu'elle soit, mais à rappeler que cet esprit puissant, qui devait se perdre dans la folie visionnaire, a eu une période de raison, et a produit des travaux qui ne ressemblent en rien aux aberrations des *Arcanes célestes*. Il n'est pas inutile non plus d'indiquer comment il fut conduit à la théosophie. Il y a bien des manières de devenir mystique jusqu'à prendre pour des réalités les fantômes de l'imagination; mais, ordinairement, les âmes qui sont destinées aux ravissements du pur amour y sont portées par nature, ou par penchant, ou par éducation ; le sentiment s'excite en elles peu à peu, et finit par subjuguer la réflexion. Swedenborg, au contraire, a été initié brusquement à la vie surnaturelle ; il a suffi d'un jour, d'une heure, pour l'introduire dans le monde des esprits; il s'y est enfoncé tout d'un coup. Un si brusque changement ne s'explique plus par des causes intellectuelles, dont l'action est toujours lente; il suppose un mal organique dont l'invasion est comme foudroyante. Jusqu'en l'année 1745, aucun symptôme n'annonce en lui cette révolution. Élevé par un père qui, malgré son caractère ecclésiastique, lui enseigne une sorte de religion rationaliste plus voisine du déisme que de l'orthodoxie, il achève ses études à l'université d'Upsal, y présente pour le doctorat une thèse sur les sentences de Sénèque et de Publius Syrus, puis se met à voyager pour s'instruire, mais évite de fréquenter un seul des mystiques qui fleurissent en diverses villes, au milieu du XVIIIe siècle. Il se distrait en écrivant en latin des poésies frivoles ; puis il se livre à l'étude des sciences exactes qu'il apprend avec passion, mais avec un grand dédain pour la pure spéculation ; il a l'esprit positif, et vise aux applications. Ses connaissances

en minéralogie décident Charles XII à le nommer membre du Collége des mines; et il rend à ce prince de grands services, comme ingénieur, au siége de Frédérickshall. Il reçoit plus tard des lettres de noblesse, publie de nouveaux ouvrages, surtout sur le traitement des métaux, est nommé membre de diverses académies; et celle de Paris fait même traduire un de ses mémoires. Il écrit aussi quelques traités de philosophie qui sont loin de toute exagération idéaliste, et qui, tout au contraire, inclinent vers des explications naturalistes. En un mot, il est alors riche, bien portant, de caractère bienveillant et gai, de mœurs pures; il est savant, toujours plus disposé à agir qu'à rêver. Ce n'est pas une nature tendre, ni un solitaire mélancolique; c'est une âme saine dans un corps sain. La tempête qui va bouleverser l'équilibre de ses facultés ne s'annonce par aucun signe précurseur; elle éclate à Londres, en 1745. Swedenborg est à table et achève son repas, quand tout à coup il aperçoit de tous côtés, autour de lui, de hideux reptiles; la salle est ensuite plongée dans une obscurité profonde au milieu de laquelle apparaît un homme radieux qui lui crie : « Ne mange pas tant! » Cette hallucination trouble à jamais son cerveau; et désormais le philosophe devient un voyant devant qui les cieux sont ouverts, qui s'entretient avec les anges, va jusqu'aux enfers converser avec les morts, assiste, de Gothembourg, à l'incendie de Stockholm, et fonde une sorte de religion qui a encore aujourd'hui des fidèles. Le reste de sa vie, terminée en 1772, peut encore servir d'exemple et de sujet à une étude psychologique; mais elle appartient à l'histoire du merveilleux, et non plus à celle de la philosophie. Il avait, avant ce temps, publié plusieurs ouvrages où il aborde quelques problèmes philosophiques : *Opera philosophica et mineralia*, Dresde et Leipzig, 1734; c'est un recueil de mémoires sur les divers métaux; mais le premier de ces trois gros volumes est un essai de philosophie naturelle; il a un titre particulier : *Principia rerum naturalium, sive novorum tentaminum phænomena mundi elementaris philosophice explicandi*. Toutefois, malgré les promesses du titre, il y a peu de philosophie dans ce volumineux ouvrage, et il n'en faut chercher que dans les deux premiers chapitres; — *Prodromus philosophiæ ratiocinantis de infinito et causa finali creationis, deque mechanismo operationis animæ et corporis*, Dresde, 1734. Ce petit livre, écrit en un latin détestable, est l'exposition la plus claire de la philosophie de Swedenborg; — *Œconomia regni animalis*, la Haye, 1745; on y remarque une Introduction à la psychologie rationnelle. Il suffira de peu de mots pour caractériser la doctrine de Swedenborg, qui manque moins d'originalité que de profondeur : il a proposé quelques opinions qui sont bien à lui, mais il ne leur a donné aucune consistance. La philosophie, suivant lui, a pour but « la connaissance de notre monde mécanique »; et elle dispose de trois moyens pour y atteindre : l'expérience, sans laquelle on ne peut rien savoir, *nihil nisi per experientiam sapimus*; la géométrie qui donne les lois du mécanisme universel; et le raisonnement, qui ouvre un accès jusqu'aux causes du mouvement, et aux choses insensibles qui constituent la nature élémentaire de l'univers. Si l'on franchit cette limite, si l'on s'élève jusqu'à l'infini, c'est encore grâce au raisonnement, qui nous en certifie l'existence, mais qui en même temps nous laisse tout à fait ignorants de la nature de cette cause première de tout mouvement. Les philosophes qui ont voulu en savoir davantage se sont révoltés contre [illegible] raison, dont l'objet propre est le fini, *quæ se semper terminat inter limites finitos*, et ont imaginé l'infini sous une forme humaine. Mais en renonçant à comprendre l'essence de Dieu, peut-on du moins expliquer ses rapports avec le monde? La science n'en peut rien savoir, car le lien (*nexus*) qui rattache le monde à son auteur est lui-même quelque chose d'infini, et la religion seule répondrait à cette question en montrant dans le Fils de Dieu ce lien mystérieux. Mais la philosophie se borne à affirmer que le monde est l'œuvre de Dieu; elle peut en conclure que cette œuvre, si elle est immédiatement produite par lui, doit être de nature divine; car l'effet direct d'une cause conserve quelque chose de la cause elle-même. Cet élément divin, on peut le retrouver dans l'univers, en décomposant les êtres complexes qui le composent. On arrive aussi, par analyse, à des éléments simples, qui sont comme des points, qui ressemblent aux monades de Leibniz, bien que Swedenborg n'accuse pas cette analogie, qui, en tout cas, sont des *minima* auxquels il faut s'arrêter, et quelque chose d'absolument simple dont tout le reste est fait. Ces éléments enferment en eux une disposition au mouvement, *conatus vel status internus ad motum;* ils sont en germe toute la réalité : la nature entière n'est que leur développement. Dieu n'a donc pas créé directement le monde tel qu'il est; il a créé les causes qui le produisent d'après les lois de la géométrie; et même peut-être ce principe universel n'est-il pas multiple; en tout cas, il est à proprement dire quelque chose de Dieu, et par suite, le monde lui-même qui en dérive est divin : « Tout ce que nous appelons naturel est médiatement divin; Dieu est toute chose en toute chose, *Deus est omne in omnibus.* » Quelle est la place de l'âme humaine dans cet univers? L'âme est la cause finale de la création, du moins sur cette terre; c'est le terme suprême où aboutit le mouvement. Mais elle est, comme tout le reste, soumise à des lois, et ces lois sont « géométriques et mécaniques ». Elle n'est pas purement simple, car alors elle serait infime; elle a une simplicité relative, et, comme toute œuvre a au fond pour nature cette substance élémentaire dont on a parlé, il ne peut y avoir d'autre différence entre elle et les autres parties du corps que le degré de pureté : elle est « la partie la plus subtile de notre corps ». Ce qui aggrave ces paroles, c'est que Swedenborg la compare à l'infini dans ses rapports avec le monde; et, si on pressait toutes ses affirmations, on en viendrait à un naturalisme complet. Ce qui est sûr, du moins, c'est que l'âme est pour lui matérielle, qu'elle est répandue dans toute la membrane du cerveau, et même *formée* par le mouvement qu'elle reçoit des organes; elle n'est même qu'une sorte de membrane où arrivent toutes les vibrations, ou pour mieux dire, un appareil vibratoire. Pourtant, on peut se conformer au langage de ceux qui aiment à dire qu'elle est « spirituelle, et non matérielle ». On voit que les critiques qui ont affirmé que Swedenborg avait été philosophe spiritualiste avant d'être thaumaturge, ne l'ont pas lu; il a passé, sans transition, du naturalisme à la théurgie. Voy. Matter, *Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses ouvrages et sa doctrine*, Paris, 1863. E. C.

SYLLOGISME, du grec συλλογισμός, réunion de jugements, assemblage et enchaînement de propositions.

Le mot *syllogisme* se trouve déjà dans Platon; mais il n'y signifie que raisonnement, jugement; il n'y a pas le sens spécial que lui a donné Aristote, et qu'il a depuis lors conservé pour ne plus le rendre d[illegible].

Voici la définition qu'Aristote a faite du syllogisme, au début des *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. 1, § 8 : « Le syllogisme est une énonciation dans laquelle certaines propositions étant posées, on en conclut nécessairement quelque autre proposition différente de celles-là, par cela seul que celles-là ont été posées. » Cette définition fondamentale est encore la meilleure qu'on puisse trouver du syllogisme; et nous n'essayerons pas de la remplacer par une autre, d'abord par respect pour le père de la logique, mais surtout par respect pour la vérité. Elle nous suffit pour comprendre la théorie du syllogisme dans toute son étendue, et pour y porter la lumière jusque dans les moindres détails.

Pour résumer les questions principales que ce grand mot soulève, nous suivrons ici la même méthode que nous avons suivie dans l'article de la logique. Nous expliquerons d'abord la nature propre du syllogisme, et ensuite nous en tracerons l'histoire. Le syllogisme ne tient pas seulement une place considérable dans la science; il a, de plus, été l'objet d'études et de controverses infinies. Tantôt on l'a entouré de vénération et de louanges, tantôt on l'a couvert d'outrages; et, comme tout ce qui est puissant dans le monde, il a excité les passions les plus diverses et les plus violentes. On lui a tour à tour accordé et arraché le sceptre de l'intelligence; on l'a tour à tour adoré comme une sorte de monarque bienfaisant, ou combattu comme un despote; et le récit des fortunes différentes par lesquelles il a passé n'est pas un des épisodes les moins curieux de l'histoire de la philosophie.

La nature du syllogisme est bien simple : il se compose essentiellement de trois propositions qui ont entre elles certaines relations précises; et ces relations doivent être de telle nature, que la troisième proposition soit la conséquence et la conclusion nécessaire des deux autres. Pour que la nécessité de cette conclusion apparaisse dans toute son évidence et dans toute sa force, il faut que la seconde proposition soit implicitement contenue dans la première, et que la troisième soit contenue de même dans la seconde. Cette seule condition étant remplie, les liens qui unissent les propositions sont tellement évidents, que l'intelligence passe de l'une à l'autre par une sorte d'assentiment fatal, et que la vérité aperçue dans la première proposition est également éclatante et irrésistible dans la seconde et dans la troisième. En effet, il est d'évidence matérielle que, trois choses étant données, si la troisième est contenue dans la seconde et que la seconde soit elle-même contenue dans la première, la troisième est nécessairement aussi contenue dans la première.

Voilà tout le mécanisme et le mystère du raisonnement humain; et le génie d'Euler l'a représenté, d'une manière frappante et sensible, en assimilant les trois propositions du syllogisme à trois cercles concentriques dont le premier contient le second, qui contient à son tour le troisième.

Dans la réalité matérielle, il suffit qu'une chose soit contenue dans une autre pour que les sens, qui aperçoivent les deux choses simultanément, aperçoivent sur-le-champ et avec une immédiate évidence les rapports qui les unissent. Mais, pour les idées, pour les jugements, pour les choses de l'esprit, deux termes ne suffiraient pas. L'esprit pourrait bien voir que l'un des termes est contenu dans l'autre; mais il n'y aurait point là de conclusion logique, il n'y aurait point de nécessité. Pour qu'il y ait nécessité, il faut tout au moins trois objets; et la conclusion nécessaire s'établit du premier au troisième par l'intermédiaire du second, sans lequel elle ne saurait être obtenue.

Ainsi, dans le syllogisme, c'est-à-dire dans un raisonnement enchaîné, dans une série de jugements liés les uns aux autres par des relations nécessaires, il y a toujours trois propositions. Or, la proposition, à son tour, se compose essentiellement de deux termes, un sujet et un attribut. Pour que la seconde proposition soit unie à la première, il faut qu'elle emprunte à celle-ci l'un de ses termes, et se l'approprie. A ce terme emprunté de la première proposition, la seconde en ajoute un nouveau qui lui appartient à elle-même; et ce nouveau terme passe dans la troisième proposition ou conclusion, où il est uni au terme restant de la première. De cette façon, la trame ne se rompt pas; son tissu est indissoluble. La seconde proposition est enchaînée à la première par l'emprunt qu'elle lui fait; et la troisième est enchaînée aux précédentes par les emprunts qu'elle leur fait à toutes deux.

Telle est la forme la plus générale et la plus claire du syllogisme. Le plus grand terme ou attribut de la première proposition se nomme le majeur, parce qu'il contient les deux autres; le dernier terme se nomme le mineur, parce qu'il est le plus petit des trois. Considérés tous deux ensemble, on les appelle les extrêmes. Le terme intermédiaire, qui est contenu dans le majeur et qui contient le mineur, est le moyen. Les propositions tirent leur nom des deux termes extrêmes : celle qui renferme le plus grand terme dans toute sa compréhension se nomme la majeure; celle qui renferme le plus petit terme se nomme la mineure; considérées toutes deux sous un point de vue commun, on les appelle les prémisses, parce qu'elles précèdent la conclusion, qui en sort logiquement et fatalement.

Mais ici se présentent plusieurs complications :

D'abord, les propositions peuvent être ou affirmatives, ou négatives; ensuite, elles peuvent être ou universelles, ou particulières. De là, dans l'enchaînement syllogistique, des différences très-variées et très-importantes. Selon que les deux propositions qu'on assemble seront affirmatives ou négatives, selon qu'elles seront universelles ou particulières, la conclusion en sera conséquemment affectée. En décrivant d'une manière toute générale la forme du syllogisme, nous avons supposé que les deux prémisses étaient affirmatives, nous avons supposé qu'elles étaient universelles; mais elles peuvent être négatives, elles peuvent être particulières; elles peuvent être toutes deux de forme pareille, elles peuvent être de forme différente. L'une peut être négative tandis que l'autre est affirmative; l'une peut être particulière tandis que l'autre est universelle. Quels sont, dans ces divers cas, les changements que subit la conclusion? Et que devient la nécessité logique qui la produit? C'est là, évidemment, une partie considérable de la théorie du syllogisme, ou plutôt ce sont là des parties indispensables de cette théorie.

Suivant les accouplements divers des propositions, la conclusion logique et nécessaire subsiste, ou bien elle est détruite. Selon la qualité et la quantité des propositions qu'on assemble, le syllogisme conclut ou ne conclut pas; en d'autres termes, le syllogisme a lieu ou il n'a pas lieu.

Une théorie complète du syllogisme doit donc examiner toutes ces combinaisons possibles. C'est là précisément ce qu'a fait le fondateur de la logique, Aristote; et il a fixé d'une manière exacte et incontestable le nombre des combinaisons concluantes, c'est-à-dire de celles où la chaîne logique n'est pas rompue et donne une conclusion nécessaire. Ces combinaisons sont quatorze en

tout, et il a fallu éliminer de la théorie trente-quatre autres combinaisons qui ne donnent pas de syllogisme et qui ne concluent pas. Aristote a consacré à cette étude les premiers chapitres de l'ouvrage qu'on appelle *les Premiers Analytiques;* et je ne crois pas que dans l'histoire de l'esprit humain il y ait un autre exemple d'une analyse aussi profonde et aussi parfaite. Les siècles ne l'ont ni ébranlée ni corrigée. Elle a passé des mains d'Aristote dans tous les ouvrages de logique qui, pendant deux mille ans, se sont succédé; et elle passera dans tous ceux qu'enfantera la science humaine, parce que, comme l'a dit Aristote lui-même, une vérité démontrée est une vérité éternelle.

Ces combinaisons diverses des propositions entre elles sont soumises à certaines règles qu'on a généralisées, et qui ressortent toutes de la définition même du syllogisme. Ainsi, l'une de ces règles, c'est qu'aucun terme ne peut être plus étendu dans la conclusion qu'il ne l'est dans les prémisses; ce qui se conçoit sans peine, puisque la conclusion doit être implicitement contenue dans les prémisses, et qu'évidemment un objet plus grand ne peut être compris dans un objet plus petit. Une autre règle qui repose encore sur le même fondement, c'est que le terme moyen doit être pris au moins une fois universellement dans les prémisses; car il n'y a qu'un terme universel dont on connaisse exactement la compréhension et les limites, et dont on puisse affirmer qu'un autre terme, qui en est la conclusion, y est ou n'y est pas contenu. Les limites d'un terme particulier sont indéterminées et variables, puisqu'on peut en prendre plus ou moins; et dès lors il est impossible que l'esprit aperçoive si un autre terme y est ou n'y est pas nécessairement contenu.

Voilà pour une première espèce de complications dans le syllogisme, celles qui résultent de la qualité et de la quantité diverses des propositions accouplées entre elles pour le constituer.

Mais il y a une autre complication qu'il est tout aussi facile de reconnaître. Dans les quatorze combinaisons concluantes ou syllogistiques, le moyen terme n'occupe pas toujours la même place. La diversité des propositions fait qu'il peut indifféremment, et sans que la nécessité logique de la conclusion soit détruite, se trouver entre les deux extrêmes, ou après les deux extrêmes, ou avant les deux extrêmes. Dans le premier cas, c'est-à-dire si le moyen terme est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure, il tient vraiment une place intermédiaire, et il est moyen dans toute la force de l'expression. Mais, au lieu d'être ainsi entre les deux extrêmes, il peut être attribut de tous deux, dans l'une et dans l'autre prémisse; la conclusion alors n'est pas aussi évidente que dans la première hypothèse; mais elle est encore assez claire pour que l'esprit n'hésite pas à l'adopter nécessairement. Enfin le moyen terme peut être sujet des deux extrêmes dans les prémisses; et la conclusion, bien que toujours nécessaire, est moins nette encore que dans le second cas.

Cette diversité de positions du moyen terme constitue ce qu'on appelle les figures du syllogisme; et, comme on le voit, il n'y en a que trois. Il est vrai que le moyen terme peut encore avoir une quatrième position : au lieu d'être sujet du majeur et attribut du mineur, il peut être attribut du majeur et sujet du mineur; mais cette combinaison est si peu naturelle, elle est si embarrassée, qu'Aristote n'a pas cru devoir la mettre au même rang que les autres. Il l'a décrite cependant, mais il n'en a pas composé une figure. Il n'a fait qu'indiquer les conclusions indirectes et bâtardes que produisait cette position du moyen terme. Plus tard, on a cru faire une grande découverte en signalant ces combinaisons que le génie d'Aristote avait estimées à leur véritable valeur, quand il les avait laissées dans l'ombre; et l'on a attribué à Galien l'honneur de cette invention. Mais cette prétendue quatrième figure doit être reléguée au rang où l'a mise le fondateur de la logique, et le nombre des figures doit rester fixé à trois.

Les quatorze combinaisons concluantes se partagent inégalement entre les trois figures. La première figure en a quatre ; la seconde, quatre également, et la troisième en a six. C'est ce qu'on appelle les modes du syllogisme; et, comme ces modes divers ne peuvent provenir que de la diversité des propositions, c'est la nature de la conclusion qui détermine le mode dans les trois figures. Ainsi la première figure a les quatre modes possibles de la proposition, c'est-à-dire qu'elle a une conclusion universelle affirmative, une conclusion universelle négative, une conclusion particulière affirmative et une conclusion particulière négative. La seconde figure est déjà beaucoup moins complète que la première : elle n'a que des conclusions universelles négatives. Enfin, la troisième, encore plus incomplète, n'a que des conclusions particulières affirmatives et négatives.

Quant aux modes de la prétendue quatrième figure, ils sont au nombre de cinq, et ils sont tous particuliers négatifs.

On peut reconnaître que tout ceci est assez compliqué, et que ce n'est pas sans quelque peine que l'esprit s'oriente au milieu de tous ces modes et de toutes ces figures du syllogisme. La mémoire a fort à faire de retenir toutes ces distinctions, qui sont réelles sans doute, mais qui sont assez subtiles. On a donc pensé de bonne heure à trouver quelques procédés expéditifs et faciles pour soulager l'attention de l'esprit et fixer plus aisément les idées. Aristote, inventeur de cette vaste et profonde théorie, n'avait pas cru qu'il fût besoin d'une mnémonique particulière; et le seul appui qu'il offre à l'intelligence engagée dans cette pénible étude, c'est le changement des signes qu'il emploie pour désigner les diverses figures. Représentant les propositions par des lettres, il emprunte au début de l'alphabet les trois lettres de la première figure ; au milieu, les trois lettres de la seconde; et, à la fin, les lettres de la troisième. Ainsi A B C représentent, pour lui, la première figure, celle où le moyen terme est sujet du majeur et attribut du mineur; M N O représentent la seconde figure; P R S représentent la troisième.

C'est donc par une espèce d'algèbre qu'Aristote procède, et ces formules littérales sont déjà d'une assez grande commodité; mais dans les écoles, quand les études logiques devinrent aussi générales qu'assidues, on dut aller plus loin, et au lieu de désigner simplement par une lettre la proposition, quelle qu'en fût la nature, on désigna plus spécialement la qualité et la quantité de la proposition. A représenta la proposition universelle affirmative; E, la proposition universelle négative; I, la proposition particulière affirmative, et O, la proposition particulière négative. D'un autre côté, comme les propositions dans le syllogisme sont au nombre de trois, il suffisait, pour constituer une mnémonique de la logique, de trouver des mots de trois syllabes dont l'orthographe reproduisît exactement la disposition des propositions elles-mêmes et leur rapport dans le syllogisme. Ainsi, un mot où les trois voyelles des trois syllabes étaient des A, pouvait représenter un syllogisme où les trois

propositions étaient universelles affirmatives; un mot de trois syllabes où la première voyelle était un E, la seconde un A et la troisième un E, représentait un syllogisme où la majeure était universelle négative; la mineure, universelle affirmative, et la conclusion, universelle négative, etc.

L'invention de ces mots symboliques, qui sont fort commodes pour l'enseignement et l'étude des règles du syllogisme, remonte peut-être aux écoles grecques elles-mêmes; mais c'est surtout la scolastique qui en fit usage. Tout ingénieuse qu'était cette invention, elle n'a pas laissé que de tomber dans le ridicule. Aujourd'hui même c'est à peine si l'on ose parler dans les livres de logique d'un syllogisme en *barbara* et en *celarent;* et cependant le secours de ces symboles est à peu près indispensable, bien qu'Aristote ne s'en soit pas servi. Chacun des quatorze modes concluants a son mot particulier; et il suffit d'énoncer ce mot pour qu'on sache aussitôt dans quelle figure et dans quel mode est formé le syllogisme.

Ces diverses complications que je viens d'exposer sont assez grandes; mais le génie d'Aristote, qui les a toutes analysées, a trouvé aussi le moyen d'y porter quelque simplification. Il a remarqué que la proposition, composée d'un sujet et d'un attribut, avait cette propriété qu'à certaines conditions le sujet pouvait devenir l'attribut, et que l'attribut pouvait devenir le sujet. C'est ce qu'on nomme la conversion. Ainsi dans cette proposition : « Tous les hommes sont mortels, » les deux termes peuvent être convertis de telle manière, qu'il est vrai de dire que quelques êtres mortels sont hommes. Dans cette autre proposition : « Quelques hommes sont vicieux, » les deux termes peuvent être convertis de telle manière qu'il est également vrai de dire que quelques êtres vicieux sont hommes. Par conséquent, on peut poser ces deux règles, que la proposition universelle affirmative se convertit en particulière affirmative, et que la particulière affirmative se convertit sous sa propre forme. Une analyse toute pareille nous conduirait à reconnaître encore que la proposition universelle négative se convertit simplement sous sa propre forme, et que la proposition particulière négative n'est pas susceptible de conversion.

De la conversion des propositions, Aristote a tiré cette conséquence, que les modes d'une figure du syllogisme pouvaient se réduire aux modes d'une autre figure; et de réduction en réduction, il en arrive à ne laisser subsister que les deux modes universels de la première figure, le mode universel affirmatif et le mode universel négatif. Ils sont les deux seuls auxquels on peut ramener tous les autres, soit directement par la conversion des propositions, soit indirectement par la transposition des prémisses, la majeure devenant la mineure ou la mineure devenant la majeure; soit enfin par la réduction à l'absurde, qui prouve hypothétiquement que, si l'on n'admet pas la proposition en discussion, on est nécessairement conduit à une absurdité insoutenable.

Ces rapports des modes entre eux pouvant être ramenés les uns aux autres, ont été indiqués dans les mots symboliques par des identités de lettres ou par des lettres spéciales. Ainsi le mode *cesare* de la seconde figure est ramené au mode *celarent* de la première, comme l'indique la lettre C, identique au début de l'un et de l'autre mot. De plus, la lettre *s* de la seconde syllabe de *cesare* indique que la majeure doit se convertir simplement en universelle négative pour passer de la seconde figure à la première. On pourrait faire des observations tout à fait analogues sur le mode *camestres* de la seconde figure; et pour le ramener aussi à *celarent*, comme l'indique la première lettre C, il faudrait d'abord transposer les prémisses, comme l'indique la lettre M, et ensuite convertir la mineure et la conclusion.

Jusqu'ici nous n'avons considéré le syllogisme que sous sa forme la plus simple, c'est-à-dire en tant qu'il est composé de propositions où le sujet et l'attribut sont absolus et sans modification; mais à côté des propositions absolues, il y a les propositions modales, c'est-à-dire celles où l'attribut est modifié d'une certaine manière. Ces modifications de l'attribut peuvent être fort nombreuses, ou plutôt elles peuvent être aussi nombreuses que les aspects infinis sous lesquels l'esprit considère les choses. L'attribut peut être ou nécessaire ou contingent, il peut être vrai ou faux, etc., etc. Quels changements ces modifications de l'attribut apporteront-elles dans le syllogisme et dans sa conclusion? Si l'une des propositions est modale et que l'autre soit absolue, que sera la conclusion qui sortira nécessairement de toutes deux? Voilà des séries nouvelles de questions et, par conséquent, des développements nouveaux de la théorie syllogistique. Aristote n'a pas négligé, non plus, cette partie de la science, et il y a consacré une portion considérable des *Premiers Analytiques*. Bien des logiciens l'en ont blâmé, et la théorie des modales leur a paru tout à la fois un embarras inextricable et une superfétation inutile. Ces logiciens se sont trompés, et leur critique n'est pas juste. Aristote a vu plus profondément qu'eux les problèmes que soulevait l'étude du syllogisme; et il aurait tronqué cette étude en ne donnant pas aux modales l'attention qu'il leur a donnée. Puisqu'il y a deux espèces de propositions, et qu'elles peuvent l'une et l'autre entrer dans le syllogisme en l'affectant de façons très-différentes, il faut les analyser toutes deux. En omettre une, c'est s'arrêter à moitié route; et quelles que soient les difficultés du chemin, il faut le parcourir tout entier. D'ailleurs, il est possible qu'Aristote, d'ordinaire si concis, ne l'ait point été dans cette partie de son œuvre autant qu'il pouvait l'être.

A côté des syllogismes absolus et modaux, il y a encore les syllogismes où la majeure est hypothétique, et dont la conclusion n'est nécessaire que dans la mesure même où l'hypothèse est vraie De là naissent des complications nouvelles, qu'Aristote n'a pas étudiées, bien qu'il ait promis à plusieurs reprises de s'en occuper. Elles mériteraient, comme toutes les autres, l'attention la plus sérieuse du logicien; mais, depuis Aristote, aucun philosophe illustre, si ce n'est Boëce, n'a cherché à les approfondir; et c'est dans la science une sorte de *desideratum* qui n'est pas encore comblé. La démonstration par réduction à l'absurde n'est qu'un cas particulier du syllogisme hypothétique; mais la condition, l'hypothèse, au lieu d'être mise dans le syllogisme lui-même, est faite en dehors du syllogisme; et la conclusion est supposée vraie en vertu de la convention préalable qu'ont admise les deux interlocuteurs.

Il ne faut pas pousser plus loin tous ces détails; ceux qui précèdent suffisent pour qu'on voie d'une manière assez nette quelles sont les pièces principales de l'échafaudage syllogistique.

Maintenant il reste à se demander si cet échafaudage est aussi solide qu'il est ingénieux. Est-ce la nature qui nous l'a fourni? Est-ce une pure invention de l'esprit humain? Est-ce une de ses lois essentielles et toutes-puissantes auxquelles

il ne peut se soustraire? Selon que l'on répond à ces questions dans un sens ou dans l'autre, on affirme ou l'on nie la vérité et l'importance de la logique.

Un premier fait incontestable, c'est que l'intelligence, dans son développement spontané et naturel, n'adopte pas les formes de la syllogistique. Je ne sais si l'on pourrait citer un seul raisonnement en forme dans les œuvres immortelles qui font la gloire de l'esprit humain. Il est par trop évident que, dans les poëtes, et même dans les historiens, le syllogisme n'a jamais trouvé place. J'ajoute qu'il en est encore ainsi dans les savants et dans les philosophes. Pour ne citer que ceux qui sont antérieurs à Aristote, on peut affirmer, sans la moindre hésitation, qu'Homère, Pindare, Sophocle, Hérodote, Thucydide, Hippocrate et même Platon, n'ont jamais emprunté à la forme syllogistique ni les inspirations de leurs chants, ni les charmes de leurs récits, ni l'exactitude de leurs descriptions, ni même la force de leurs arguments. Bien plus, on ne voit pas qu'Aristote, l'inventeur du syllogisme, en ait fait usage, ni qu'après lui le syllogisme ait pénétré ailleurs que dans les livres de logique.

Quelle est donc la place que tient véritablement le syllogisme dans l'esprit humain? On pense, on écrit sans faire de syllogisme; et l'on écrit, l'on parle, l'on pense tout aussi bien. Qu'est-ce donc que le syllogisme?

Le voici :

L'esprit humain ne raisonne pas toujours : il se contente, le plus souvent, de voir passer sous ses yeux une suite d'idées qui lui plaisent ou qui l'instruisent. Il ne cherche pas toujours à enchaîner ces idées les unes aux autres par des liens étroits et nécessaires. Mais toutes les fois qu'il l'essaye, c'est-à-dire qu'il raisonne, il faut absolument qu'il emploie le syllogisme; et sans les fortes chaînes que le syllogisme impose aux idées qu'il rassemble, il n'y a point de raisonnement concluant, en d'autres termes, de démonstration. Partout où l'on prétend démontrer quelque chose et prouver une vérité quelle qu'elle soit, il y a toujours un syllogisme qui fonde la démonstration et la rend irréfragable, si les éléments qui le constituent sont bien choisis et s'ils s'appuient sur la vérité. Seulement, il peut très-bien se faire que ce syllogisme soit caché, et que la force secrète qu'il renferme guide l'esprit à son propre insu. Il n'est pas à supposer que Démosthène, dans l'argumentation irrésistible de ses plaidoyers véhéments, se rendît un compte exact des syllogismes qu'il employait, et qu'il sût précisément à quelle source il puisait sa victoire. Mais, pour être cachés à l'orateur lui-même, ces arguments n'en étaient ni moins réels ni moins puissants; et, sous l'enveloppe dont le génie de l'éloquence les a couverts, il est possible de les retrouver et de les suivre, avec autant d'exactitude que le scalpel de l'anatomiste suit et retrouve les muscles qu'il met à nu en les disséquant.

Ainsi, point de raisonnement proprement dit, point de démonstration sans syllogisme. De là vient qu'Aristote a toujours uni le syllogisme et la démonstration. Mais il a traité du syllogisme en premier lieu, parce que toute démonstration est un syllogisme, tandis que tout syllogisme n'est pas une démonstration. La différence, c'est que le syllogisme, dans ses règles générales, ne s'occupe que de la forme du raisonnement, sans rechercher en rien la vérité ou l'erreur; tandis que la démonstration, loin de s'en tenir à la simple forme, pousse jusqu'au fond des choses, et ne poursuit que la vérité. L'espèce supérieure de syllogisme, c'est donc le syllogisme démonstratif, et, comme l'appelle Aristote, le syllogisme scientifique, le syllogisme qui produit la science.

Si, dans les mathématiques, la forme syllogistique est plus apparente que dans aucune autre science, et si même elle s'y montre parfois dans toute sa sécheresse et sa nudité, c'est que les mathématiques, par leur nature même, font un grand usage de la démonstration. Elles ont des principes évidents et incontestables; ces principes, étant de toute évidence, n'ont pas besoin d'être démontrés; ils ne peuvent l'être; et, par conséquent, ils servent admirablement à démontrer le reste, en l'éclairant de leur propre lumière. Mais les mathématiques ont des théorèmes, des propositions dont la vérité doit être prouvée. Il suffit de rapporter ces propositions secondaires aux principes évidents, aux axiomes; et ces liens, par lesquels on rattache les théorèmes aux principes, sont précisément les formes mêmes du syllogisme. C'est là ce qui fait que souvent les mathématiques ont réclamé pour elles les règles de la syllogistique, et qu'elles ont prétendu communiquer à toutes les autres sciences la certitude dont elles sont si fières et dont elles se croyaient le monopole. Mais c'est là une erreur énorme des mathématiques. Ce ne sont pas elles qui, en tant que mathématiques, font le syllogisme; ce ne sont pas elles qui, tout en l'employant si utilement, en ont connu et décrit les règles; seulement, par leur essence propre, et par la nature des matériaux dont elles disposent, elles font un usage continuel et tout-puissant de la forme démonstrative, dont elles n'ont pas le secret.

Par une erreur plus singulière encore, il y a des philosophes qui se sont imaginé qu'ils donneraient à leurs systèmes plus de puissance et de vigueur en les mettant sous forme mathématique. Spinoza en est un exemple frappant et déplorable, même à la fin du XVIIe siècle; mais il a eu beau démontrer ses théories *more geometrico*, elles n'en ont pas été plus vraies, ni surtout elles n'en ont pas été mieux comprises.

Le syllogisme et la démonstration n'appartiennent donc qu'à la logique; et c'est à la logique, qui seule les a découverts et les explique, que les mathématiques doivent recourir pour connaître toute la valeur des procédés qui les guident et qui les conduisent à la vérité. Les mathématiques remontent, en général, des conclusions aux majeures, sans s'inquiéter de savoir d'où viennent ces majeures, et par quels liens elles sont unies aux conclusions qu'elles servent à démontrer.

Voici donc précisément à quoi servent le syllogisme et la démonstration : une proposition étant donnée dont la vérité est douteuse, rattacher cette proposition à des vérités certaines; et ensuite de ces vérités évidentes et indémontrables, déduire, selon toutes les règles de la syllogistique, la conclusion que l'on veut démontrer. Le syllogisme et la démonstration descendent des principes aux conséquences, et c'est ce que l'on appelle la déduction.

Il suit de là qu'à proprement parler, le syllogisme ne fait rien découvrir de nouveau. La conclusion est donnée comme un fait d'expérience, comme un résultat de la sensation, comme une conséquence d'idées supérieures; les principes sont connus également; il ne reste qu'à joindre les conséquences aux principes par des nœuds indissolubles et nécessaires. C'est là l'office propre de la démonstration; et c'est rendre un immense service à l'esprit humain que d'affermir pour lui la vérité qui chancelle, et de

lui donner une certitude qu'il n'aurait pas sans cet appui.

Mais, cependant, il reste à savoir comment l'esprit connaît ces majeures indémontrables d'où sortent, dans le syllogisme, la mineure et la conclusion. Tant que cette question n'est pas résolue, la théorie du syllogisme n'est point achevée, et elle présente une lacune regrettable. Grâce au syllogisme, on comprend très-bien par quel procédé on acquiert la connaissance des propositions médiates, c'est-à-dire de ces propositions entre les deux termes desquelles on peut insérer un moyen terme, un terme intermédiaire qui montre l'union nécessaire du sujet et de l'attribut dans la conclusion. Mais comment obtient-on la connaissance de ces autres propositions qui sont immédiates, c'est-à-dire où il est impossible d'insérer un terme moyen qui lie le sujet et l'attribut dont elles sont composées? C'est encore le syllogisme qui seul explique cet autre procédé de l'esprit; mais ce syllogisme diffère un peu de celui que nous venons d'étudier. Au lieu que le moyen terme y contienne le mineur, il se trouve, dans ce syllogisme d'une espèce nouvelle, que le mineur et le moyen terme sont égaux. Or, cette égalité ne peut avoir lieu que d'une seule façon : c'est que le moyen terme représente tous les individus qui composent une espèce, tandis que le mineur représente cette espèce elle-même. L'espèce étant parfaitement égale à la totalité des individus qui la composent, il s'ensuit que le mineur est égal au moyen, parce que la totalité des parties est égale au tout lui-même. Il est alors possible dans la conclusion d'attribuer le majeur au moyen, et non plus au mineur comme dans le syllogisme ordinaire.

C'est là ce qu'on appelle l'induction; et Aristote, à qui rien n'a échappé, a décrit le syllogisme de l'induction comme il a décrit l'autre. Il a parfaitement dit (*Premiers Analytiques*, liv. II, ch. XXIII, § 5) que « l'induction est le syllogisme de la proposition immédiate et primitive. » Il a ajouté avec tout autant de profondeur et de vérité que « l'induction est le chemin qui mène aux principes (*Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XIX, § 7 *in fine*), en ce qu'elle nous fait passer toujours du particulier à l'universel. » (*Topiques*, liv. I, ch. XII, § 4.) Il se trouve donc que, sans l'induction, le syllogisme ne se comprend pas tout entier, puisqu'on ne sait d'où vient la majeure indémontrable qui lui donne naissance; et réciproquement, sans le syllogisme, l'induction ne se comprend pas davantage; car on ne sait point précisément ce que vaut la conclusion immédiate à laquelle on se fie. Par conséquent, le syllogisme et l'induction sont étroitement liés, ils se complètent mutuellement; et le même raisonnement peut être mis sous l'une ou l'autre forme, quand les termes s'y prêtent.

Cela suffit pour faire voir combien sont vaines ces théories qui ont prétendu et qui parfois prétendent encore en logique opposer l'un à l'autre le syllogisme et l'induction, comme si l'esprit humain avait jamais pu se passer de l'une ou de l'autre de ces deux espèces de raisonnements. « Toutes nos connaissances, comme l'a dit Aristote (*Premiers Analytiques*, liv. II, ch. XXIII, § 1er), viennent du syllogisme ou de l'induction. » L'esprit humain, constitué comme il l'est, a donc toujours fait et fera toujours usage de ces deux organes; et c'était le mutiler et le méconnaître, que de vouloir le doter de l'un au détriment de l'autre.

La nature du syllogisme étant ainsi connue, passons à son histoire.

Avant Aristote, cette grande théorie n'existait pas; c'est à peine si quelques matériaux épars avaient été déposés dans ce vaste champ par les sophistes et par Platon; et le fondateur de la logique pouvait, à bon droit, en terminant l'*Organon*, revendiquer la gloire d'avoir créé la science tout entière. Dans les siècles qui suivirent, il ne paraît pas que le syllogisme ait provoqué ni de fortes études ni de vives discussions, malgré les travaux des disciples immédiats du maître, Théophraste et Eudème, et malgré les recherches assez neuves des stoïciens. Rien n'indique, jusqu'au second ou troisième siècle de notre ère, qu'on se soit, dans le monde grec, beaucoup occupé de ces théories, toutes curieuses qu'elles étaient. Dès lors, cependant, les commentateurs furent nombreux; et, parmi eux, Alexandre d'Aphrodisias, qu'on ne peut guère placer au delà du second siècle, se fit un nom illustre en essayant d'éclaircir les difficultés principales de la syllogistique. Mais, du second au septième siècle, les travaux furent considérables, et l'on peut citer, même au déclin et à la mort de la philosophie grecque, Simplicius et Philopon, dont les ouvrages sont les plus utiles parmi ceux de ce temps qui nous sont parvenus.

Les Latins, jusqu'à Boëce, s'inquiétèrent assez peu de ces recherches difficiles et obscures. Mais, après la ruine de l'empire romain et après les premières ténèbres du moyen âge, c'est-à-dire dans les XIe et XIIe siècles, l'étude de la syllogistique devint générale, pour durer, dans toutes les écoles, pendant plus de cinq cents ans. On la cultiva chez les Arabes, qui l'avaient commencée dès le IXe siècle, avec autant d'ardeur que chez les chrétiens; et les *Commentaires* d'Averroès, développés et complets comme ils le sont, attestent une succession et sont le résumé de travaux bien antérieurs aux siens. Dans l'Europe chrétienne, l'assiduité des commentateurs n'est pas moins vive, comme le prouvent les ouvrages d'Abailard; et, à cette première renaissance de l'esprit moderne qui éclate au XIIIe siècle, la logique d'Aristote tient une place immense dans les études et dans les controverses du temps. Les *commentaires* d'Albert le Grand sur toutes les parties de l'*Organon* en sont un des monuments les plus considérables et les plus beaux. Ceux de saint Thomas d'Aquin, quoique moins étendus, ont néanmoins une très-grande importance. A dater de cette époque, jusqu'à la fin du XVe siècle, l'empire de la logique péripatéticienne, et en particulier de la syllogistique, est aussi absolu qu'il est universel. Durant toute cette époque, il n'y eut pas une école en Europe où, sur les traces des écoles de France et Paris, qui les premières avaient donné l'exemple, on n'appliquât à la théorie du syllogisme les plus ardentes et les plus longues élucubrations.

Malgré toutes ces recherches, et, plus tard, malgré l'esprit d'innovation et d'indépendance, on n'ajouta rien, et même on ne changea rien à l'œuvre d'Aristote. Il avait si profondément et si complétement découvert la vérité, qu'il n'y avait ni à détruire ni à modifier ses théories. On se contenta de recevoir ses leçons, et l'esprit moderne se fit humblement le disciple d'un maître qui avait enseigné quinze ou seize siècles auparavant. Il n'y a peut-être pas dans l'histoire des sciences un autre exemple d'une domination aussi puissante et aussi féconde. Il serait difficile de dire tout le profit que l'esprit européen tira de ces études assidues de logique, qui l'absorbèrent depuis le temps de saint Bernard jusqu'à celui de Ramus. Les langues, les sciences,

le goût, les méthodes, en reçurent une empreinte ineffaçable; et c'est dans cette communauté et cette durée de travaux logiques qu'il faut chercher les raisons de cette ressemblance fraternelle qui unit tous les peuples civilisés de l'Europe, et de cette exactitude d'observation qui a fait faire tant de progrès à la science sous toutes les formes. Plus tard, il a été de bon goût de dénigrer la logique, et, aujourd'hui même, elle n'est point encore tout à fait réhabilitée; mais ce dédain superbe est à la fois une preuve d'ignorance et un acte d'ingratitude. La logique, présidant aux premiers pas de l'intelligence moderne, et lui communiquant ses régulières et fortes allures, lui a rendu d'incalculables services; et les nier, aujourd'hui qu'on en a profité, c'est en quelque sorte méconnaître les leçons et les enseignements d'un précepteur austère et habile à qui l'on doit à peu près tout ce que l'on est.

Il faut avouer cependant que cette culture de la logique n'avait pas été toujours parfaitement intelligente. Sur la fin de la scolastique, c'est-à-dire vers le XVe siècle, cette habitude des formes syllogistiques était devenue si constante et si tyrannique, qu'on s'imaginait que le syllogisme était le seul vêtement que dût prendre la pensée, et on essaya de l'appliquer, sans discernement comme sans succès, à presque toutes les œuvres de l'esprit. C'était une tentative déraisonnable et inutile. Elle échoua, comme tout ce qui est faux; mais le ridicule de ces ouvrages pédantesques et illisibles ne contribua pas peu à ôter à la scolastique les derniers restes d'un crédit qui lui échappait.

Ce fut là ce qui fit en partie la force des novateurs; mais c'est là aussi ce qui causa leur erreur et leur défaite. Sans doute, la forme qu'on prétendait imposer à l'expression de toute pensée était absurde, et l'on faisait bien de la repousser. Mais le syllogisme n'en restait pas moins une admirable vérité, et c'est ce que ne virent pas assez les adversaires du péripatétisme. Il fallait débarrasser le domaine de la science de toutes les idées fausses et de tous les principes erronés dont il était encombré; mais il ne fallait pas méconnaître les principes vrais, et on devait les conserver avec soin, bien loin de chercher à les détruire.

Dans les attaques acharnées contre le syllogisme et la logique d'Aristote, quelques noms se sont rendus fameux. Au XVe siècle, Laurentius Valla, en Italie, avait commencé la guerre, bien qu'avec réserve; elle fut continuée en Allemagne par Rodolphe Agricola, qui ne sut pas, d'ailleurs, y montrer autant d'habileté. Dans le XVIe siècle, Louis Vivès, professeur à Louvain, la poursuivit avec gravité comme l'avait fait Laurentius Valla. Ramus, au contraire, emporté par l'ardeur et la liberté de son esprit, y compromit héroïquement sa carrière, son repos et sa vie. Nizzoli, que le grand Leibniz a beaucoup trop estimé en l'honorant d'une réimpression et d'une préface, se distingua par la violence de ses invectives, que Patrizzi lui-même n'a point surpassées. Mais ces agressions contre le syllogisme, bien que soutenues par beaucoup d'esprit et quelquefois par une vaste érudition, ne réussirent qu'à demi. Le manteau dont la scolastique avait défiguré Aristote fut déchiré; mais le véritable Aristote n'en resta pas moins puissant auprès des esprits éclairés et sages. Jamais la logique péripatéticienne ne fut cultivée avec plus de sagacité ni de véritable avantage qu'au XVIe siècle et au début du XVIIe, soit par les catholiques dans les écoles des jésuites à Coïmbre et à Louvain, soit par les protestants dans toutes les universités réformées sur l'avis du prudent Mélanchthon. Des chaires spéciales d'*Organon* furent créées à Leipzig, à Wittemberg, à Rostock, à Tubingue, à Kœnigsberg et dans presque toutes les universités d'Allemagne, de Hollande, de Suisse, d'Angleterre et d'Écosse.

Mais avec le XVIIe siècle et Bacon, le règne de la logique péripatéticienne cessa pour ne plus renaître. Les esprits, emportés vers l'étude des sciences naturelles, désertèrent ces études plus profondes et tout abstraites qui avaient charmé et fortifié le moyen âge. On fit plus que de négliger la logique, on se fit gloire de la mépriser, comme si l'on pouvait se passer d'elle. Bacon, dans son orgueil, avait prétendu détrôner le syllogisme, « instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les secrets de la nature; » et, sans s'expliquer bien nettement, il s'imaginait pouvoir substituer à la méthode syllogistique, qui n'avait jamais existé, une autre méthode qu'il appelait la méthode inductive, et dont il n'a tracé les règles que très-incomplétement. La gloire de Bacon se réduit en réalité à des titres bien différents de ceux qu'il croyait avoir. Il n'a pas détruit la logique; il n'a pas ébranlé le syllogisme; il n'a pas inventé l'induction; mais il a conseillé à l'esprit moderne de s'en fier plus à l'étude de la nature qu'à l'étude des livres, de consulter les faits au lieu de consulter les auteurs. Il a substitué l'observation des phénomènes à l'autorité des maîtres. C'était sans doute de très-féconds et de très-sages conseils; mais ils n'avaient rien d'incompatible avec la théorie du syllogisme, et Bacon lui-même, s'il y avait regardé d'un peu plus près, aurait vu sans peine qu'en observant la nature, l'esprit humain ne faisait que continuer ce qu'il avait presque toujours fait avec plus ou moins de bonheur. Il aurait vu que lui-même, tout adversaire qu'il était du syllogisme, ne pouvait faire sans lui une seule de ses démonstrations.

Mais quelle que fût l'erreur de Bacon, elle triompha; ou plutôt l'étude de la logique, minée par bien d'autres causes, périt, ou à peu près, depuis la première moitié du XVIIe siècle. Descartes, quoique beaucoup plus réservé que Bacon, et sans insulter comme lui à toute la tradition et à l'antiquité, partageait au fond les mêmes préjugés, et il montra le même dédain. Il crut remplacer par les quatre règles du *Discours de la Méthode* toutes les règles de la logique ancienne; et il la répudia tout entière, bien qu'il y « trouvât beaucoup de préceptes très-vrais et très-bons ». (*Discours de la Méthode*, p. 140 et 141, éd. Cousin.) Mais ces règles de Descartes, toutes prudentes, tout utiles qu'elles étaient, ne remplaçaient pas plus le syllogisme que ne le remplaçait l'induction baconienne. C'étaient d'excellentes instructions pour la direction de l'esprit; mais elles ne touchaient en rien à la science du raisonnement, à la théorie de la démonstration; et Descartes, admirateur des mathématiques comme il l'était, inventeur de génie en géométrie et en algèbre, aurait pu, du moins, faire grâce à la logique, dont il appliquait sans cesse les règles nécessaires en démontrant ses plus solides théorèmes. Mais Descartes cédait à l'esprit du temps, comme Bacon y avait cédé, comme y cédèrent les sages eux-mêmes de Port-Royal, qui, tout en faisant un livre excellent de logique, ne croyaient satisfaire que leur propre curiosité et celle d'un de leurs élèves les plus illustres.

Malgré les efforts de quelques grands esprits, tels que Leibniz et Euler, de plusieurs autho-

maticiens habiles et de quelques gens de lettres distingués, le crédit incertain que gardait encore la logique s'évanouit peu à peu devant le XVIIIe siècle; la théorie du syllogisme en particulier fut à peu près complétement oubliée. Elle disparut même des livres de logique; et il faut voir avec quel mépris en parlaient, au début de notre siècle, les héritiers de Condillac. Aujourd'hui, et par suite de la rénovation générale des études philosophiques, cette étrange méprise a cessé; mais l'étude de la logique n'est pas encore florissante, bien qu'on en comprenne l'importance et la grandeur. La traduction de l'*Organon* d'Aristote contribuera sans doute à ranimer parmi nous, non pas le zèle dont fut enflammée jadis la scolastique, mais tout au moins le désir de connaître les grands travaux qui ont exercé tant d'influence sur le passé, et qui tiennent une telle place dans l'histoire de l'esprit humain.

L'école écossaise, qui, dans le XVIIIe siècle, avait trop imité Bacon, et qui s'était laissée aller, toute prudente qu'elle est, à des invectives qui ne sont permises qu'à l'ignorance, semble s'être ravisée plus tard; et aujourd'hui, grâce aux travaux de son plus célèbre représentant, M. Hamilton, elle estime Aristote à toute sa valeur; elle a même tenté quelques nouveautés en logique, et la science du syllogisme a été de nouveau approfondie par elle. Mais c'est à l'avenir seul qu'il appartiendra de prononcer sur ces essais, qui sont tout récents et qu'on ne peut encore bien juger. Quant à l'Allemagne, bien qu'elle ait beaucoup pratiqué Aristote, bien qu'elle l'admire avec une sorte de vénération, elle n'a rien produit encore de considérable; mais, du moins, docile aux avertissements de Leibniz, à ceux de Kant et de Hegel, fidèles eux-mêmes à toute la tradition protestante, elle n'a jamais prononcé anathème contre la syllogistique; et, sans l'avoir très-heureusement cultivée, elle en a toujours gardé l'intelligence et le respect. L'Allemagne s'est souvenue, comme nous devons nous souvenir aussi, de cette grande parole de Leibniz : « L'invention du syllogisme est une des plus belles et des plus importantes de l'esprit humain; et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu. » (*Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. XVII, § 4.)

Il reste à dire un dernier mot pour finir l'histoire du syllogisme.

On a souvent accusé Aristote de plagiat. Sans parler des *Catégories* qu'on a fait remonter à Archytas, dont elles étaient empruntées servilement, on a répété, sur la foi d'une tradition incertaine, que le philosophe grec avait reçu sa logique toute faite des brahmanes de l'Inde, à l'époque de l'expédition d'Alexandre. Cette étrange assertion était soutenue de l'autorité de William Jones. Plus tard, Colebrooke vint y ajouter la sienne en déclarant positivement que le syllogisme était connu des philosophes indiens et qu'il se trouvait avec tous ses éléments essentiels dans un système de logique appelé *Nyâya*, qui a exercé dans l'Inde la même influence à peu près que l'*Organon* dans le monde occidental (*Essais*, t. I, p. 292). D'après des témoignages aussi positifs et aussi considérables, on était naturellement conduit à se demander si le syllogisme péripatéticien venait de l'Inde, ou si l'Inde l'avait emprunté à la Grèce (voy. M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 133). Le problème, comme on le reconnaissait, était insoluble dans l'état actuel de nos connaissances historiques. Mais la traduction de l'ouvrage sanscrit d'où l'on pouvait croire qu'Aristote avait tiré le sien est venue dissiper tous les doutes. Le *Nyâya* n'a pas le moindre rapport avec l'*Organon*, et le philosophe grec aurait possédé et compris le système de Gotama, qu'il n'y eût pas trouvé le moindre secours pour ses théories. Ce fait une fois établi, il reste aujourd'hui démontré qu'Aristote n'a copié personne, et que la syllogistique lui appartient tout entière comme l'ont cru l'antiquité, le moyen âge et tous les historiens de la philosophie jusqu'à nos jours (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III, p. 227 et suiv.). L'orgueil d'Aristote lui-même est pleinement justifié; et il est vrai, comme il s'en vante, qu'il n'a point eu de devanciers dans une carrière où personne, même dans les temps postérieurs, n'est allé plus loin que lui (voy. la fin du *Traité des réfutations des sophistes*).

Pour bien connaître la théorie du syllogisme, il faut l'étudier d'abord et presque exclusivement dans Aristote lui-même. Il faut ensuite, pour éclaircir une exposition trop concise, s'adresser aux commentateurs grecs et arabes : Alexandre d'Aphrodisias, Simplicius, Philopon, et Averroès en particulier; aux commentateurs du moyen âge, Albert le Grand en tête, saint Thomas d'Aquin et Duns-Scot; plus tard aux *Commentaires* des jésuites de Coïmbre et de Louvain et à ceux de Pacius. Il sera bon de consulter aussi la *Logique* de Port-Royal, qui est encore ce que notre langue possède de plus complet sur la théorie du syllogisme; enfin la *Logique* de Bossuet et les *Lettres* d'Euler à une princesse d'Allemagne.

Ces indications toutes générales doivent suffire; car, si l'on voulait entrer dans le détail, les ouvrages spéciaux sont à peu près innombrables; et il serait encore beaucoup trop long de n'énumérer même que les principaux. Voy. les articles ARISTOTE, LOGIQUE, MÉTHODE, DÉMONSTRATION, GOTAMA, NYAYA. B. S.-H.

SYNCRÉTISME (συγκρητισμός, de σύν et de κρητίζειν, littéralement se réunir à la manière des Crétois, la réunion de toutes les villes rivales de l'île de Crète contre l'ennemi commun). Détourné de sa signification historique et politique, ce terme n'est plus employé que pour désigner le mélange, le rapprochement plus ou moins forcé de deux ou plusieurs doctrines entièrement différentes. Il ne faut donc pas confondre, comme on le fait assez souvent, le syncrétisme avec l'éclectisme. L'éclectisme est un système qui s'appuie sur l'observation et sur la critique. Remarquant que les opinions humaines sont habituellement mêlées de vrai et de faux, il entreprend la séparation de ces deux choses dans les doctrines les plus célèbres, et pour cela il est obligé de les soumettre à la discussion et d'interroger directement la conscience, criterium commun de toutes les opinions. Les vérités éparses entre les systèmes une fois dégagées de l'erreur, il faut encore les combiner et les concilier entre elles de manière à former un tout homogène, un système à la fois plus solide et plus étendu que les autres, une science conforme à la nature des choses et dont les systèmes particuliers représentent les différentes phases. Le syncrétisme, au contraire, c'est le simple mélange, la juxtaposition et non la conciliation de plusieurs opinions différentes et même opposées. Nous en trouvons le premier exemple chez Philon d'Alexandrie, qui, nourri également de la philosophie grecque et des doctrines de l'Orient, principalement du système de l'émanation, s'efforça de les réunir, le plus souvent sans les comprendre et sans se douter des contradictions engendrées par ce mélange. Les gnostiques sont dans le même cas, sinon que la confusion, chez

eux, est plus dans les croyances religieuses que dans les idées philosophiques. Au contraire, chez Potamon et Numénius les systèmes philosophiques font les principaux frais de cette monstrueuse alliance. A toutes les époques de transition, de rénovation, de luttes ardentes, soit dans l'histoire de la philosophie, soit dans celle de la religion, soit dans celle des lettres, nous rencontrons le même fait toujours frappé de la même impuissance. Ainsi, à l'époque de la renaissance des lettres en Europe, des esprits passionnés, mais plus curieux que profonds, et qui unissaient un reste de foi à leur amour pour l'antiquité, les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, les Marsile Ficin, les Nicolas de Cusa, les Juste-Lipse, ont essayé de concilier les dogmes du christianisme, les uns avec Platon et la kabbale, les autres avec Platon et les doctrines d'Alexandrie, d'autres avec le système pythagoricien, d'autres avec le stoïcisme. Un peu plus tard, au commencement du XVIIe siècle, un théologien allemand, du nom de Georges Calixte, fit la tentative de réunir dans un même symbole de foi, les catholiques et les protestants, et ne réussit qu'à irriter contre lui les deux partis. Ce fut même pour lui et pour ses partisans qu'on inventa, si nous ne nous trompons, le nom de *syncrétiste*, car nous ne l'avons pas rencontré une seule fois auparavant : et l'on conçoit qu'on ne soit pas empressé de le revendiquer. Des efforts semblables ont été faits au XVIIe siècle pour concilier la métaphysique de Descartes avec celle d'Aristote, et sa physique avec celle de la Genèse. Dans un autre temps et dans un autre ordre d'idées, on a voulu marier ensemble les traditions surannées du moyen âge sur le droit divin et les priviléges héréditaires de certaines castes avec les idées modernes de liberté, de justice, d'égalité devant la loi. Enfin, devant la lutte qui éclata, il y a quelques années, dans le domaine des lettres, entre les *classiques* et les *romantiques*, quelques écrivains ont voulu réunir dans leurs œuvres les deux écoles, en les corrigeant l'une par l'autre. Mais leurs efforts, quoique secondés par le talent, n'ont abouti qu'à des productions équivoques, incapables de satisfaire aucun parti. C'est que le syncrétisme, dans quelque sphère de la pensée qu'il se manifeste, n'est pas un système, ni un principe, mais un simple désir, celui de pacifier l'intelligence et d'apaiser les discordes; il est encore bien éloigné de la science par laquelle ce vœu peut être accompli. Il nous rappelle un peu ce consul romain qui, arrivé en Grèce, appelle devant lui les philosophes des différentes écoles et leur offre généreusement sa médiation pour les mettre d'accord.

SYNDÉRÈSE (συνδιαίρεσις, de σύν, avec, et διαιρέω, diviser, division ou déchirement intérieur). Ce terme a été employé d'abord dans un sens purement théologique, pour désigner l'état de contrition, de déchirement où se trouve l'âme, quand, faisant un retour sur elle-même, elle compare ce qu'elle est à ce qu'elle devrait être; puis il a été pris, chez les docteurs du moyen âge, dans une acception purement philosophique. En effet, pour les auteurs scolastiques, soit saint Bonaventure, soit saint Thomas d'Aquin, soit Gerson, la *syndérèse*, c'est l'amour pur du bien, ou l'amour du bien absolu, qu'ils placent au-dessus de la volonté ou de l'*appétit rationnel*, comme celui-ci est placé au-dessus de l'*appétit sensible*. Ce sont les trois degrés qu'ils distinguent dans la sensibilité, *vis affectiva*, confondue avec la volonté, et auxquels correspondent trois degrés de l'intelligence, à savoir : les sens, la *raison* et l'*intelligence pure*, *mens*, *intellectus purus*.

SYNÉSIUS est assurément une des physionomies les plus originales que nous fasse connaître l'histoire intellectuelle du IVe et du Ve siècle. Né en Afrique, à Cyrène, élevé au sein du paganisme et initié à tous les secrets de la science grecque, il acheva de se former dans les écoles d'Alexandrie. Il fut un des disciples les plus assidus, les plus fidèles et les plus brillants d'Hypatie.

C'est dans les ouvrages mêmes de Synésius qu'il nous faut chercher des renseignements sur sa vie. A part une indication, ou plutôt une espèce de légende conservée dans le *Pratum spirituale*, de Jean Moschus, sur la conversion d'Évagrius au christianisme par Synésius, nul autre auteur ancien ne parle de ce philosophe. Parmi les écrits qui nous restent de lui, ses lettres, au nombre de 156, sont un des monuments les plus intéressants des idées, des mœurs et de l'esprit de cette époque. Sept de ces lettres sont adressées à Hypatie, et toutes témoignent d'une admiration qui ne se démentit jamais : « O ma mère (lui écrit-il, lettre 16), ma sœur et mon maître, toi qui dans tous ces rôles as été ma bienfaitrice; j'ajouterais un autre titre, si j'en connaissais un qui exprimât mieux mon respect. » Dans une lettre à son frère il l'appelle la *sainte philosophe, chérie de la Divinité*. Il la consultait sur ses ouvrages, entre autres sur les trois suivants, dont il lui annonce l'envoi dans la lettre 153 : le *Dion*, où il rend compte de ses études, de sa manière de travailler, et s'étend avec une certaine complaisance sur sa merveilleuse facilité à imiter le style des auteurs les plus divers; le *Traité des Songes*, qu'il prétend lui avoir été inspiré pendant la nuit, et qui contient des observations tour à tour ingénieuses et triviales sur l'origine et la signification des rêves; enfin sur le *nombre parfait*, c'est-à-dire le nombre *trois*.

Après avoir reçu les leçons d'Hypatie à Alexandrie, Synésius voulut visiter Athènes, où il espérait trouver encore les traditions de la philosophie dans les écoles de l'Académie et du Lycée; mais il fut bientôt détrompé. Ses lettres attestent un prompt désenchantement. Il écrit à son frère (lettre 135) : « Athènes, jadis la cité domicile des sages, n'est plus célèbre maintenant que par des apprêteurs de miel. Ajoutez à cela ce couple de sages *plutarquiens* qui, dans les théâtres, rassemblent les jeunes gens, non pas par la renommée de leur éloquence, mais par leurs amphores de l'Hymette. »

Synésius se hâta de revenir à Cyrène, où il se livra à la culture des lettres et de la philosophie. On le raillait de ce qu'il restait simple particulier, tandis que ses proches ambitionnaient les magistratures : « J'aime mieux, disait-il, voir mon âme gardée par une couronne de vertu, que mon corps environné de soldats, puisque l'état des affaires n'admet plus pour administrateur un philosophe. » Cependant, malgré son jeune âge, son mérite attira bientôt sur lui l'attention de ses concitoyens dans une occasion importante. La Cyrénaïque, désolée à la fois par les incursions des barbares, par les exactions de ses gouverneurs, et aussi par d'autres fléaux, tels que des tremblements de terre et des nuées de sauterelles apportées par le vent du midi, qui dévoraient toutes les semences et menaçaient le pays de la famine, crut devoir recourir à l'empereur pour lui demander des secours et la réduction des impôts. A cet effet, une députation fut envoyée à Arcadius, à Constantinople, et Synésius fut choisi pour porter la parole et offrir à l'empereur l'*aurum coronarium*, espèce de contribution, volontaire dans l'origine, mais que les

villes furent bientôt contraintes de payer. Synésius s'acquitta dignement de sa mission, qui fut pour lui l'occasion du premier de ses ouvrages, intitulé Περὶ βασιλείας, *des Devoirs de la royauté*.

Il passa trois ans à Constantinople à solliciter des secours pour la Pentapole de Libye, et par sa persévérance, que ne purent lasser bien des tribulations, il obtint enfin quelques soulagements pour sa patrie.

C'est en l'année 400 qu'il revint dans son pays; et si, comme on le dit, il n'était âgé que de dix-neuf ans lorsqu'il fut envoyé à Constantinople, on serait autorisé à placer sa naissance à l'an 378. De retour en Afrique, il se livra de nouveau avec joie à ces studieux loisirs qu'il a décrits avec tant de charme.

« Viens, lyre harmonieuse, après les chansons du vieillard de Téos, après les accents de la Lesbienne, faire retentir dans des hymnes plus augustes le chant dorien, non plus pour célébrer de délicates jeunes filles au sourire voluptueux, ni l'aimable adolescence des garçons dans la fleur de leur âge : c'est l'enfantement pur et sans tache de la sagesse fécondée par Dieu même, qui me presse de faire résonner les cordes de ma lyre pour une poésie divine, et qui m'ordonne de fuir le poison délicieux des amours terrestres.

« Car qu'est-ce que la force, qu'est-ce que la beauté, qu'est-ce que l'or, qu'est-ce que la renommée et les honneurs de la royauté, auprès de la pensée de Dieu? Que l'un soit habile à lancer un coursier, l'autre à tendre l'arc; qu'un autre garde de riches trésors et entasse des monceaux d'or : qu'un autre ait pour parure une chevelure flottante sur ses épaules, et qu'il soit chanté par les jeunes garçons et par les jeunes filles pour le brillant éclat de son visage;

« Pour moi, qu'il me soit donné de couler une vie tranquille et sans bruit, ignoré des autres, et connaissant les choses de Dieu. Puissé-je avoir la sagesse, guide habile de la jeunesse, guide habile de la vieillesse, reine habile de la richesse! La sagesse supportera sans peine et en riant une pauvreté inaccessible aux soucis de la vie, pourvu seulement que j'aie assez pour n'avoir pas à recourir à la chaumière du voisin, et pourvu que le besoin ne me réduise pas à de noirs soucis.

« Entends le chant de la cigale, qui boit la rosée du matin. Vois, les cordes de ma lyre résonnent d'elles-mêmes, et leur voix divine résonne tout à l'entour de moi. Quels accents va donc enfanter en moi l'inspiration divine? »

Tel est le début du premier hymne de Synésius. Déjà, dans ce prélude du poëte, on peut pressentir le philosophe, curieux de *connaître les choses de Dieu*. Quelques-uns même ont vu dans *l'enfantement pur et sans tache de la sagesse fécondée par Dieu même*, l'indice non équivoque du dogme du Verbe divin, qu'une religion nouvelle annonçait alors aux hommes. On sait en effet que Synésius se fit chrétien, puisque, par la suite, il devint évêque. La suite de ce premier hymne porte la trace incontestable des dogmes nouveaux; mais, il faut bien le dire, si l'auteur fut chrétien, ce fut sans jamais sacrifier l'indépendance de l'esprit philosophique, et non sans glaner, dans plus d'une des sectes gnostiques qui pullulaient alors, quelques opinions suspectes d'hérésie. Ainsi, il continue dans ce même hymne :

« Celui qui est à lui-même son principe, le père, et le conservateur des êtres, l'être incréé au-dessus des sommets les plus élevés du ciel, jouissant de la gloire immortelle, Dieu, siége inébranlable, unité pure des unités, première monade des monades, qui met l'unité dans ce qu'il y a de plus simple et de plus élevé parmi les êtres, et qui les engendre dans un enfantement supérieur à toutes les substances, d'où, s'élançant elle-même sous sa forme primitive, l'unité ineffable répandue dans l'univers a atteint la puissance trinaire (τρικόρυμβον, à trois têtes).

« Et la source, supérieure en nature à toutes les substances, se couronne de la beauté des enfants qui jaillissent du centre, et se répandent autour de ce centre. »

Si nous trouvons dans ce passage une affirmation assez formelle du dogme de la Trinité, si le poëte se montre ici orthodoxe dans son intention, peut-être n'est-il pas aussi irréprochable dans son langage. L'*unité pure des unités*, la *première monade des monades*, la *source supérieure en nature à toutes les substances*, le *silence* qui doit couvrir les mystères ineffables, sont évidemment des expressions empruntées à la langue de l'hérésie valentinienne. Synésius semble même quelquefois tomber dans une espèce de dualisme gnostique, admettant deux principes, l'un lumineux, l'autre ténébreux, qui est le même que la matière.

« Cet esprit tout entier, dit-il à la fin de ce même hymne, *un* partout, tout entier pénétrant dans le tout, fait tournoyer la profondeur des cieux; et, en conservant cet univers, il se produit épars sous mille formes diverses. Une partie de cet esprit préside au cours des étoiles, l'autre au chœur des anges; une autre enfin, sous ses chaînes pesantes, a revêtu la forme terrestre, et s'est séparée de ses créateurs. Elle a vu le ténébreux oubli, admirant la terre, triste séjour des aveugles soucis, Dieu rabaissé aux choses mortelles. Et il reste pourtant, oui, il reste quelque lumière dans ses yeux voilés : il reste encore à ceux qui sont tombés ici-bas une force qui les rappelle aux cieux, lorsque, échappés des flots de la vie, ils entrent joyeux dans la voie sainte qui conduit au palais de leur père. »

Nous citerons encore ce passage remarquable de l'hymne II, v. 2653 : « Une seule *source*, une seule *racine* brille sous une triple forme : car où est la *profondeur* du Père, là brille aussi le Fils glorieux, enfant de son cœur, la sagesse créatrice des mondes, la lumière de l'Esprit-Saint qui en fait l'unité; » et celle-ci de l'hymne III, v. 168-171 : « *Canal d'où dérivent les dieux*, créateur des esprits et nourricier des âmes, *source des sources*, etc. »

Les *Hymnes* de Synésius offrent, en général, un singulier mélange de platonisme alexandrin et de mysticisme gnostique incorporé aux idées chrétiennes, le tout fondu dans une abondante inspiration poétique.

On pourrait supposer que ces déviations plus ou moins graves de l'orthodoxie doivent être attribuées aux libertés du langage poétique; mais nous verrons bientôt Synésius lui-même, dans ses *Lettres*, et particulièrement dans un épanchement plein de franchise où il explique les raisons qui l'empêchent d'accepter l'épiscopat, exposer avec la plus grande netteté trois points graves sur lesquels sa raison ne peut se soumettre à accepter les croyances de l'Église

Après son voyage de Constantinople, Synésius avait séjourné quelque temps à Alexandrie, où il s'était marié, vers l'année 403. Il dit même (lettre 105) avoir reçu sa femme des mains du patriarche Théophile; et c'est pendant son absence que Ptolémaïs, capitale de la Cyrénaïque, ayant perdu son évêque, le choisit pour le remplacer, quoiqu'il n'eût pas encore reçu le baptême. Il avait vécu jusque-là également indépendant des deux Églises, voué à peu près

exclusivement au culte de la philosophie ; mais ses vertus et son caractère aimable le faisaient chérir également des chrétiens et des païens. Il fit une longue résistance. Il exposa les motifs de son refus d'abord à Théophile, patriarche d'Alexandrie, duquel relevait le siége de Ptolémaïs, puis à son frère Evoptius. La lettre qu'il adressa à ce dernier (lettre 105) est une des plus intéressantes par le tableau fidèle qu'elle nous présente des luttes de sa conscience. En voici quelques passages :

« Dieu, et la loi, et la main de Théophile m'ont donné une épouse. Je déclare donc d'avance à tous et j'atteste que je ne veux ni me séparer jamais d'elle, ni vivre clandestinement avec elle, comme un adultère : car, si l'un est contraire à la piété, l'autre est contraire à la loi. Mais je désire et je fais vœu d'avoir de nombreux et excellents enfants. (Il en avait déjà trois.)

« .... Mais ceci n'est rien, comparé à tout le reste. Il est difficile, sinon tout à fait impossible, que les opinions qui, à l'aide de la science, sont passées dans mon esprit à l'état de démonstration, en soient arrachées. Or, tu sais que la philosophie est en opposition avec certains dogmes bien connus : ainsi je ne me persuaderai jamais que la naissance de l'âme soit postérieure à celle du corps ; jamais je n'admettrai que le monde doive périr un jour avec ses éléments. Quant à cette résurrection dont on parle tant, je la regarde comme quelque chose de sacré et de mystérieux, et je suis loin d'approuver les préjugés du vulgaire.... Si les lois de notre sacerdoce m'accordent tout cela, alors je pourrai être prêtre, philosophant dans mon intérieur, et, au dehors, m'amusant à des fables ; et, sans rien enseigner, sans pourtant rien réfuter, rester du moins dans mes opinions préétablies.... Si je suis appelé au sacerdoce, je ne veux pas feindre des opinions que je n'aurais pas, j'en prends Dieu, j'en prends les hommes à témoin. La vérité appartient à Dieu, devant qui je veux être irréprochable. Sur ce point-là seul je ne feindrai pas.... Quant à mes opinions, je ne les dissimulerai pas, et ma langue ne se révoltera pas contre ma pensée. En parlant ainsi, je crois plaire à Dieu. Mais je ne veux laisser à personne le droit de dire qu'en laissant ignorer ce que je suis, j'ai ravi l'élection. »

L'Église fit-elle à Synésius les concessions que paraissent exiger ici ses scrupules, pour accepter l'épiscopat? A cet égard, l'absence de documents historiques nous réduit aux conjectures. Ce qu'il y a de certain, c'est que nous voyons Synésius évêque de Ptolémaïs en 411, la troisième année du règne de Théodose le Jeune fils d'Arcadius et d'Honorius. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que l'intention si solennellement annoncée par lui, dans la lettre précédente, de rester fidèle à la philosophie, se retrouve exprimée tout aussi nettement et à plusieurs reprises, dans l'épître 11, adressée aux prêtres de son diocèse, et dans l'épître 95 à Olympius, où il dit : « Si je ne suis pas abandonné par Dieu, je reconnaîtrai que le sacerdoce n'est pas une déchéance de la philosophie, mais une ascension vers elle. » Il paraît seulement, par la suite de cette épître 95, qu'il voulut faire pendant plusieurs mois l'épreuve de ses nouvelles fonctions.

Une fois évêque, Synésius remplit ses nouveaux devoirs avec un dévouement consciencieux. Cet esprit si porté à un mysticisme contemplatif [illegible] Il devint [illegible] de la province, tantôt auprès du gouvernement de Constantinople, tantôt contre les barbares. Ses *Lettres* nous font connaître la résistance énergique qu'il opposa à Andronicus, un de ces gouverneurs militaires qui opprimaient la Cyrénaïque, et qu'il fit déposer. Lors de l'invasion des barbares, il organisa la défense et donna l'exemple d'un courage opiniâtre. Il fait forger des armes et se met à la tête des habitants. Comme on lui reprochait de faire un métier si peu conforme à son caractère épiscopal : « Quoi! répondit-il, on ne nous permet donc que de mourir et de voir égorger notre troupeau! »

Quand la ville fut assiégée, il lutta jusqu'au dernier moment, faisant la garde à son tour, passant les nuits sur les remparts, et travaillant par ses efforts et son exemple à ranimer le courage abattu des citoyens. Enfin, voyant arriver le jour fatal de la ruine : « Pour moi, dit-il, je resterai à mon poste dans l'église; je placerai devant moi les vases sacrés de l'eau lustrale ; j'embrasserai les saintes colonnes qui soutiennent au-dessus de la terre la table sainte. Là, je m'assoirai vivant, et je tomberai mort. Je suis ministre et sacrificateur de Dieu, et peut-être faut-il que je lui fasse le sacrifice de ma vie. Non, Dieu, ne dédaignera pas l'autel pur de sang, quand il le verra souillé du sang d'un pontife. »

Synésius survécut à ces désastres, qui ravagèrent la Cyrénaïque en 413; mais on a peu de renseignements sur ses dernières années. La date même de sa mort est inconnue; mais on ne peut la reculer au delà de 430, puisque son frère Evoptius, qui lui succéda comme évêque sur le siége de Ptolémaïs, assista en cette qualité au concile d'Éphèse qui se tint en 431.

C'est un spectacle digne d'attention que le travail intérieur de cet esprit actif et curieux, de cette âme ardente et enthousiaste, pour résoudre les grands problèmes proposés à l'intelligence humaine ; c'est une étude intéressante de suivre ses efforts soutenus pour comprendre la nature divine, et surtout d'observer l'effet que durent produire sur ce génie tout empreint des idées de la Grèce antique, la révélation d'une religion nouvelle et les mystères du christianisme venant se greffer sur les doctrines platoniciennes. Ce qui distingue Synésius de tous les écrivains de son époque, c'est une rare indépendance d'esprit et de caractère : là est le secret de son originalité. Tous ses écrits portent la trace d'une pensée qui ne relève que d'elle-même. Si l'on peut reconnaître en lui un alexandrin, au mysticisme qui l'inspire, du moins il ne porta jamais le joug de l'école. Nous avons vu cette vie de philosophe contemplatif, si passionné pour la science et pour la poésie, embrasser avec abnégation les devoirs de la vie active, et se couronner dignement par le dévouement d'un héros, d'un saint pontife prêt à sacrifier ses jours pour le salut de son troupeau.

Les *Œuvres* de Synésius ont été publiées par le P. Petau, Paris, 1612-1633, in-f° (grec-latin). Ses *Hymnes* ont été traduits en français par MM. Grégoire et Collombet, Lyon, 1839 (avec les textes en regard). M. Villemain en a aussi traduit quelques-uns. Voy. sur Synésius les deux ouvrages de MM. Vacherot et J. Simon sur l'*Histoire de l'École d'Alexandrie*. A...D.

SYNTHÈSE, voy. ANALYSE.

SYRIANUS, fils de Philoxène, était né à Alexandrie et y avait fait ses études dans la seconde moitié du IVe siècle, au temps de Théon, [illegible] Théophile. [illegible] Athènes et [illegible] à Plutarque [illegible] l'enseignement, lorsque [illegible] Proclus vers l'an [illegible]

Plutarque, il devint le chef de l'école et de l'association (σχολῆς καὶ διατριβῆς, dit Suidas), par conséquent le maître de Proclus, qu'il dirigea au delà de sa vingt-huitième année, ce qui place la mort du maître après 442. C'était à la fois un philosophe très-savant et un mystique très-crédule. Ses ouvrages, sa méthode, les sources où il puisait, et les textes qu'il expliquait avec ses élèves, prouvent l'un et l'autre. Sept livres de *Commentaires* sur Homère, quatre sur la *Politique* de Platon, dix sur l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon relativement aux *Oracles*, perdus pour nous, attestent son érudition. Isidore, le mari nominal d'Hypatie, qui ne cessait de scruter les anciens, Plotin surtout, mais aussi Jamblique, ses amis et ses *compagnons*, disaient que Syrianus était le meilleur d'entre eux. Syrianus, qui n'avait pas vu Jamblique, mort avant l'an 333, n'a pu être qualifié de *compagnon* de ce philosophe (ὀπαδός) que dans un sens très-large; il ne le connaissait que par ses écrits, mais il était son partisan; il était attaché à ce platonicien qui, tout en expliquant les *Dialogues*, songeait sans cesse à Pythagore, aux Égyptiens et aux Chaldéens. C'était bien là le fond de ses prédilections et le secret de sa méthode. En effet, continuateur de celle de Plutarque, Syrianus lisait avec ses disciples, en moins de deux ans, tout Aristote. « Puis il passait avec ordre, dit Marinus (*Vie de Proclus*), de ces petits mystères aux vrais mystères, ceux qui dessillent les yeux et purifient l'âme, à Platon. » De Platon, Syrianus s'élevait aux *Orphiques* et aux *Oracles de la Chaldée*, abandonnant quelquefois à ses auditeurs le choix d'un cours sur les uns ou les autres.

De concert avec Plutarque et la fille de ce dernier, qui seule conserva après lui la science des grandes orgies et toute la théurgie, Syrianus fut donc le véritable fondateur de cette portion de l'enseignement mystique qui distingue l'école de Proclus. Ce célèbre philosophe y eut sa part, mais son panégyriste Marinus la fait assez petite par le soin qu'il prend de la faire très-grande. « En effet, quand il pria son maître, nous dit-il, de ne pas laisser inachevé le *Commentaire sur les Orphiques*, commencé d'après les communications de Syrianus, Proclus lui objecta qu'il en était détourné par une apparition de son vénéré maître, et se borna, malgré toute la ruse et les instances de son élève, à annoter ce que Syrianus avait écrit sur ces matières. » Cela nous prouve que, de l'aveu même de Proclus, c'est dans l'histoire plus approfondie des *Origines philosophiques* de Plutarque et de son élève Syrianus qu'il faut chercher les *Origines philosophiques* de Proclus pour ce qui regarde une partie notable de ses doctrines; qu'elles ne se trouvent pas dans ce qu'on appelle communément l'école d'Alexandrie; qu'elles se voient, au contraire, dans cette association (διατριβή) athénienne qui se rattache à Jamblique et à Ædésius, l'un et l'autre auteurs de modifications si profondes dans l'enseignement de Porphyre et de Plotin.

Il ne nous reste de Syrianus que des commentaires sur la Rhétorique d'Hermogène et sur trois livres de la Métaphysique d'Aristote, qui ont été traduits en latin par Bagolin, Venise, 1558.

Consultez sur Syrianus les deux ouvrages de MM. E. Vacherot et J. Simon sur l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*. J. M.

SYRIENS (Philosophie chez les). Nous n'avons point à nous occuper ici du mouvement de philosophie grecque dont la Syrie en deçà de l'Euphrate fut le théâtre sous la domination des Séleucides et sous celle des Romains, ce mouvement appartenant à l'histoire du génie grec. Nous n'avons pas, non plus, à apprécier le rôle que joue la Syrie dans la formation du dogme chrétien, et dans le développement des sectes gnostiques, bien qu'elle y ait largement déployé son originalité, surtout par l'école de Bardesane. Nous croyons qu'il faut réserver le nom de *philosophie syriaque* aux études péripatéticiennes qui fleurirent chez les nestoriens et les jacobites du VIe au IXe siècle, et servirent de préparation à la philosophie arabe.

Le péripatétisme s'introduisit dans l'école d'Edesse, vers le milieu du Ve siècle, avec le nestorianisme. Jusque-là la littérature des Syriens avait été exclusivement ecclésiastique. Les nestoriens, en s'établissant en Syrie à la suite du concile d'Éphèse, y apportèrent avec eux tout l'ensemble de l'encyclopédie grecque, et par conséquent Aristote, le maître de la logique. On sait, d'ailleurs, que les nestoriens, comme en général toutes les sectes hérétiques qui prenaient leur point de départ dans la philosophie, se montraient fort attachés au Stagirite, et appliquaient hardiment sa logique et sa métaphysique à l'interprétation des dogmes religieux. C'est ce qui explique comment le fondateur du nestorianisme en Syrie, Ibas d'Édesse, si connu par le rôle qu'il joue dans les disputes théologiques du Ve siècle, fut en même temps le premier introducteur d'Aristote parmi les Syriens. Ébedjésu lui assigne pour collaborateurs dans ce travail, Cumas et Probus, et, en effet, le *British Museum* (n° 14660) possède un long commentaire syriaque de Probus sur le Περὶ ἑρμηνείας. C'est le seul monument qui nous reste de cette première école d'Édesse, qui fut détruite, en 489, par ordre de l'empereur Zénon.

De ce moment, les études péripatéticiennes deviennent de plus en plus florissantes chez les Syriens. Des ruines de l'école d'Édesse sortent les écoles plus célèbres encore de Nisibe et de Gandisapor, qui deviennent, pour la Syrie et la Perse, des centres brillants d'études médicales et philosophiques. La Perse, en effet, fut en partie le théâtre de ce nouveau mouvement. Ce pays était tombé depuis longtemps dans la dépendance intellectuelle des Syriens. L'école d'Édesse s'appelait l'*école des Perses*, et le syriaque était, avec le grec, la langue savante de l'empire des Sassanides. D'un côté, les philosophes grecs exilés par suite du décret de Justinien; de l'autre, les nestoriens persécutés par les orthodoxes, firent un moment de la cour de Chosroès l'asile de la philosophie grecque expirante. Le roi des rois se décorait du titre de *platonicien*, et fit, dit-on, traduire en persan les écrits de Platon et d'Aristote. Agathias raconte avec de grands détails les discussions philosophiques que soutint devant Chosroès un Syrien nommé Uranius, attaché à la doctrine d'Aristote. Mais le plus curieux monument de ces études syro-persanes est, sans contredit, un abrégé de logique en syriaque, adressé à Chosroès par un certain Paul le Perse, qui se trouve dans un manuscrit du *British Museum* (n° 14660). L'ouvrage est précédé d'une longue préface, exprimant une pensée d'éclectisme fort élevée. On croit devoir donner ici le début de ce remarquable morceau : « A l'heureux Kosrou, roi des rois, le meilleur des hommes, Paul, son esclave, salut. En vous offrant un présent philosophique, je ne fais que vous offrir un fruit cueilli dans le paradis de vos domaines, de même que l'on offre à Dieu des victimes prises parmi les créatures de Dieu. » La philosophie, en effet, est le meilleur de tous les présents, et c'est bien elle qui a dit en parlant d'elle-même : « Mes fruits valent mieux que l'or et que les pierres précieuses, et mes produits

valent mieux que l'argent choisi.» (*Prov.*, ch. VIII, v. 19.) Elle est l'œil de l'esprit; et de même que l'œil du corps, à cause de sa proportion avec la lumière, voit les choses du dehors; de même l'œil de l'âme, à cause de son affinité avec la lumière intelligible qui est en tout, voit la lumière qui est en tout. C'est donc avec raison qu'un philosophe a dit : « Le sage a ses yeux dans sa tête, et le fou marche dans les ténèbres.» (*Eccl.*, ch. II, ỿ. 14.) De toutes les occupations, en effet, l'occupation intellectuelle est la plus excellente; car l'âme est autant au-dessus du corps que l'être rationnel est au-dessus de l'irrationnel, que l'animal est supérieur à ce qui n'a pas la vie. Or, la culture et l'ornement de l'âme, c'est la science. La science est de deux sortes : ou bien l'homme la cherche et la trouve par lui-même, ou bien il la reçoit par l'enseignement. L'enseignement, à son tour, est de deux sortes : l'un est celui que les hommes se transmettent entre eux; l'autre vient des envoyés de la Divinité. Mais l'enseignement seul ne peut suffire; car on trouve entre les maîtres les contradictions les plus manifestes : les uns disent qu'il n'y a qu'un Dieu, les autres qu'il y en a plusieurs; les uns disent que Dieu a des contraires, les autres qu'il n'en a pas; les uns disent que Dieu est tout-puissant, les autres qu'il ne saurait tout faire; les uns soutiennent que le monde est créé, d'autres prétendent qu'il ne l'est pas; et parmi ceux-ci, les uns disent qu'il a été tiré d'une matière préexistante, les autres qu'il n'a point eu de commencement et qu'il n'aura jamais de fin. Les uns disent que les hommes sont libres en leur volonté, et les autres le nient. Il est ainsi une foule de points sur lesquels les différents systèmes sont en désaccord les uns avec les autres, et il n'est pas plus possible de les rejeter tous à la fois, que de les admettre tous. Il ne reste donc qu'un seul parti à prendre : c'est d'adopter l'un et de rejeter l'autre. Or, pour cela il est nécessaire de les connaître, afin que l'on sache pourquoi l'on embrasse l'un et pourquoi l'on repousse l'autre. L'étude de ces systèmes intéresse donc également la foi et la science. La science, en effet, a pour objet les choses rapprochées de nous, évidentes et accessibles à l'expérience; la foi s'applique aux choses éloignées, invisibles et qu'on ne peut connaître exactement. L'une n'exclut pas le doute; l'autre n'admet aucun doute; or, c'est le doute qui fait la division, et l'absence de doute qui fait l'unanimité. La science, par conséquent, est supérieure à la foi; en effet, les croyants eux-mêmes examinent leur foi, et font l'apologie de la science, quand ils assurent que l'on saura un jour ce que l'on croit aujourd'hui, etc. »

Le VIe et le VIIe siècle sont l'époque brillante des études philosophiques chez les Syriens. Une foule d'évêques et de patriarches, Abraham de Cascar, Ananjésu, Marabba, parmi les nestoriens; Sergius de Résine, Sévère de Kinnesrin, Athanase, moine de Beth-Malco, Georges, évêque d'Arabie, Jacques d'Édesse, parmi les jacobites, sont désignés comme ayant traduit, analysé ou commenté Aristote. La plupart de ces travaux, effacés par ceux des philosophes arabes, ont péri. On trouve cependant dans les manuscrits du *British Museum*, sous le nom de Sergius de Résine, *évêque et archiatre*, une série de traités péripatétiques, adressés à un certain Théodore, entre autres un cours complet de logique en sept livres, des traductions du *Traité du monde à Alexandre*, etc. (nos 14658, 14660, 14661); sous le nom de Sévère de Kinnesrin, un traité du syllogisme et des scolies sur le Περὶ ἑρμηνείας (no 14660); sous le nom de Georges, évêque d'Arabie, un vaste commentaire sur l'*Organon* (no 14659). Athanase et Jacques d'Édesse sont les auteurs de traductions de l'*Organon* ou d'autres écrits péripatétiques, que l'on trouve plus fréquemment dans les manuscrits.

En général, on le voit, les Syriens s'arrêtèrent aux premières pages de l'*Organon*. Ils s'étendent démesurément sur le Περὶ ἑρμηνείας, qui semble avoir été à leurs yeux le traité le plus essentiel : les dernières parties de l'*Organon* sont fort écourtées. Ils semblent même préférer, au texte pur d'Aristote, des abrégés, des traités de seconde main, dans le genre des *Catégories* prétendues de saint Augustin, et de ces traités de dialectique de Boëce, de Cassiodore, d'Alcuin, qui eurent tant de vogue durant la première moitié du moyen âge. Quant aux autres parties de l'encyclopédie péripatétique, ils ne les connaissent que par des extraits et des analyses fort incomplètes. On ne peut mieux comparer la fortune d'Aristote chez les Syriens qu'à sa fortune durant la première période de la philosophie scolastique. Aristote est pour les Syriens ce qu'il est pour Alcuin, ce qu'il est pour Abailard, exclusivement *logicien*. Ce n'est que par les traductions arabes du IXe siècle que les œuvres d'Aristote ont été connues de l'Orient, comme ce n'est que par les traductions latines du XIIe siècle qu'il est devenu pour l'Occident le maître de toute science.

Parmi les commentateurs d'Aristote, les Syriens ont traduit Philopon et Nicolas de Damas; mais ils n'en ont pas fait un usage fort étendu. Quant aux autres écoles de la Grèce, les Syriens n'ont eu sur elles que les notions les plus vagues. Platon ne leur est connu que par sa renommée et par quelques opuscules apocryphes. Ils ont eu pourtant des traductions de moralistes et de poëtes gnomiques. Le manuscrit 14658 du *British Museum* contient des collections de sentences attribuées à Ménandre, à Pythagore et à Théano, tout à fait différentes de celles que nous possédons.

Mais c'est surtout par le rôle qu'ils ont joué dans l'initiation des Arabes à la philosophie, que les Syriens méritent d'occuper une place dans l'histoire de l'esprit humain. On peut dire sans exagération que cette initiation fut exclusivement leur œuvre. Dès l'époque de Mahomet et sous les Omeyyades, les nestoriens s'étaient acquis de l'importance auprès des Arabes par leurs connaissances médicales. Sous les Abbassides, ils obtinrent à la cour des khalifes un ascendant vraiment extraordinaire, et devinrent le principal instrument de leurs desseins civilisateurs. Il faut se rappeler que ce n'est que par une très-décevante équivoque que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à un ensemble de travaux entrepris en dehors de l'esprit arabe, sous l'influence d'une dynastie qui représente la réaction de la Perse contre l'Arabie, et à laquelle préside un khalife (Al-Mamoun) sur le salut duquel les musulmans rigides ont élevé des doutes sérieux. Les musulmans orthodoxes virent d'abord du plus mauvais œil ces études étrangères, et il s'écoula plus d'un siècle et demi avant qu'ils s'enhardissent à les cultiver pour leur propre compte. Jusque-là la science arabe resta le privilége de quelques familles syriennes et chrétiennes, Beni-Sérapion, Beni-Mesué, Baktischouides, Honeinides, attachées presque toutes à la domesticité des khalifes, et par lesquelles fut accompli l'immense travail qui fit passer en arabe tout l'ensemble de la science et de la philosophie grecques. En parcourant les listes de traducteurs qui nous ont été conservées, on voit que tous, presque sans exception, étaient chrétiens et

Syriens, et l'on arrive à ce résultat, qu'aucun musulman ne participa à ce travail et n'eut connaissance de la langue grecque. La plupart de ces traductions se faisaient par l'intermédiaire du syriaque : souvent le même traducteur exécutait les deux versions, syriaque et arabe. Ainsi l'école de Honein fit passer consécutivement dans les deux langues tout le corps du péripatétisme, dont les Syriens n'avaient possédé jusque-là que la partie logique, et encore d'une manière incomplète. Mais il est arrivé que les traductions syriaques, qui à côté des traductions arabes n'offraient qu'un assez mince intérêt, ont toutes disparu ; c'est par erreur que l'on a cru que la bibliothèque Laurentienne possède quelques parties de l'œuvre de Honein. Plus tard, au xe siècle, quand on éprouva le besoin de refaire les versions arabes d'Aristote, ce sont encore deux Syriens, Abou-Baschar Mata et Jahya-ben-Adi, que l'on trouve à la tête de ce travail.

Tel est donc le rôle des Syriens dans l'histoire de la philosophie : continuateurs immédiats de la philosophie grecque en décadence au vie siècle, ils la prennent au point où ils la trouvent, réduite presque à la logique d'Aristote, et la transmettent ainsi aux Arabes. Les Syriens, non plus que les Arabes, n'ont *choisi* Aristote pour leur maître ; les uns et les autres l'ont reçu de la tradition des écoles grecques. On peut dire que le moment décisif où se fonde l'autorité d'Aristote et où commence la scolastique, est celui où la seconde génération de l'école d'Alexandrie se porte vers le péripatétisme. C'est sur ce prolongement de l'école d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de soudure de la philosophie syriaque avec la philosophie grecque, et de la philosophie arabe avec la philosophie syriaque. Dans aucun des deux passages, il n'y eut création ni spontanéité ; il y eut transmission et acceptation d'un système d'études déjà consacré et envisagé comme la forme nécessaire de toute culture intellectuelle.

La philosophie syriaque se confond désormais avec la philosophie arabe. Quelques Syriens, toutefois, continuèrent encore à écrire sur la philosophie dans leur langue savante. Tel fut Grégoire Barhebræus (1226-1286), connu comme historien arabe sous le nom d'Abulfaradj. Cet écrivain, le plus fécond sans contredit que la Syrie ait produit, représente exactement cette manière de fondre le texte d'Aristote dans une paraphrase continue, qui est celle d'Albert le Grand. Son encyclopédie, intitulée le *Beurre de la sagesse*, comprend l'ensemble complet de la discipline péripatétique, et ses innombrables traités de philosophie ne sont de même que des remaniements du texte aristotélique. Il n'y faut chercher aucune originalité, non plus que dans les écrits d'Ébedjésu, patriarche de Nisibe (mort en 1318). Aujourd'hui encore l'*Isagoge* de Porphyre et le Περὶ ἑρμηνείας sont des livres classiques chez les Chaldéens ou Syriens orientaux. Quant aux Maronites, ils sont toujours restés étrangers aux études philosophiques.

Les manuscrits de philosophie syriaque sont assez rares. La bibliothèque Laurentienne seule, en Europe, pouvait passer pour assez riche en ce genre, avant que le *British Museum* eût acquis la précieuse bibliothèque de Sainte-Marie-Deipara de Nitrie, laquelle a rendu à la science une foule de textes que l'on croyait perdus. L'auteur de cet article a publié, d'après les renseignements puisés dans ces manuscrits, une thèse latine, *de Philosophia peripatetica apud Syros*. in-8, Paris, 1852. La *Bibliothèque orientale* d'Assémani et les deux opuscules de MM. Wenrich et Fluegel, sur les traductions d'auteurs grecs en langues orientales, contenaient déjà quelques renseignements épars sur ce sujet.

E. R.

SYSTÈME (σύστημα, de σύν, avec, et de ἱστάναι, placer, élever ; littéralement, construction, la réunion de plusieurs choses en un seul tout). On appelle ainsi, non-seulement en philosophie, mais dans toutes les autres sciences, une réunion d'idées et de raisonnements tellement liés entre eux, qu'ils ne peuvent se comprendre complétement les uns sans les autres, et qu'ils découlent tous ensemble de certains principes communs. Mais pourquoi éprouvons-nous le besoin de ranger nos idées dans cet ordre, et notre esprit ne trouve-t-il le repos que dans l'unité? parce que nous croyons que le même ordre, que la même unité est dans la nature des choses : c'est ainsi qu'on parle en astronomie de divers systèmes planétaires ; en anatomie, d'un système nerveux, d'un système ganglionnaire. Le mot *système* a donc un double emploi : il s'applique tout à la fois à nos idées ou à nos connaissances, et aux objets de nos connaissances ; et dans l'un et l'autre cas il présente le même sens, il exprime les mêmes rapports.

Maintenant, que faut-il penser de tout ce qui a été dit et se dit encore tous les jours contre l'esprit de système? L'esprit de système doit-il être banni de la science? Autant vaudrait dire qu'il faut bannir de la science l'esprit d'ordre et d'unité ; ou, mieux encore, autant vaudrait supprimer la science elle-même ; car, sans unité et sans ordre, en un mot sans système, la science n'existe pas, et il ne reste à sa place que des idées confuses, que des jugements stériles, isolés et sans preuves. Cela est évident pour les mathématiques, c'est-à-dire les sciences les moins accessibles à l'erreur et qu'on qualifie particulièrement d'exactes : car la certitude absolue qui leur est propre vient précisément de ce qu'elles forment une chaîne non interrompue de déductions, suspendue à un petit nombre de définitions et d'axiomes. Cela est également vrai des sciences physiques, et, en général, de toutes les sciences d'observation, quoique par une raison toute différente. En effet, il n'existe pas dans la nature un seul fait ni un seul objet absolument isolé et indépendant, mais tous s'engendrent ou au moins se modifient les uns les autres : comment donc prétendrions-nous les connaître tels qu'ils sont, si nous ne les connaissons pas dans leurs rapports? De plus, parmi ces rapports, les uns sont particuliers et accidentels, les autres généraux et invariables : comment concevoir et retenir les premiers, s'ils ne sont subordonnés aux derniers et liés les uns aux autres comme des conséquences à leurs prémisses? Peu importe que les conséquences soient connues avant les prémisses ou les faits avant les lois ; le lien qui les unit n'en est pas moins réel et nécessaire. Que dirons-nous de la philosophie, dont l'objet propre est de rechercher le principe de tous les principes, c'est-à-dire le seul qui soit digne de ce nom, et ce qu'il y a de commun à toutes nos connaissances? Une telle science n'est-elle pas la plus haute expression de l'idée que nous nous formons d'un système? Une philosophie sans système n'est qu'un empirisme grossier, qui équivaut à la négation même de toute philosophie. La philosophie, pendant longtemps, n'a pas été autre chose que la science en général, et ses premiers systèmes sont les premiers essais des différentes sciences particulières : du système ionien est sortie la physique ; du système pythagoricien, les mathématiques et l'astro-

nomie ; du système éléatique, la métaphysique proprement dite.

Ce qui est vrai, c'est qu'il y a deux espèces de systèmes : les uns légitimes, et les autres qui ne le sont point. Les premiers commencent par l'analyse, c'est-à-dire par l'observation, et finissent par la synthèse, une synthèse qui s'applique exactement aux faits et aux rapports constatés par l'analyse. Les autres, au contraire, voulant commencer par la synthèse et se passer de l'analyse, débutent, en effet, par l'hypothèse : car ce que l'esprit ne tire pas de la nature même des choses par une observation rigoureuse, il est obligé de l'inventer. A vrai dire, une hypothèse n'est pas même une invention, mais un fait unique ou un petit nombre de faits mal étudiés dont on veut faire dériver tous les autres. Ce n'est donc pas l'esprit de système, mais l'esprit d'hypothèse qu'il faut bannir de la philosophie et de toutes les autres sciences.

Les systèmes de philosophie, si nombreux et si variés qu'ils soient en apparence, peuvent tous se réduire à quelques types généraux, qu'on rencontre à toutes les époques de l'histoire, et qui se développent, se transforment et quelquefois se mêlent sans jamais changer au fond. En logique, car c'est de là que tout le reste dépend, il n'y a que trois systèmes principaux : celui qui consiste à admettre l'autorité de la raison et la possibilité de la science, c'est-à-dire le *dogmatisme;* celui qui consiste à nier ces deux choses, ou le *scepticisme;* et celui qui cherche la vérité dans une faculté supérieure à la raison, ou le *mysticisme.* En métaphysique (voy. MÉTAPHYSIQUE), on distingue : le *dualisme,* qui considère comme deux principes éternels, et non moins nécessaires l'un que l'autre, l'esprit et la matière ; le *matérialisme,* qui ne reconnaît que la matière comme principe des choses ; l'*idéalisme,* qui ne reconnaît que l'esprit ou plutôt la pensée ; le *panthéisme,* pour qui la matière et l'esprit, les corps et les âmes, ne sont que des attributs et des modes, ou des aspects particuliers d'un principe unique ; enfin le *spiritualisme,* qui reconnaît dans l'esprit, non-seulement la pensée, les idées, mais une puissance active, libre, personnelle, qui a créé la matière et le monde. La psychologie suit les destinées de la métaphysique et se confond le plus souvent avec elle, au moins en ce qui concerne la substance de l'âme. Enfin, en morale, les uns n'admettent pour règle que l'intérêt ou le plaisir, c'est-à-dire la voix des sens, ce sont les *épicuriens;* les autres, la raison, le devoir, ce sont les *stoïciens;* et d'autres le sentiment ou l'amour, dont la plus haute expression, en morale comme en logique, est le *mysticisme.* On peut arriver à des types plus généraux encore : car tout système se rattache ou aux sens, ou au sentiment, ou à la raison, ou enfin à la conscience, qui embrasse et qui domine toutes les autres facultés. Les sens nous donnent le matérialisme, le sensualisme, l'épicurisme, le scepticisme ; le sentiment nous donne le mysticisme ; la raison, détachée des autres facultés et employée toute seule, dans ses principes abstraits, conduit à l'idéalisme et au panthéisme. La vraie philosophie est celle de la conscience, qui consacre, en psychologie, l'idée de la liberté ; en métaphysique celle de la création, et réunit, en morale, le devoir avec le sentiment.

TATIEN, ami et disciple de saint Justin, né en Assyrie, vers l'an 130 de J. C., fit dès sa jeunesse une étude sérieuse et approfondie de la littérature et de la philosophie des Grecs. Après avoir, dans de longs voyages, visité les villes les plus célèbres de l'Orient, il se rendit à Rome, comme au centre des lumières. C'est là qu'il connut saint Justin et qu'il embrassa le christianisme. Peu après le martyre de son maître, il quitta Rome et retourna dans l'Assyrie, sa patrie, où il mourut vers l'an 176. Quand on suit Tatien dans les phases diverses de sa vie, on reconnaît en lui un esprit curieux et inquiet, qui ne put s'arrêter à rien, pas même à la vérité. En cherchant une idée de perfection, il finit par tomber dans l'ascétisme, et se séparer de la doctrine chrétienne, dont il avait été un ardent apôtre.

Sa conversion au christianisme fut le résultat d'une étude longue et sérieuse de toutes les religions et de toutes les sectes philosophiques, mises en regard avec la religion nouvelle. La comparaison qu'il fit des mœurs et des idées des peuples païens avec celles des chrétiens fut tout à l'avantage de ces derniers. C'est alors, vers l'an 168, qu'il composa son *Discours contre les Grecs,* le seul de ses ouvrages qui nous soit parvenu. Ce livre a pour but de prouver l'ancienneté et l'excellence du christianisme et sa supériorité sur toutes les autres doctrines. Tatien s'efforce de prouver que les Grecs se vantent à tort d'avoir donné naissance aux sciences et aux arts ; il prétend qu'ils ont appris des peuples étrangers tout ce qu'ils savent ; qu'au lieu de perfectionner les sciences, et en particulier la philosophie, ils l'ont altérée et en ont fait un mauvais usage. Il reproche amèrement aux philosophes les contradictions de leurs sectes diverses ; puis il développe la doctrine chrétienne de Dieu et du Fils de Dieu, non sans y mêler beaucoup d'idées platoniciennes, notamment celles des trois essences dont se compose l'homme, savoir : le corps, qui est formé de la matière ; l'âme matérielle et l'esprit divin. Tout ce morceau est écrit d'ailleurs avec violence et respire une sorte d'inimitié contre la civilisation grecque. L'auteur y exhale surtout son indignation contre les mœurs relâchées qui régnaient encore à Rome, et contre la licence effrénée répandue alors parmi les païens.

Après avoir continué quelque temps à Rome l'enseignement de son maître, Tatien se retira dans sa patrie, où il commença, l'an 170, à répandre les premiers germes de son hérésie ; car la naissance de l'hérésie des montanistes, que les témoignages les plus respectables s'accordent à rapporter à l'an 171, paraît un peu plus récente que celle de Tatien. Celui-ci jeta les fondements de la secte des encratites, qui de la Mésopotamie s'étendit dans les provinces de l'Asie Mineure et en Occident, jusque dans les Gaules et dans l'Espagne. Le nom d'*encratites* fut donné aux sectateurs de Tatien, en raison de la continence et de certaines abstinences qu'il leur imposait. S'appuyant sur ce passage de l'*Épître aux Galates*, ch. VI, v. 8) : « Celui qui sème dans la chair recueillera la corruption de la chair, » il proscrivit le mariage à l'égal de l'adultère : il interdit à ses disciples l'usage de tout ce qui avait eu vie ; il leur interdit aussi l'usage du vin, se fondant sur ce que le prophète Amos reproche aux Juifs d'en avoir fait boire aux Nazaréens.

Dans sa doctrine entraient plusieurs dogmes empruntés à quelques autres sectes. Il admettait avec Marcion deux dieux : l'un bon, l'autre mauvais, et dont l'un était subordonné à l'autre. Dans l'explication qu'il donnait de la création du monde, il paraît s'être inspiré des rêveries des valentiniens. Ceux-ci disaient que le vrai Dieu avait tout créé par son Verbe, en employant toutefois le ministère d'un démiurge ou créateur, qu'ils supposaient avoir ignoré ainsi l'opération

de la divine sagesse, en sorte qu'il se parut à lui-même seul créateur. Tatien disait d'une manière un peu différente, mais non moins erronée, que ce mot de l'Écriture, *fiat lux*, était un vœu et une prière et non un commandement : de là ce mot de Tertullien, que « tout en lui respire le valentinianisme ». En effet, outre ce démiurge qui ne fait pas la lumière, mais qui désire qu'elle se fasse, Tatien admettait aussi l'intervention des éons dans le développement du monde, et partageait l'opinion des *dokètes*, que le corps du Christ n'est qu'une apparence.

Il s'était séparé des païens, parce qu'il les voyait en lutte et en contradiction les uns avec les autres; il s'attacha aux chrétiens, parce qu'il crut trouver en eux l'unité de doctrine et d'autorité. L'idéal qu'il cherchait, c'est-à-dire le modèle parfait de la vie en commun, ne lui paraissant pas non plus exister là, il s'adressa à une secte qui lui promettait d'entretenir dans son âme les mœurs les plus pures, à l'aide de la plus austère continence. C'est alors qu'il composa son livre, aujourd'hui perdu, *de la Perfection selon le Sauveur*. Il y condamnait le mariage comme une impudicité; il y mettait en regard l'ancien et le nouvel homme : celui-ci vivait selon les préceptes d'une loi différente de celle de l'homme ancien, à qui il reprochait la sensualité, l'usage du vin, le luxe des habits. Le germe de ces erreurs se trouvait déjà dans son *Discours contre les Grecs*, où il prétendait que la sagesse des philosophes païens était empruntée des livres hébreux.

Il y a dans la doctrine de Tatien un fond de tristesse; il semble croire que l'âme humaine appartient naturellement aux ténèbres, et que lorsqu'elle est abandonnée à elle-même, elle penche vers la matière; qu'elle tombe alors sous la domination des mauvais génies, et s'adonne au culte des idoles. L'esprit de Dieu ne réside pas dans tous les hommes; il s'est uni à quelques justes seulement; et par eux les autres hommes ont connu ce qui était caché. Au fond de cette séparation profonde entre ceux qui possèdent dans leur sein l'esprit divin et immortel, et ceux qui ne participent pas à cet esprit, réside un principe analogue à celui qui creusait une séparation non moins profonde entre les Grecs et les Orientaux, ou comme Tatien les appelle, les barbares. Ici encore apparaît la distinction que les gnostiques reconnaissaient entre les hommes *spirituels* et les hommes *psychiques*.

Le *Discours contre les Grecs* a été publié par W. Worth, Oxford, 1700. A...D.

TAULER (Jean), né en 1290 à Strasbourg, entra en 1308 aux dominicains, étudia au collége de Saint-Jacques, puis quitta les maîtres de Paris pour suivre à Strasbourg les leçons d'Eckart. Il y vécut dans l'intimité de plusieurs frères dominicains d'Alsace, qui cherchaient à rendre pratique et populaire le mysticisme spéculatif d'Eckart. Il s'associa à eux pour prêcher le renoncement au monde, l'imitation de Jésus-Christ, et l'union de l'âme avec Dieu. En 1338, dans la querelle de Louis de Bavière et de Jean XXII, il fut du petit nombre des dominicains qui continuèrent, malgré l'interdit, à célébrer le culte. En 1340, il entra en relation avec les Vaudois; il étendit parmi eux l'association mystique des *Amis de Dieu*, qui voulaient pour le peuple, alors délaissé par le clergé, un culte plus pur et plus simple, et la prédication dans la langue vulgaire. Nicolas de Bâle, chef des Amis de Dieu vaudois, qui plus tard fut brûlé en France comme hérétique, trouvant Tauler encore trop timide, prit peu à peu sur lui un grand empire, et lui fit pratiquer plus ouvertement les conséquences de sa doctrine mystique. Toutefois, Tauler resta en apparence fidèle à l'orthodoxie catholique, sans jamais se laisser entraîner vers l'hérésie des bégards, ou frères du libre esprit, que maître Eckart avait tenté d'introduire au sein de l'Église. Il manifesta même une répugnance constante contre le panthéisme, vers lequel inclinaient toujours les théories renouvelées de l'école d'Alexandrie.

Les œuvres principales de Tauler sont :

1° Des sermons, la plupart manuscrits, conservés à Strasbourg, à Cologne, à Munich, à Vienne, à Berlin, à Leipzig. La première édition parut à Leipzig en 1498. Laurent Surius, chartreux de Cologne, la paraphrasa en latin en 1548;

2° L'*Imitation de la pauvre vie de Jésus-Christ*, exposition, sous une forme encore scolastique, de la théorie et de la pratique du mysticisme de Tauler, publiée à Francfort en 1621, puis en 1833.

Les sermons de Tauler ne manquent point d'éloquence. Dans ses dernières années surtout, il quitte les abstractions métaphysiques pour les conseils de morale pratique, sans tomber dans l'ascétisme de Suso ou les rêveries contemplatives de Ruysbroeck. Il s'élève aussi fortement contre le relâchement des mœurs et de la discipline du clergé. — Le livre de l'*Imitation* est un monument curieux des doctrines philosophiques du XIVe siècle, et par conséquent, celle des œuvres de Tauler sur laquelle nous devons le plus insister.

Chez tous les mystiques allemands de cette époque, Eckart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, le dogme chrétien n'est que le cadre, la *forme* dont la spéculation découvrira le sens, le contenu métaphysique. Chez tous, Dieu est conçu, à la manière des alexandrins, comme l'Unité ineffable, qui se développe nécessairement, et se manifeste dans la Trinité.

Dieu se connaît, se différencie de lui-même par l'intelligence, le Verbe; et annule cette différence, rentre en lui-même, par l'amour. Les créatures émanent de Dieu et retournent à lui.

Mais Tauler insiste fortement sur la distinction nominale du Créateur et de son œuvre, sur l'indépendance de Dieu, croyant échapper par ces contradictions verbales au panthéisme qui l'attire.

L'homme est l'image de la Trinité.

Par la mémoire, ou plutôt la réminiscence, il retient le souvenir de Dieu et espère le recouvrer.

Par la raison, il a foi en Dieu et le connaît médiatement.

Par l'amour ou la volonté, deux facultés que Tauler confond l'une avec l'autre comme tous les mystiques, il tend vers Dieu.

Enfin, cette Trinité, cette triple faculté devient une par la syndérèse ou vue suprême immédiate de Dieu, sorte d'extase.

Cette division est le résultat du péché, qui de possible est devenu actuel, réel, par la libre volonté de l'homme.

L'instrument de la régénération, c'est le détachement absolu, l'abstraction, l'ignorance savante et volontaire de toutes les choses créées, condition de la véritable et divine science. Cette abstraction théorique, jointe à l'abnégation pratique, constitue la vraie et féconde *pauvreté* qui *déifie* l'âme humaine et la fait consubstantielle à Dieu, imparfaitement durant cette vie, mais absolument après la mort.

On voit que ce qui caractérise le mysticisme de Tauler, c'est un effort constant pour sauvegarder le libre arbitre, et échapper à la prédestination et au panthéisme. Ce n'est qu'au prix de contradictions choquantes en théorie, et grâce à

ses tendances morales et pratiques, qu'il atteint à peu près ce but.

L'influence de Jean Tauler fut grande sur ses contemporains. On l'appelait *le docteur illuminé*. On le prenait pour arbitre dans les différends. Son dévouement fut admirable pour les malades, dans la peste noire qui désola Hambourg en 1348. Après quelques persécutions supportées avec courage et noblesse, il mourut entre les bras de sa sœur, religieuse au couvent de Saint-Nicolas-aux-Cordes, à Strasbourg, en 1361.

Le meilleur travail, et pour ainsi dire le seul accessible, sur Jean Tauler, c'est le savant mémoire de M. Schmidt, sur le mysticisme allemand au XIVe siècle, imprimé dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1847, t. II, *Savants étrangers*.

TAURELLUS (Nicolas) naquit à Montbéliard le 26 novembre 1547, étudia à l'université de Tubingue la philosophie et la théologie, puis se fit recevoir, à Bâle, docteur en médecine. Il était attaché, en cette qualité, à la personne du duc de Wurtemberg, lorsque les théologiens, irrités par l'indépendance de ses opinions, excitèrent contre lui une cabale à laquelle il fut obligé de céder. Il retourna à Bâle, où il occupa une chaire de philosophie et de médecine jusqu'en 1580, époque où il fut appelé à Altdorf pour y enseigner les mêmes sciences. Il mourut de la peste qui ravagea cette dernière ville en 1606.

Taurellus est un des esprits les plus ardents et les plus libres de cette époque de liberté et d'enthousiasme qu'on appelle la Renaissance. Chez les uns, il passait pour un socinien; chez les autres, pour un athée. Il n'était qu'un ennemi de la routine et de la philosophie d'Aristote telle qu'on la comprenait jusqu'alors, entourée d'une sorte de consécration religieuse tant dans les écoles protestantes que dans les écoles catholiques. Il se demandait comment l'éternité du monde, enseignée par le philosophe de Stagire, pouvait se concilier avec le dogme biblique de la création. Il ne pouvait comprendre que ce qu'on regardait comme vrai en philosophie pût être faux en théologie, et réciproquement. Il ne reconnaissait, au contraire, qu'une seule vérité, se manifestant à la fois par la raison et par la révélation, par la philosophie et par la théologie. Ces deux sciences, selon lui, loin de se contredire, devaient donc se prêter un mutuel appui. Mais quel est l'objet propre de chacune de ces deux sciences, et quelles sont les limites qui les séparent? Tel est le problème qu'il faut résoudre pour réussir dans cette conciliation. Taurellus commence par déterminer l'objet de la philosophie, ou, ce qui revient au même, la puissance naturelle de la raison.

« La philosophie, dit-il dans son principal ouvrage (*Philosophiæ triumphus*, in-8, 1573), la philosophie n'est pas la propriété de tel ou tel philosophe, pas plus d'Aristote que d'un autre; elle appartient à l'esprit humain : *Humanæ menti, non Aristoteli, est adscribenda.* » Aussi ne faut-il pas lui attribuer les erreurs qui ont été soutenues sous son nom. Elle est au-dessus de toutes les opinions personnelles et de tous les systèmes particuliers; elle est la raison même, ou la connaissance que nous peut donner des choses divines et humaines la faculté émanée de l'intelligence par la voie infaillible du raisonnement. Cette faculté ne peut être mise en doute, et il est incontestable qu'elle est née avec nous, car elle est l'essence même de l'âme; l'âme ne saurait la perdre sans cesser d'exister. Des causes extérieures, des obstacles physiques peuvent gêner son action, elle peut être développée dans différents sens et à différents degrés, par différents genres d'éducation; mais rien n'est capable de la détruire. Taurellus est donc contraire à cette proposition d'Aristote universellement consacrée dans les écoles, que l'âme est une table rase et que toutes les idées lui viennent du dehors. Comment une substance immatérielle peut-elle être comparée à une table ou à la toile encore blanche d'un peintre? Comment soutenir que l'âme se borne à réfléchir les images qu'elle reçoit du monde extérieur? L'âme ne peut penser sans agir; elle est une substance essentiellement active, et son activité se manifeste par l'intelligence autant que par la volonté. Tout ce qu'elle comprend véritablement est sa propriété et sa conquête. Par cette doctrine, qui fait penser involontairement à celle de Maine de Biran, Taurellus ne se sépare pas moins de Platon que d'Aristote. La connaissance vraie étant le fruit de notre activité, c'est-à-dire de l'analyse et du raisonnement, n'est pas plus une réminiscence qu'un résultat de la sensation. Il y a cependant une certaine analogie entre la connaissance et la réminiscence; car nous portons au fond de notre âme le principe de tout savoir, qui se développe par les opérations de l'intelligence, sous l'excitation du monde extérieur. Sans les objets sensibles, qui viennent frapper nos sens et éveiller notre attention, notre âme resterait comme engourdie au sein de la matière cérébrale.

La théologie diffère complétement de la philosophie par son principe et son but. Le principe de la philosophie est, comme nous venons de le voir, le raisonnement, la démonstration; le principe de la théologie, c'est l'autorité ou la foi. La philosophie a pour but la science, c'est-à-dire la simple connaissance de la puissance de Dieu et de ses autres attributs. La théologie est la révélation de sa volonté. L'une nous fait connaître ce qu'il nous faut penser de lui; l'autre, ce qu'il faut faire pour lui obéir. *Theologiam divinæ voluntatis revelatione definimus et philosophiam Dei cognitione.* (*Philosophiæ triumphus*, p. 88.) C'est exactement la même distinction que nous trouvons, plus tard, dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Entre deux puissances aussi différentes, il n'y a aucune contradiction possible, l'une s'adressant à notre entendement, l'autre à notre liberté. De plus, la théologie peut aussi en appeler au raisonnement; c'est tout ce qui est vrai ou susceptible de démonstration; et il n'est pas à craindre que ses arguments viennent heurter ceux de la philosophie, puisqu'ils s'appliquent à des objets tout différents. Cependant la théologie ne peut se passer des vérités philosophiques, et les suppose nécessairement. Ainsi il faut savoir que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, qu'il compte au nombre de ses attributs la bonté et la justice, avant de pouvoir admettre qu'il s'est révélé aux hommes d'une manière extraordinaire; qu'il leur a envoyé son Christ pour les racheter du péché; qu'il se laisse toucher par leurs prières et par leurs larmes. Au reste, Taurellus, conformément à la distinction que nous avons signalée plus haut, n'hésite pas à attribuer à la philosophie et à l'intelligence naturelle de l'homme une grande partie des dogmes sur lesquels repose aussi la théologie : l'unité de la substance et la trinité des personnes en Dieu, la création du monde sans aucune matière préalable, la création du genre humain, l'accord de la miséricorde et de la justice divine. « Ces vérités, ajoute Taurellus (*ubi supra*, 3e partie, p. 216), sont parfaitement philosophiques, parce qu'elles peuvent être démontrées d'une manière certaine par le raisonnement; mais elles sont aussi théologiques, parce que la plupart ne les connaissent que par la tradition et

n'y croient que sur l'autorité de Dieu. » La raison par laquelle l'âme atteint à ces hauteurs, c'est qu'elle est une substance simple qui ne peut se connaître elle-même sans connaître Dieu, et tout ce qu'elle connait elle le doit à elle-même; car, encore une fois, elle ne peut connaître sans agir : elle n'est pas une substance inerte (*ubi supra*). Fidèle à ces principes, Taurellus ne nous présente guère, dans la suite de ses ouvrages, qu'une démonstration philosophique des principaux dogmes du christianisme, et une réfutation des doctrines d'Aristote qui leur sont contraires. Il va sans dire qu'il fut aussi peu goûté des théologiens que des philosophes.

Outre l'ouvrage que nous venons d'analyser, *Philosophiæ triumphus*, Taurellus a laissé les écrits suivants : *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam christianæ religionis explicatæ, emendatæ et completæ*, in-8, Hanovre, 1596; — *Alpes cæsæ, hoc est Andreæ Cæsalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa*, in-8, Francfort-S.-M., 1597; — *Cosmologia*, in-8, Amberg, 1603; — *Chronologia*, in-8, ib., 1603; — *de Rerum æternitate*, in-8, Strasbourg, 1604. — Voy. aussi l'apologie de Feurlin, *Dissertatio apologetica pro Nic. Taurello*, in-4, Nuremberg, 1734.

TAURUS, surnommé CALVISIUS, originaire de Béryte, près de Tyr, d'où lui est venu aussi le surnom de BERYTIUS. C'est un philosophe platonicien du IIe siècle de l'ère chrétienne, qui tenait école à Athènes, sous le règne d'Antonin le Pieux, et comptait parmi ses disciples Aulu-Gelle. Aussi le peu que nous savons de lui le devons-nous principalement à cet écrivain, qui parle fréquemment et toujours avec respect de son ancien maître. Taurus Calvisius s'appliquait surtout, dans son enseignement, à expliquer les dialogues de Platon, et à distinguer la doctrine de ce philosophe de celle d'Aristote et de celle des stoïciens. Il a écrit plusieurs ouvrages, entre autres un Commentaire en trois livres sur *le Gorgias* de Platon, mais dont il n'est pas resté un seul fragment. Nous savons seulement, par Aulu-Gelle, que, s'occupant de l'utilité des châtiments, il leur assignait un triple but : 1° améliorer le coupable; 2° venger l'offensé; 3° servir d'exemple. X.

TÉLÉOLOGIE (de τέλος, fin, et λόγος, discours, science : la science des fins). On appelle ainsi la philosophie appliquée à la connaissance des fins de la création et de chaque être en particulier, ou la considération philosophique du but final des choses. Mais cette considération ne peut pas donner naissance à une branche particulière de la philosophie; car la fin de l'homme est l'objet propre de la morale; et les diverses fins que la nature se propose dans l'organisation de chaque être se ramènent à une seule question : l'usage qu'on peut faire des causes finales dans les sciences naturelles. Cette question a été traitée ailleurs. Consultez Kant, *Critique du jugement*. Voy. CAUSES FINALES.

TELESIO (Bernardino) naquit en 1508 à Cosenza, en Calabre, d'une ancienne et illustre famille. Son oncle, Antoine Telesio, savant humaniste, lui donna une instruction classique des plus étendues, à Milan, puis à Rome. A Padoue, vers 1527, il s'adonna avec ardeur aux études philosophiques et mathématiques; et, revenu à Rome vers 1535, il prit, dans le commerce journalier qu'il entretint avec Bandinelli et Jean della Casa, la résolution de fonder une science de la nature, plus vivante et plus réelle que la physique officielle, c'est-à-dire que celle d'Aristote. L'exécution de ce projet fut toutefois retardée par le mariage de Telesio et par des chagrins domestiques. Ce fut à Naples, dans le palais d'un de ses amis, Ferdinand Caraffe, duc de Nocera, que le novateur produisit ses opinions, et qu'il réunit un certain nombre de gens d'esprit et du monde en une académie libre appelée tour à tour l'*Académie de Telesio* ou l'*Académie de Cosenza*. Avant de fonder cet institut, il consigna le résultat de ses observations et de ses réflexions dans un ouvrage intitulé : *de Natura rerum juxta propria principia*, Rome, 1565, in-4. Cet ouvrage, composé d'abord de deux livres, plus tard de neuf (Naples, 1586), excita une vive sensation, non-seulement par son contenu, mais par son langage net et clair; il provoqua une violente polémique dans laquelle les aristotéliciens, et plus encore les moines d'ordres divers, déployèrent une triste et industrieuse animosité. Effrayé par l'orage qu'il avait soulevé, Telesio se retira dans sa ville natale, et bientôt après fut en proie à une mélancolie qui l'enleva, en 1588, au culte enthousiaste de ses compatriotes. Il méritait la réputation d'un esprit judicieux, précis et savant; d'un caractère ferme, prudent, sage et aimable; et, parmi les philosophes contemporains, il se distinguait autant par la modestie simple et grave de ses mœurs que par la tranquille sobriété de son génie.

Outre son principal ouvrage, il publia une série, devenue très-rare, d'opuscules consacrés à diverses questions de philosophie naturelle. Après sa mort, son ami Antoine Persio édita quelques autres de ses traités de physique ou de physiologie. Presque tous ses travaux furent mis à l'index en 1606 malgré la faveur particulière dont leur auteur avait joui à la cour de Rome, laquelle lui avait offert jusqu'à l'archevêché de Cosenza.

La doctrine de Telesio, ce qu'il appelle ses *principes propres*, forment deux parties, l'une critique et l'autre positive. Dans la première il attaque particulièrement Aristote, en lui reprochant de donner pour principes de pures hypothèses, des abstractions; de s'adresser à la raison et non à l'expérience, de construire et d'imaginer, et non d'observer et de découvrir; c'est-à-dire de suivre une méthode tout à fait opposée aux voies de la nature et aux vœux manifestes de la Divinité. A cette méthode, il oppose la sienne, *l'intuition des choses et de leurs forces*, la connaissance sensible des êtres réels, *entia realia*. L'analogie, *l'inspection des vraisemblances*, et même l'induction, sont déjà recommandées par Telesio, qui, pour cela, est appelé par Bacon le premier d'entre les modernes, *novorum hominum primus*.

Dans la partie dogmatique de son ouvrage capital, il traite très-peu de Dieu, beaucoup de l'homme, mais particulièrement du monde. Aussi peut-on diviser son système en deux parties, en cosmologie et en anthropologie.

Dans la première de ces deux parties, il assigne trois principes à l'univers, deux incorporels et actifs, le froid et le chaud, et un troisième, purement corporel et passif, la matière. La chaleur lui est un principe céleste, le froid un principe terrestre : l'une, la source du mouvement et de la vie; l'autre, la raison de l'immobilité et du repos. La matière, cette base des corps, cet objet des deux agents incorporels, n'est ni augmentée, ni diminuée en général; tandis que le froid et le chaud se disputent sans cesse la prépondérance et triomphent tour à tour. Leur lutte a produit le ciel et la terre; tandis que le combat du soleil et de la terre fait naître les choses de second ordre, telles que les animaux. Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est qu'il possède seul une âme immortelle, divine, immé

diatement inspirée par son créateur; pendant que les animaux ne sont remplis et soutenus que d'un esprit séminal, formé et nourri de leur semence même. Aussi l'homme ne peut-il être satisfait uniquement de la possession et de la connaissance des choses qui servent seulement à le conserver et à le faire jouir des biens matériels; il aspire ardemment à celles qui n'ont pas d'utilité sensible, aux choses intellectuelles et morales : il n'est content qu'après être parvenu à contempler Dieu et ses œuvres, et à goûter d'avance l'avenir éternel et une immortalité bienheureuse. Chez lui, la sensation n'est pas une simple impression des objets matériels, elle est la perception des qualités mêmes de ces objets, en même temps que des mouvements de l'intelligence percevante. Il a la faculté, d'abord de se retracer ce qui est absent, puis d'anticiper sur l'avenir, en concluant, en induisant, en rapprochant ce que sa mémoire lui rappelle comme analogue. Une âme est vertueuse, et non intelligente seulement, lorsqu'elle accomplit parfaitement ce qui est conforme à sa nature véritable. Elle est sublime lorsqu'elle sait s'assimiler les qualités extraordinaires que la raison est forcée d'attribuer à Dieu. Pour qu'une âme parvienne à un tel degré de pureté et d'élévation, l'éducation et l'instruction ne suffisent pas; il faut que la nature l'y ait disposée par une faveur particulière.

On voit, par ce rapide exposé, combien le naturalisme de Telesio est incomplet. On voit surtout, qu'après avoir reproché à Aristote de s'être appuyé sur des hypothèses, il ne se fait pas faute de partir lui-même de suppositions également gratuites. Ainsi, les principes du froid et du chaud, empruntés d'ailleurs à Parménide, et ce troisième principe passif, qui ne mérite pas le titre de principe, la matière; leur séparation absolue, leur lutte permanente, leurs effets tantôt spirituels, tantôt corporels, sont évidemment des conjectures semblables à ce qu'il appelle les rêves d'Aristote. Les contradictions ne font pas défaut non plus. Non-seulement il place à côté des deux facteurs essentiels de l'univers un élément matériel; mais, pour expliquer la nature de l'homme, il en admet ensuite un quatrième, savoir, l'âme immatérielle, directement créée par Dieu même, et devenant la forme de l'esprit humain et la source des passions et des pensées. Pour comble d'inconséquence, Telesio assigne à cette âme, spontanée et immortelle, une seule et même source de connaissances et de lumières, la sensibilité. En résumé, le philosophe de Cosenza est plus habile à critiquer qu'à découvrir.

Parmi ses disciples, il faut citer Campanella, Antoine Persio, Patritius, et beaucoup d'autres d'entre ses compatriotes moins connus et moins dignes de l'être.

Consultez sur Telesio : F. Bacon, *de Principiis et originibus secundum fabulas cupidinis et cœli, sive de Parmenidis et Telesii, et præcipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine*; — J. G. Lotter, *Dissertatio de Bernardini Telesii philosophi itali vita et philosophia*, Lipsiæ, 1726-33, in-4; — Rixner et Siber, *Vies et opinions des plus célèbres physiciens à la fin du* XVI[e] *siècle*, etc., Sulzbach, 1819, in-8; — C. Bartholmess, *de Bernardino Telesio*, in-8, Paris, 1850; — Fiorentino, *Bernardino Telesio*, 2 vol. in-8, Florence, 1873-1874. C. Bs.

TÉMOIGNAGE HUMAIN. On appelle témoin la personne qui affirme la réalité d'un fait dont elle a connaissance : le témoignage est cette affirmation même; l'autorité du témoignage est la valeur et le poids de cette affirmation.

Le témoignage humain est le lien le plus puissant de la société. Tout individu reçoit ou transmet par ce moyen un nombre infini de vérités ou d'erreurs. De génération en génération, de peuples à peuples s'entrelace une chaîne infinie de témoignages vrais ou faux, sincères ou menteurs, qui met entre les intelligences humaines une solidarité qu'aucune catastrophe sociale ne peut détruire. L'autorité du témoignage rend seule possible l'éducation de l'enfant, assure la justice sociale, protége à la fois et l'accusé et la société; fonde par l'histoire l'identité des peuples et du genre humain; abrége les recherches du savant, et prépare aux hommes prudents une sagesse qui ne s'acquiert pas par la seule expérience.

Mais quels sont les fondements sur lesquels cette autorité repose; quels sont les principes par lesquels elle est légitime à nos yeux? Reid les a ramenés à deux. Le premier est l'inclination naturelle de l'homme à dire la vérité lorsqu'il n'est pas poussé au mensonge par quelque intérêt et quelque passion. Ce principe est très-puissant, quoiqu'on ne le remarque point, et on ne le remarque point précisément parce qu'il agit presque constamment : on ne fait attention qu'à ses infractions. Ce principe est très-sensible dans l'enfance, qui est naturellement sincère, et qui ne commence à mentir que lorsque l'expérience lui a appris que le mensonge peut être utile. Il est aisé de se convaincre de l'existence et de la force de ce principe en se demandant si l'on n'a pas bien plus de plaisir à dire le vrai qu'à mentir lorsque rien ne nous y engage. « La vérité, dit Reid (*Recherches sur l'entendement humain*, t. II, ch. VI, sect. 24 de la traduction française), est toujours sur le bord de mes lèvres : elle s'en échappe naturellement si je ne m'y oppose. Pour qu'elle en sorte, il n'est pas besoin que j'aie un but, des intentions, bonnes ou mauvaises : c'est, au contraire, quand je n'ai aucun but, aucune intention, qu'elle sort le plus inévitablement. » Reid a donné à ce premier principe le nom de *principe de véracité;* le second principe, qui répond à celui-là, est, toujours dans le langage de Reid, le *principe de crédulité*. De même que nous disons naturellement la vérité, nous croyons aussi naturellement que les autres hommes sont disposés à la dire, et la disent en effet. Ni le mensonge, ni la défiance ne sont les premiers mouvements de l'esprit. L'enfance croit tout, et dit tout ingénument : elle apprend à douter en même temps qu'à mentir. Même après les avertissements nombreux de l'expérience, l'homme fait est toujours plus disposé à croire qu'à douter.

Mais l'homme, quoique né pour la vérité, ne l'énonce pas toujours dans ses discours. Il trompe et il se trompe. L'erreur et le mensonge sont les deux vices qui corrompent la sincérité naturelle du témoignage. Un témoin assure un fait ou une vérité. Mais a-t-il bien vu ce fait? a-t-il bien examiné cette vérité? n'est-il pas dupe de son imagination, de ses sens, de ses passions? ou bien, sans être dupe lui-même, n'a-t-il pas quelque intérêt à duper les autres? Telles sont les questions qui se présentent devant chaque témoignage, et qui ne peuvent être résolues que par une critique sévère.

Les règles de cette critique sont parfaitement connues. Puisque le témoignage peut être vicié, soit par l'erreur, soit par le mensonge, il faut se demander à quels signes on peut reconnaître la présence de ces deux choses. Or, l'erreur dans un témoin peut venir de deux sources : ou de son ignorance en général, c'est-à-dire d'une certaine incapacité de comprendre, de voir et d'observer, ou de son ignorance relative au fait

particulier qu'il s'agit d'éclaircir. Il est certain d'abord que l'homme qui n'est pas éclairé, ou qui manque naturellement de jugement, ne voit pas bien même les choses qu'il voit, et est incapable d'en raconter les détails avec justesse et exactitude. Il y a des esprits, même distingués, qui manquent à tel point de l'esprit d'observation ou de la mémoire, qu'ils ne peuvent retracer avec précision aucune des circonstances d'un fait dont ils ont été témoins. Pour voir il ne suffit pas d'avoir des yeux, il faut les appliquer avec attention sur les choses; et celui qui, soit défaut naturel, soit défaut d'exercice, manque de cette faculté d'attention, sera toujours un témoin peu sûr, et un garant médiocre de la vérité d'un fait. Ce n'est pas que l'on doive absolument préférer, en fait de témoignage, un savant à un témoin ignorant; il faut seulement avoir soin d'interroger chacun sur les faits dont il peut déposer : c'est celui qui a vu qui est le vrai savant dans cette circonstance. Il faut donc examiner si le témoin sait bien la chose dont il parle, ou s'il l'ignore; ne consulter l'astronome que sur les révolutions des astres, le physicien sur les phénomènes physiques, l'artisan et le laboureur sur les détails de leur profession. Quand il s'agit d'éclaircir un fait particulier, les témoins les plus autorisés seront ceux qui étaient présents, fut-ce même un enfant : tant la connaissance spéciale du fait a plus de prix qu'une certaine capacité générale, qui n'a point à s'exercer dans la circonstance!

Mais il ne suffit pas que le témoin soit très-capable de connaître la vérité; il faut encore qu'il soit disposé à la dire; or, pour juger de la sincérité, il faut examiner quelles raisons peuvent l'empêcher d'être sincère : d'abord, l'habitude du mensonge, c'est-à-dire une certaine disposition à tromper en général; en second lieu, un intérêt particulier à tromper dans une circonstance donnée. En effet, tel homme, qui n'est point menteur par nature, peut l'être dans certain cas s'il y a intérêt; tel autre, au contraire, d'un caractère peu recommandable, sera sincère dans un cas particulier où rien ne le porte à mentir. Si un témoin d'un caractère honorable affirme un fait où il n'a nul intérêt, les deux conditions de la moralité du témoin seront réunies, et la confiance pourra être entière. La sécurité sera plus grande encore lorsqu'un témoin déposera contre son propre intérêt.

Mais quelles que soient les garanties de capacité et de sincérité que puisse offrir un témoin s'il est seul, il reste encore des raisons suffisantes de doute, sinon pour les faits d'un intérêt vulgaire, du moins pour les faits importants. Qu'une personne d'un caractère grave et sans nul intérêt vienne déposer d'un crime commis, ce témoignage respectable fera naître de fortes présomptions et peut-être une conviction morale dans l'esprit d'un juge. Mais la prudence ne permettrait pas de s'en rapporter à ce témoignage unique, et aucune loi humaine et juste n'autorise la condamnation d'un accusé sur lequel ne pèse d'autre charge que le témoignage d'un seul homme. La raison en est que l'on n'est jamais assez sûr de pénétrer dans l'esprit d'un homme pour se convaincre sans réserve ou qu'il a bien vu une chose, ou qu'il n'a aucun intérêt possible à affirmer l'avoir vue.

Le témoignage des hommes a un bien plus grand poids lorsque plusieurs témoins se rencontrent dans une même affirmation sur un même fait. Cependant, même cette rencontre de témoignages doit être soumise à une certaine critique; car il peut arriver que plusieurs témoins soient engagés par une même ignorance, une même passion, ou un même intérêt, à dire les mêmes choses. Si plusieurs témoins affirmant une chose, sont aussi incapables les uns que les autres d'observer avec exactitude et discernement les faits dont ils déposent; si l'imagination leur peint à tous le même fait sous les mêmes couleurs; si une même prévention, un intérêt commun, un esprit de corps les égare de la même manière, faudra-t-il croire à plusieurs témoins plutôt qu'à un seul? Assurément non. Que sera-ce donc si, à plusieurs témoignages, s'opposent des témoignages contraires? Le nombre des témoins se trouve compensé alors par leur partage. Il faut comparer les deux dispositions et chercher de quel côté se rencontre non-seulement l'avantage du nombre, mais celui du poids : les témoignages les plus éclairés et les plus désintéressés valent toujours mieux que les plus nombreux. S'il ne se rencontre qu'un seul ordre de témoins et de dépositions, il importe, avant de se fier tout à fait, d'examiner si les témoignages opposés n'ont pas pu être supprimés ou subornés; il faut comparer entre elles les dépositions des témoins, les contrôler les unes par les autres, les confronter, en un mot. La probabilité du témoignage augmentera à mesure que, dans une plus grande différence d'origine, de classes, de passions, d'intérêts, de lumières entre les témoins, se fera voir une plus grande conformité dans leurs déclarations; et si enfin l'unanimité de tous les témoins possibles, sur un fait qui a pu être connu et discuté par un très-grand nombre de personnes, se rencontre cependant, sans aucun témoignage contraire, on peut considérer le fait comme attesté et comme certain.

Mais il ne suffit pas, dans l'appréciation du témoignage des hommes, de s'appliquer à l'examen des témoins. Il y a encore un élément dont il faut tenir compte, et qu'il faut mesurer et peser également : c'est la qualité et la nature du fait attesté. On a discuté sur cette question de savoir s'il faut avoir égard à la nature du fait, à sa vraisemblance et à sa possibilité, dans l'examen des témoignages. Suivant certains critiques, l'autorité morale du témoin suffit, et, si elle est assurée, il est inutile de rechercher si le fait est possible et probable. Mais la question est précisément de décider si les conditions d'autorité exigées pour un témoignage ne croissent pas nécessairement en raison de l'invraisemblance des faits; si, à autorité égale, un témoignage qui affirme un fait tout simple, n'est pas plus facilement cru que celui qui nous atteste un fait extraordinaire. Ici, le sens commun et l'expérience ne laissent aucun doute. Qu'une personne connue à peine nous raconte un fait ordinaire de la vie, nous ne doutons point de ce témoignage unique; au contraire, qu'un ami, qu'une personne très-autorisée auprès de nous, vienne nous raconter des faits extraordinaires, comme, par exemple, qu'un somnambule a vu ce qui se passait à plusieurs lieues de l'endroit qu'il habite, qu'il a décrit des lieux qu'il n'avait jamais visités, qu'il a guéri des maladies par l'effet d'une seconde vue; ces sortes de prodiges nous laissent incrédules, quel que soit le nombre des témoins qui les attestent, au moins jusqu'à ce que nous ayons vérifié avec une sévérité inaccoutumée l'autorité de ces témoignages. Il est donc hors de doute que, dans la pratique de la vie, nous exigeons des conditions plus sévères dans les témoins, à mesure que les faits deviennent plus difficiles à croire par leur rareté, leur difficulté, enfin leur invraisemblance. Et, si le témoignage portait sur des faits que nous considérons comme absolument impossibles, aucun témoignage ne pour-

rait réussir à nous les faire croire. La seule question est de savoir s'il y a aucun fait que nous puissions réputer impossible, et qui doive ainsi légitimement provoquer une incrédulité absolue. Au moins en est-il qui, approchant de l'extrême invraisemblance, exigent dans les témoins les dernières conditions possibles d'exactitude et d'autorité.

L'autorité du témoignage variant ainsi selon le nombre et la qualité des témoins, et selon la nature des faits, on a eu l'idée de soumettre au calcul ces diverses variations, et de traduire en formules mathématiques les degrés de probabilité du témoignage, selon les différentes circonstances où il se produit. Mais on peut dire, en général, que l'application du calcul aux choses morales offre beaucoup de difficultés et d'inconvénients; les qualités morales ne se traitent point comme des qualités abstraites. Il y a mille nuances délicates, mille différences insensibles qu'une vue juste et exercée par l'observation discernera mieux que ne pourrait le faire le calcul le plus certain. On peut demander s'il est possible d'exprimer autrement qu'en fractions arbitraires et fictives la valeur générale d'un témoignage humain. Le pourrait-on, reste à savoir s'il serait utile de le faire. En effet, vous ne pouvez représenter par une fraction exacte la probabilité de la véracité du témoin dans un certain cas, qu'autant que l'expérience vous a d'abord fourni toutes les données justes et précises dont se compose cette probabilité. Cette fraction dans laquelle vous exprimez l'idée complexe que vous avez de la véracité d'un témoin n'ajoute rien à l'exactitude de cette idée, puisqu'elle n'en est que le signe. L'idée doit être exacte pour que la fraction le soit, et dès lors la fraction n'est pour vous qu'une représentation approximative, toujours plus ou moins infidèle, du sentiment juste et vif que vous aura donné l'expérience, la connaissance du cœur humain, la connaissance particulière de tel homme, sur sa moralité, sa capacité, enfin sur toutes les conditions exigées dans le témoin. De même, la fraction qui exprime la probabilité du fait attesté n'est encore que l'expression de l'opinion que vous avez et qui est antérieure à toute traduction arithmétique. Par conséquent, toutes les données du calcul sont empruntées à l'expérience, surtout à cette expérience délicate, complexe, infinie, que l'on appelle la connaissance du cœur humain. Le calcul n'est donc d'aucun usage quant aux données du problème. Mais ces données une fois acquises, ces prémisses bien clairement aperçues, faut-il recourir au calcul pour en exprimer les conséquences? Et n'y a-t-il pas un raisonnement naturel et une vive puissance d'induction qui nous fait tout d'abord conclure de ces données et de ces prémisses à leurs justes conséquences? Les raisonnements qui ont rapport aux choses de la vie, aux événements qui dépendent des passions, des idées, des sentiments de l'homme, ne doivent jamais être traités d'une manière abstraite, comme des équations : ils sont d'autant plus justes, qu'ils sont accompagnés d'un plus vif sentiment des choses. Supprimez les choses mêmes, et ne raisonnez plus que sur des quantités ou des signes, le raisonnement pourra être à la fois très-exact et très-faux.

On a voulu également soumettre au calcul la décroissance de certitude du témoignage avec le temps. Un géomètre anglais célèbre, Craig, a prétendu prouver que les principaux événements du commencement de notre ère cesseront d'être croyables en l'an 3153 de cette même ère; un autre mathématicien, Pierre Peterson, renchérissant encore sur les calculs de Craig, annonçait l'année 1789 comme le terme où ces événements devaient avoir perdu toute autorité et toute certitude. Sans tomber dans ces excès, Laplace croit cependant que le temps diminue l'autorité des témoignages les mieux appuyés, et que cette diminution est appréciable par le calcul. Le temps doit entrer, sans aucun doute, dans l'appréciation et la critique du témoignage; mais il n'en oblitère pas absolument l'autorité; quelquefois même il y ajoute. C'est un élément qu'il faut compter et comparer à beaucoup d'autres, mais qui n'est pas, par lui seul, un principe de doute. Si les mêmes conditions d'exactitude que nous exigeons d'un témoin se rencontrent dans la transmission de son témoignage, il n'y a pas plus de raison de douter dans le second cas que dans le premier. Lorsque la transmission est purement orale, c'est-à-dire traditionnelle, il faut tenir compte, il est vrai, de l'altération que la vérité peut subir en passant par tant de bouches différentes; mais il reste toujours vrai qu'une longue tradition a une légitime autorité, et ne doit être révoquée en doute que par des raisons précises et bien appuyées. C'est ainsi que l'existence d'Homère et les premiers événements de l'histoire de Rome conserveront toujours leur autorité traditionnelle, tant que l'on n'y opposera pas de raisons très-fortes et très-convaincantes. Dans ce procès de la critique et de la tradition, c'est à la critique à faire la preuve, et la tradition a pour elle un préjugé naturel. Mais lorsque la tradition se fixe soit dans des monuments, soit dans des écrits, le temps n'a plus d'influence sur la certitude de ces témoignages une fois arrêtés, et qui se transmettent ainsi avec leur autorité primitive. On ne peut nier qu'une médaille n'ait exactement la même valeur aujourd'hui qu'au temps où elle a été frappée; l'autorité du témoignage de Thucydide ou de Tacite est aujourd'hui telle qu'au moment où ils ont écrit.

La seule question préalable est ici la question d'authenticité. Or, l'authenticité des monuments et des écrits a ses règles comme le témoignage même. L'authenticité est une sorte de sincérité. Aujourd'hui surtout que les écrits, grâce à l'imprimerie, ont obtenu une fixité et, pour ainsi dire, une éternité dont les anciens n'avaient pas l'idée, on ne voit pas que les faits convenablement attestés perdent de leur valeur avec le temps. La mort de Henri V ou celle de Charles Ier ne sont pas moins certaines aujourd'hui qu'il y a deux cents ans. On peut dire même que le temps, loin de nuire à la certitude historique, y ajoute souvent, puisqu'il découvre constamment des pièces nouvelles et des témoignages de plus en plus précis. L'héritage historique, transmis par les temps, n'a donc rien à craindre et nous pouvons attendre en sécurité les années critiques fixées par les mathématiciens.

L'application du calcul des probabilités à l'autorité du témoignage humain suggère naturellement la question de savoir quelle est la certitude du témoignage lorsque toutes les conditions de véracité et d'exactitude se trouvent réunies. Peut-on attacher le nom de certitude à la croyance provoquée en nous par un tel témoignage? ou, comme le pensent quelques philosophes, ne devons-nous considérer cette croyance que comme le plus haut degré possible de probabilité? C'est l'opinion de Locke, qui, après avoir dit que nous y adhérons aussi fermement que si c'était une connaissance certaine, ajoute cependant que « le plus haut degré de probabilité est lorsque le consentement général de tous les hommes, dans tous les siècles, autant qu'il peut

être connu, concourt, avec l'expérience constante, à affirmer la vérité d'un fait particulier attesté par des témoins sincères ». Nous ne pouvons consentir, pour notre compte, à cette atténuation de la certitude du témoignage humain. Si l'on donne le nom de certitude à cet état de l'esprit qui adhère à ce qu'il croit la vérité sans aucun mélange de doute, on ne peut méconnaître le caractère de la certitude dans l'adhésion que nous accordons à certains faits attestés par le témoignage universel. S'appuiera-t-on sur ce sophisme, que l'autorité d'un témoin isolé, quelque grande qu'elle soit, n'est jamais que probable, et que, par conséquent, l'autorité de plusieurs témoignages n'est qu'une source de probabilités? Ce sophisme est connu dans la logique sous le nom du Chauve ou du Monceau. Il est évident que ce qui fait ici la certitude, c'est précisément la rencontre unanime des témoins; et, comme dans cette hypothèse toute chance d'erreur disparaît, le doute disparaît également. Dira-t-on qu'il n'y a certitude que lorsqu'il y a évidence, et qu'il ne peut y avoir d'évidence dans un fait que nous ne connaissons pas immédiatement? Nous répondons que ce n'est pas le fait par lui-même qui est évident, mais ce principe : qu'un nombre considérable de témoins ne peuvent se réunir dans une même erreur ou dans un même mensonge, lorsqu'ils attestent un fait qu'ils ont pu connaître et où aucun d'eux n'est en quoi que ce soit intéressé. Voilà le principe évident, d'où sort, comme une conséquence, l'évidence du fait attesté.

Si c'est une erreur de méconnaitre la certitude positive du témoignage humain, c'en est une autre plus grave de considérer le témoignage comme la source unique de la certitude. C'est un système que l'on a vu naître de nos jours. Il est trop évident que l'individu ne peut être un témoin suffisant de la vérité, que si l'on suppose d'abord qu'il est capable de connaître et de comprendre la vérité. Le témoignage est un fait composé qui suppose l'action de la plupart de nos facultés intellectuelles. Supprimez l'autorité de la conscience, des sens, du jugement, du raisonnement, nous ne voyons pas par quel moyen un homme pourra connaître un fait, le comprendre et l'attester. Cela est bien plus évident encore s'il s'agit d'une vérité : car ici une simple attestation ne suffit plus, la démonstration est nécessaire; c'est-à-dire qu'il faut que l'intelligence parle à l'intelligence. Il faut laisser au témoignage son domaine, si on n'en veut pas compromettre son autorité en l'exagérant. Son domaine est celui des faits; mais, même dans cet empire qui lui est propre, il ne faut point lui ôter son soutien naturel, l'intelligence; il n'est que la déposition de l'esprit. Il n'en est pas la lumière : la lumière lui vient des facultés premières et nécessaires de notre intelligence. C'est là qu'il faut pénétrer pour trouver l'autorité de la parole humaine. La parole est un signe qu'il ne faut pas confondre avec la chose qu'elle signifie. Telle est la confusion, telle est l'erreur de l'école qui, voulant arracher l'homme à lui-même et à sa raison, pour le livrer tout entier à l'autorité, s'est plu à combattre la certitude de nos facultés intellectuelles, à les rendre esclaves du témoignage et de la parole. C'est un sensualisme d'un autre ordre, d'accord avec celui de Condillac, pour faire venir nos idées du dehors et méconnaître dans l'homme la faculté naturelle de penser. La vraie philosophie écarte ces illusions et ces sophismes : elle fait une place au témoignage dans l'intelligence humaine; mais elle ne la lui soumet pas tout entière.

Voy. sur le témoignage, *Encyclopédie*, art. CERTITUDE, par l'abbé de Prades; — Laplace, *Essai philosophique sur le calcul des probabilités*; — Reid, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, ch. VI, sect. 24; — Daunou, *Cours d'études philosophiques*, t. I. P. J.

TEMPS, DURÉE. De même que tous les corps sont étendus, tous les êtres de l'univers durent. Il existe une étroite union et presque une solidarité complète entre l'étendue et la durée. De même que l'on distingue, au moins par la pensée, de l'étendue de tel ou tel corps l'espace qu'occupent les corps étendus et auquel la raison ne peut concevoir de limites; ainsi se distinguent la notion de la durée des êtres et celle du temps dans lequel ils durent et que la raison ne peut concevoir que comme infini, soit dans le passé, soit dans l'avenir.

Toutes les questions que soulève la notion de l'étendue des corps sont également suscitées par celle de la durée des êtres finis. Comment l'esprit acquiert-il les idées du temps et de la durée? Qu'est-ce que le temps relativement aux êtres que nous disons durer dans le temps? Est-ce une idée de notre esprit, une forme sous laquelle il ne peut concevoir les êtres finis? Le temps sans bornes est-il un être de raison ou un attribut de la nature divine? Presque tous les philosophes qui ont traité de l'étendue ou de l'espace ont également traité du temps ou de la durée, et ont proposé des solutions identiques pour ces deux ordres de questions parallèles. Quelques-uns ont seulement développé davantage l'un ou l'autre de ces problèmes jumeaux, suivant les circonstances qui les conduisaient à s'en occuper. Clarke, Leibniz, Kant, qui traitaient la question *ex professo*, se sont également occupés du temps et de l'espace; mais on comprend que Descartes et Berkeley aient traité de l'étendue presque à l'exclusion de la durée. Au contraire, M. Royer-Collard, plus psychologue que métaphysicien, a plus insisté sur la durée que sur l'espace. Les questions communes à ces deux ordres d'idées sont aussi traitées dans différents articles de ce Dictionnaire, et l'on comprend aussi qu'aux articles MATIÈRE et SENS on se soit plus spécialement occupé de l'étendue. Nous renverrons donc les lecteurs pour tous les points communs à l'article ÉTENDUE et à ceux qui le complètent; et nous compléterons celui-ci, en résumant, sur les questions psychologiques particulièrement relatives au temps et à la durée, l'analyse délicate de Royer-Collard.

1° Quels sont les *caractères de l'idée du temps?* On doit distinguer la notion de durée de celle de la succession des événements, qui suppose la durée, et de celle du mouvement, qui nous aide à la mesurer. La succession nous révèle la durée, mais la succession ne sera pas la durée; c'est la durée qui introduit la continuité dans la succession. Quant au mouvement, il est successif et s'accomplit à la fois dans l'espace et dans le temps. Qu'est-ce donc que la durée? S'il est permis de chercher une définition à une des notions simples et premières de l'intelligence, nous dirons que c'est une quantité continue sans laquelle il est impossible de concevoir aucun changement, aucune succession; dans laquelle nous supposons que tout se succède et s'écoule, les événements du monde extérieur comme nos propres pensées, nos actes, les états et les modifications de notre être. De même que tout corps est étendu et occupe un lieu, de même tout changement, tout phénomène s'accomplit dans le temps. Le temps est le lieu des événements, comme l'espace est le lieu des corps. Nous concevons la durée comme quelque chose

de continu, composé de parties homogènes, divisible à l'infini par la pensée, ainsi que l'étendue nous apparaît comme quelque chose de continu qui peut être également divisé indéfiniment, quoique nous soyons obligés d'admettre que les dernières particules des corps échappent à la division. Enfin, l'espace et le temps sont également commensurables. Il existe un rapport entre les parties de la durée et les parties de l'étendue. Ce rapport est tel que la durée peut être représentée par l'étendue, par un mouvement uniforme pris pour unité de mesure.

La notion de la durée est due à la mémoire, dont elle n'est pourtant pas plus l'objet propre que l'étendue n'est l'objet propre du toucher. Ce n'est pas l'étendue que nous touchons, ce n'est pas de la durée que nous nous souvenons ; mais nous ne pouvons toucher un corps sans le percevoir étendu, ni nous souvenir d'un événement sans le rapporter à la durée.

Enfin, de même que l'étendue finie, invisible, nous suggère l'idée d'un espace illimité, sans bornes, indivisible et nécessaire, de même la durée finie, qui nous apparaît sous la forme de la continuité des événements, éveille en nous l'idée d'une durée éternelle, infinie, qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, de *l'éternité*. Voy. ÉTERNITÉ.

2° Quelle est *l'origine de la notion de durée?* L'idée du temps nous est fournie par la mémoire. Or, si l'on examine la nature de cette faculté et son objet, on verra que la durée ne peut nous être suggérée par le spectacle des choses extérieures.

De quoi nous souvenons-nous en réalité? des opérations de notre esprit, et de ses divers états antérieurs. Quand nous disons : Je me souviens de telle personne, de tel objet, c'est comme si nous disions : Je me souviens d'avoir vu tel objet ou telle personne. La vision passée de la personne ou de l'objet, voilà l'objet de la mémoire. Les objets des sens nous sont donnés hors de nous ; ceux de la conscience et de la mémoire en nous. Nous ne nous souvenons en réalité que de nous-mêmes. C'est donc au dedans de nous que nous puisons d'abord la notion de la durée.

La durée nous est donnée comme *nôtre* dans la mémoire, et si nous la transportons aux objets et aux événements du monde extérieur, c'est que, par une induction postérieure, nous concevons que toutes choses durent comme nous durons nous-mêmes.

L'esprit connaît qu'il est le même qui a vu et qui se souvient d'avoir vu, et qu'il a continué d'être dans le même intervalle. Or, continuer d'être le même, c'est cela qui s'appelle durer. C'est donc le *moi* qui a duré. La durée est dans l'identité de notre personne, qui assiste elle-même à la succession de ses opérations et de ses divers états. Mais pour saisir la durée à sa véritable origine, il faut remonter plus haut que l'opération elle-même, qui n'est qu'un effet. Les opérations se succèdent, l'activité est continue. Or, c'est cette activité continue qui m'atteste mon identité continue, et mon identité continue qui me donne ma durée continue. Agir sans cesse avec la conscience de son action présente et la mémoire de son action passée, c'est durer. L'origine de la notion de durée est donc dans le premier acte de la mémoire, et la durée que la mémoire nous révèle est notre propre durée.

3° Nous durons, mais nous savons aussi que tout dure. Comment passons-nous du premier fait au second? Évidemment ce n'est pas en généralisant le premier, comme le veut Condillac. Nous ne donnons pas notre durée aux choses, nous supposons qu'elles durent indépendamment de nous. C'est donc par une autre *induction* que l'induction empirique que nous transportons la durée aux objets hors de nous. A l'occasion de notre propre durée, nous concevons que toutes choses durent, et à l'occasion de la durée des choses, nous comprenons une durée nécessaire, immuable, éternelle, qui n'a pas commencé et ne pourrait finir. Ici doit intervenir une faculté supérieure aux sens et à la mémoire, la raison.

« Nous ne durons pas seuls, dit Royer-Collard ; mais dans l'ordre de la connaissance, toute durée émane de celle dont nous sommes les fragiles dépositaires. La durée est un grand fleuve qui ne cache point sa source, comme le Nil, dans les déserts ; ce fleuve coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons observer et mesuser son cours. »

4° Un point intéressant est celui de la *mesure du temps*. Comment se mesure la durée? D'abord, la durée est-elle *commensurable ?* Possédons-nous une mesure, une unité invariable de la durée? Pour l'étendue elle-même, cette mesure exacte n'existe que d'une manière idéale ; appliquée, elle perd sa précision. Il en est de même de la mesure de la durée. Il y a une unité idéale et une unité réelle toujours plus ou moins affectée d'erreur. Mais, au moins, cette unité réelle telle que l'erreur ne soit pas appréciable, quelle est-elle, et où la prenons-nous? Tout le monde sait que nous la possédons et que c'est dans le *mouvement* que nous la trouvons. Le mouvement est un phénomène qui s'opère à la fois dans l'espace et dans le temps. D'où il suit que, dans le mouvement uniforme, les espaces parcourus étant entre eux comme les temps employés à les parcourir, si un de ces espaces est pris pour unité de l'étendue, le temps employé à le parcourir acquiert la propriété d'unité à l'égard de la durée. La mesure de l'un est constamment signifiée par la mesure de l'autre et obtient la même précision.

Mais cela suppose un mouvement uniforme. Or, qui nous garantit l'uniformité du mouvement? Le mouvement uniforme est celui où des espaces égaux sont parcourus en des temps égaux ; il y a donc des temps égaux et reconnus tels avant que l'on sache que le mouvement est uniforme ; et pour connaître l'égalité du temps, il faut une mesure fixe antérieure au mouvement uniforme. Le temps se mesure par le mouvement. Celui de la terre ou du soleil est-il uniforme? Les astronomes le supposent ; mais c'est une hypothèse, une donnée première une sorte de *postulatum*. Par cela même qu'ils supposent des espaces égaux parcourus en temps égaux, ils ont déjà une mesure de la durée. La mesure d'une quantité ne peut être prise que dans cette quantité ; la mesure de la durée, dans la durée. Où donc la trouvons-nous?

Royer-Collard, d'accord ici avec Maine de Biran, démontre que, de même que notre durée est la seule qui nous soit immédiatement donnée et que c'est d'elle que nous partons pour concevoir la durée des choses étrangères à nous, de même aussi la mesure primitive de la durée ne se rencontre qu'en nous. Il n'y a, dit-il, qu'une seule durée, et si elle est commensurable, c'est dans la nôtre seulement que réside la mesure commune. Pour cela il faut, de plus, que nous soyons assurés que la portion de notre durée, prise pour unité, est une quantité invariable. [illegible] Tout se ramène à cette question.

Nous croyons à l'uniformité de notre durée, et cela antérieurement à l'expérience. Nous croyons

que le temps marche d'un pas égal. Mais l'expérience confirme-t-elle ce préjugé? Y a-t-il un fait en nous qui puisse nous servir de type de l'égalité, nécessaire pour concevoir l'uniformité des mouvements ?

C'est ici que Royer-Collard, par une analyse plus approfondie des faits de la conscience, et en particulier du phénomène de la volonté, cherche à établir que le fait vraiment égal à lui-même qui sert de base à la mesure du temps, c'est l'acte volontaire, l'*effort* de la volonté.

« Je veux marcher, dit-il, je marche. Le mouvement commencé par un acte de ma volonté, qui remplit un premier instant, se continue par un autre acte, qui me donne un second instant ; par un troisième, qui me donne un troisième instant. Je prends pour unité de durée l'instant déterminé par l'effort qui produit un pas. Cet effort se renouvelle sans cesse, et la succession de ces efforts est sensiblement uniforme. »

Le phénomène qui appartient à la volonté a le triple avantage 1° d'être clair : il n'y a de clair, pour la conscience, que ce qui est accompagné d'un acte d'attention; 2° d'être parfaitement identique et simple : rien de plus simple que l'acte volontaire ; 3° de se produire à la fois en nous et hors de nous, dans la force volontaire ou dans le *moi* qui en est le principe, et dans le corps ; d'être traduit par un mouvement extérieur d'égale durée, qui s'accomplit dans l'espace. De sorte que l'espace et la durée sont liés entre eux, et que l'un peut représenter l'autre.

Ces idées de M. Royer-Collard ne sont pas sensiblement différentes de celles de Th. Reid et de Dugald Stewart. Ces trois philosophes ne se sont occupés, on le voit, que de la question psychologique, ne croyant pas que la raison peut connaître la nature de l'espace ou du temps, tandis que Newton, Clarke, Leibniz et Kant ont avancé sur ce dernier point les opinions les plus hardies et les plus contraires.

Il résulte de tout ce qui précède que les ouvrages à consulter sont ceux qui se trouvent indiqués à l'article Étendue. X.

TENNEMANN (Guillaume-Théophile), bien plus connu comme historien de la philosophie que Tiedemann, son émule, naquit le 7 décembre 1761, dans un village voisin d'Erfurt, où son père remplissait les fonctions de pasteur. Il avait quatre ans, lorsque la petite vérole lui donna des infirmités qui ne finirent qu'avec sa vie. Son développement d'esprit s'en trouva retardé, faiblement secondé d'ailleurs par son père, homme fantasque et bourru, qui était en même temps son précepteur. A l'âge de seize ans, il fut envoyé au collége d'Erfurt ; et deux ans après, en 1779, il fut admis à l'université de cette ville. Il y devait étudier spécialement la théologie ; mais ses goûts l'entraînèrent d'abord aux cours de philosophie ; il résolut de vouer à la *science des sciences* tout ce qu'il avait de talents et de santé. En 1781, il quitta l'école d'Erfurt pour celle d'Iéna, dès lors si sérieusement occupée de métaphysique et de morale. La *Critique de la raison pure* paraissait en ce moment même : Tennemann la médita et s'en déclara l'adversaire. Cette opposition, néanmoins, ne dut pas être de longue durée. Peu d'années après, il passa de la contradiction à une sympathie des plus dociles. Son coup d'essai roulait sur le problème de l'existence substantielle de l'âme et sur la possibilité de la connaître : *de Quæstione metaphysica, num sit subjectum aliquod animi a nobisque cognosci possit. Accedunt quædam de* [illegible] *contra Kantii sententiam* (1788). La solution de Kant y est encore contestée et combattue. Elle ne l'est plus dans les ouvrages, soit théoriques, soit historiques, que Tennemann publia dans la suite, et dont nous indiquerons les plus distingués.

En 1791, il fit paraître un livre consacré aux *Doctrines et opinions de l'école socratique touchant l'immortalité de l'âme ;* en 1792 et 1795, quatre volumes sur le *Système de la philosophie platonicienne*. En 1798 enfin, il commença la publication de sa principale œuvre, de son *Histoire de la philosophie*, qui forme douze volumes (11 tomes) et qui est cependant restée inachevée. La première livraison en parut à Leipzig en 1798, et la dernière en 1819, c'est-à-dire vers l'époque même où mourut l'auteur. Une seconde édition en a été publiée en 1828. En 1812, Tennemann a donné lui-même un abrégé de ce vaste ouvrage sous le titre de *Manuel de l'histoire de la philosophie*, traduit en français par M. V. Cousin, Paris, 1829 et 1839, 2 vol. in-8.

Après avoir professé la philosophie et l'histoire de la philosophie pendant quinze ans à l'université d'Iéna, Tennemann avait été appelé, en 1804, à l'académie de Marbourg, pour y remplir la chaire devenue vacante par la mort de Tiedemann. Douze ans après, il avait été aussi nommé bibliothécaire de cette antique et solide institution. A côté des productions que nous venons d'énumérer, il avait fait imprimer plusieurs traductions, genre de travail où il excellait : les *Essais* de Hume *sur l'entendement humain* (1793), l'*Essai* plus célèbre encore de Locke (1795-97), enfin l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* de M. Degérando (1806-7).

Les mérites et les défauts de l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann ont été parfaitement signalés par M. Cousin dans son *Cours de* 1828 (leçon XIIe). Ces mérites consistent à se renfermer rigoureusement dans le domaine naturel de la philosophie, à rattacher l'histoire de la philosophie étroitement à l'histoire générale de l'esprit humain et de la civilisation, à puiser scrupuleusement les matériaux de ses récits et de ses exposés aux sources originales et authentiques, à ne jamais séparer l'érudition et la critique, à joindre la fidélité à la clarté, la sagacité à la précision et à l'ordre, l'étendue et une heureuse abondance à toutes les exigences d'une méthode sévère et savante. Les défauts qui déparent ce monument, jusqu'à ce jour unique, ce sont les défauts mêmes que l'on doit reprocher à l'école de Kant. Tennemann envisage trop tous les systèmes au point de vue de l'idéalisme subjectif, et par conséquent devient plus d'une fois injuste envers les doctrines qui s'appuient sur un fondement différent. Il est particulièrement exclusif et intraitable à l'égard des théories mystiques, du néo-platonisme, par exemple. Il va plus loin : il impose souvent à ses doctrines un langage et des formules qui ne leur conviennent pas, les formules de la philosophie kantienne, et le langage précis, mais aride et pédantesque, que Kant avait mis à la mode. L'usage, bien que modéré, de cette terminologie rend la lecture de son ouvrage moins agréable que ne l'est la lecture du livre de Tiedemann. Mais, quant au fond, il surpasse celui-ci de beaucoup : non-seulement il connaît mieux les sources, mais il sait mieux rattacher les époques de la philosophie aux grands événements et à la suite de l'histoire universelle. Par philosophie (t. I, p. 27), il entend « la science des derniers principes et des lois de la nature et de la liberte

ainsi que de leur rapport. » Par histoire de la philosophie (*ubi supra*, p. 29), « l'exposition du développement successif de la philosophie, ou bien des efforts que fait la raison pour réaliser l'idée d'une science des derniers principes et des lois de la nature et de la liberté. » Ni Brucker, ni Tiedemann n'avaient conçu l'objet de leurs travaux d'une manière aussi vaste et aussi haute.

Voici, selon Tennemann (*ubi supra*, p. 35), les divers éléments auxquels l'histoire de cette science doit accorder tour à tour le même degré d'attention : 1. Développement de la notion de philosophie ; — 2. Fixation du domaine et des limites de la philosophie ; — 3. Division et ordonnance systématiques de ses parties ; — 4. Examen de la méthode ; — 5. Recherches concernant la possibilité et les conditions de la philosophie comme science ; — 6. Discussion du principe de la philosophie ; — 7. Systèmes philosophiques, c'est-à-dire Essais d'une liaison systématique des diverses connaissances d'après des principes philosophiques ; — 8. Exposition séparée de différentes parties détachées d'un ensemble philosophique ; — 9. Recherches et théories sur des objets particuliers ; — 10. Accroissements dus à certaines idées, à certaines propositions ; — 11. Discussions occasionnées par des doctrines déjà répandues et acquises à la science, capables de perfectionner la philosophie ; — 12. Détails importants, propres à fournir des matériaux nouveaux ou à donner une nouvelle impulsion à la philosophie ; — 13. Par-dessus tout, indication des principes, des points de vue, de l'esprit général, qui ont pu guider les philosophes.

Mais à ce côté intérieur Tennemann conseille de joindre et joint lui-même, dans son grand ouvrage, tout ce qui regarde : 1° la vie et les destinées des philosophes, leur caractère, etc. ; — 2° leur langage, la langue où ils écrivaient et pensaient, etc. ; — 3° la situation politique, religieuse et morale des nations et des temps ; — 4° l'état général des sciences et de la culture intellectuelle.

Dans la vaste et belle introduction mise en tête du tome 1er, il parcourt ainsi toutes les conditions prescrites à l'histoire de la philosophie. C'est un morceau choisi et qui a dû puissamment contribuer aux progrès que cette étude a faits, depuis cinquante ans, parmi les compatriotes de Tennemann. Quant à la liaison des faits et des systèmes, le professeur de Marbourg suit l'ordre chronologique, en s'efforçant néanmoins de le combiner, autant qu'il y peut prétendre, avec l'ordre logique, avec celui du rapport que les doctrines peuvent avoir entre elles, par l'analogie des pensées et l'identité de l'esprit.

Afin de faciliter l'investigation de ceux qui voudraient consulter l'*Histoire* même, nous allons indiquer le contenu de chaque volume :

I. Première philosophie grecque jusqu'à Socrate.

II. De Socrate à Platon.

III. Disciples de Platon. — Aristote et ses sectateurs. — Épicure.

IV. Zénon et les stoïciens. — Scepticisme.

V. Sceptiques et éclectiques. — La philosophie à Rome.

VI. École d'Alexandrie.

VII. Philosophie chrétienne et ecclésiastique.

VIII et IX. Philosophie scolastique.

X. Philosophie de la renaissance.

XI. Philosophie du XVIIe siècle. — Bacon et Descartes.

XII. Philosophie du XVIIIe siècle, s'arrêtant à l'école écossaise et avant Kant. Voy. la préface de la traduction française du *Manuel de Tennemann*, et les *Fragments de philosophie contemporaine* de M. V. Cousin. C. Bs.

TERRASSON (l'abbé Jean), naquit à Lyon en 1670, et mourut en 1750. A l'âge de dix-huit ans il entra dans la congrégation de l'Oratoire, dont il sortit quelque temps après. Nous n'avons pas à parler ici de son roman de *Sethos*, Télémaque égyptien, qui est une imitation un peu froide du *Télémaque* grec de Fénelon. Membre de l'Académie française, de l'Académie des sciences, professeur et lecteur royal de philosophie, Terrasson n'est pas seulement un littérateur et un savant, mais encore un philosophe. Sa philosophie, dit d'Alembert dans son éloge, était le cartésianisme. C'est surtout dans un petit ouvrage posthume intitulé *la Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, que l'abbé Terrasson se montre philosophe et cartésien. Cet ouvrage est sous forme de réflexions détachées, et se divise en deux parties : *Introduction à la Philosophie* et *Philosophie de l'esprit*. Il y porte quelques jugements remarquables sur Descartes, sur son génie et son influence, exprimés avec une certaine force et une certaine éloquence. « La philosophie de ce recueil consiste, dit-il, à préférer, dans les doctrines humaines, l'examen à la prévention, et la raison à l'autorité. » C'est à ce point de vue de la méthode et de l'esprit qu'il exalte Descartes. « La philosophie n'est pas autre chose que l'esprit de Descartes cultivé et porté à son plus haut point par l'Académie des sciences, cet esprit qui, se répandant peu à peu dans le public, laisse dans la boue tout ce qui lui est opposé et même tout ce qui n'y participe pas. » Il attribue à l'Académie des sciences le principal honneur de l'établissement de la philosophie nouvelle, ce qui est vrai, sans doute, de la physique et des nouvelles méthodes géométriques, mais non de la métaphysique. L'Académie des sciences n'a contribué au triomphe de la métaphysique de Descartes qu'en faisant triompher sa physique. Il n'apprécie pas moins bien l'heureuse et féconde influence de Descartes sur les lettres que sur la physique et les mathématiques. Il le loue d'avoir perfectionné l'éloquence française et fait, pour ainsi dire, sortir de l'enfance le raisonnement en matière littéraire. En effet, c'est Descartes qui, selon lui, a créé cette prose noble et ferme qui convient à l'éloquence, et c'est depuis la propagation de sa philosophie et de sa méthode qu'il y a du goût, de l'ordre, de la méthode dans la plupart des ouvrages de l'esprit. C'était la mode au XVIIIe siècle de sacrifier Descartes à Newton. Terrasson tâche de faire avec équité la part de l'un et de l'autre. Il remarque que la philosophie de Newton ne s'est pas trouvée propre, comme celle de Descartes, à toute espèce de doctrine, parce que le système de Descartes est un système philosophique, au lieu que celui de Newton n'est que physique et géométrique. Il proclame Descartes, avec raison, le premier auteur de ce qu'il y a de bon dans le newtonisme, et cela dans les points mêmes où le newtonisme lui est contraire. D'ailleurs il n'approuve pas les physiciens aveuglément attachés à Descartes, comme l'ancienne école l'était à Aristote : ces gens-là, dit-il, sont dans la nouvelle philosophie sans en avoir l'esprit, et ils vont contre l'intention de Descartes même, qui a voulu faire non des cartésiens, mais des philosophes. Mais ce qui semble lui plaire par-dessus tout le reste dans la physique de Descartes, c'est l'idée de l'infinité du monde : de là seulement on pourrait tirer une conjecture à l'appui de l'assertion de l'auteur

d'une lettre adressée à l'éditeur, en tête de l'ouvrage où nous puisons, qui attribue à l'abbé Terrasson le fameux traité *de l'Infini créé*. Ce traité *de l'Infini créé*, attribué à différents auteurs, est certainement l'ouvrage de quelque malebranchiste excessif qui soutient hardiment l'infinité de la création dans le temps et dans l'espace, dans l'ordre des esprits et des corps, et qui fait les plus grands et les plus singuliers efforts d'imagination pour mettre ce système en harmonie avec la religion. Nous avons encore à montrer l'abbé Terrasson comme un de ceux qui des premiers, et avec le plus de rigueur philosophique, ont formulé la loi de la perfectibilité de l'esprit humain. Il voit dans le cartésianisme même la suite et la preuve des progrès accomplis par l'esprit humain. Mêlé à la querelle des anciens et des modernes, il a écrit une dissertation critique sur l'*Iliade*, où, de même que Perrault, Fontenelle, Lamotte, il a le tort de vouloir réagir contre Homère, comme on réagissait contre Aristote, et de confondre la poésie avec la science, l'inspiration individuelle et intransmissible du poëte avec les idées et les inventions qui se transmettent et se perfectionnent de siècle en siècle ; mais, d'ailleurs, il envisage la question de plus haut et d'un point de vue un peu plus philosophique. Il reproche à Perrault, Lamotte et Fontenelle de n'avoir pas assez établi que la supériorité des modernes sur les anciens est un effet naturel et nécessaire de la constitution de l'esprit humain ; d'avoir bien dit la chose en observateurs et en historiens, mais non pas en philosophes. Selon Terrasson, les progrès de l'esprit humain dans le cours des siècles sont la suite d'une loi naturelle exactement semblable à celle qui fait croître un homme particulier en expérience et en sagesse depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse. Ils sont aussi nécessaires que la croissance des arbres et des plantes. « Il faut abandonner, dit-il dans la préface de sa *Dissertation critique sur Homère*, le vieux système qui non-seulement fait regarder l'antiquité comme le modèle, mais comme le terme du beau ; il faut prendre, au contraire, celui qui fait regarder le monde en général comme un homme en particulier, qui a son enfance, son adolescence, sa maturité, et à qui, dans sa maturité même, le temps donne tous les jours de l'expérience. Le sens commun doit comprendre que cela doit être, et l'examen fera voir que cela est. » Jusqu'à présent on n'a pas assez remarqué que la querelle des anciens et des modernes est sortie de la réaction excitée par le cartésianisme contre l'antiquité et Aristote, et que la loi de la perfectibilité est sortie de la querelle des anciens et des modernes. Les partisans des modernes, Perrault, Fontenelle, Terrasson, tous plus ou moins cartésiens, n'ont pas sans doute entrevu les premiers, mais les premiers ils ont essayé de formuler et de démontrer la perfectibilité du genre humain. Il faut donc faire honneur à Descartes, à la philosophie spiritualiste du XVII[e] siècle, et non pas seulement à la philosophie empirique du XVIII[e], de la croyance à la perfectibilité

Consultez l'*Éloge de Terrasson*, par d'Alembert ; la *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, 1 vol. in-12, Paris, 1754 ; et la préface de la *Dissertation critique sur l'Iliade*, 2 vol. in-12, ib., 1715. F. B.

TERTULLIEN (Quintus Septimius Florens), l'un des plus célèbres docteurs de l'Église latine aux II[e] et III[e] siècles, naquit vers l'an 160, à Carthage, qui était alors la Rome et l'Athènes de l'Afrique. C'est dans ses écoles renommées qu'il reçut une brillante éducation, grâce aux soins de sa mère, car il avait perdu fort jeune son père, centenier dans une légion du proconsul. Doué d'une imagination vive, d'un esprit pénétrant, et d'une âme ardente comme le climat sous lequel il était né, il fit de rapides progrès dans toutes les sciences : il étudia avec un soin particulier les opinions des diverses sectes philosophiques qui régnaient alors ; il acquit surtout une connaissance approfondie des lois romaines, et paraît avoir suivi quelque temps le barreau. Il était païen par sa naissance, et l'on sait qu'il fut marié, car plusieurs de ses écrits sont adressés à sa femme.

C'est sous le règne de Septime Sévère, de l'an 193 à l'an 211, qu'il publia les premiers ouvrages auxquels il a dû sa célébrité. Le témoignage formel de saint Jérôme, dans son traité *des Écrivains ecclésiastiques*, nous apprend que Tertullien fut ordonné prêtre, et qu'il exerça le sacerdoce jusqu'au moment où il tomba dans l'hérésie de Montanus. Il est assez difficile d'assigner une date précise à chacun de ses livres ; toutefois, quant à l'ordre chronologique, on peut les diviser en deux grandes classes : la première comprend ceux qu'il composa lorsqu'il était encore catholique ; la seconde, ceux qu'il a écrits depuis qu'il fut devenu montaniste. Ces derniers sont faciles à reconnaître, car il ne manque jamais d'y parler du saint esprit de Montanus, des prophéties des montanistes et de leurs jeûnes extraordinaires, de déclamer contre les secondes noces et contre l'absolution donnée par les catholiques à ceux qui avaient péché depuis le baptême, et, enfin, contre les catholiques, qu'il appelle *psychiques*, c'est-à-dire charnels et grossiers.

C'est à l'époque de la persécution provoquée, vers l'an 200, contre les chrétiens, par Plautien, favori de Septime Sévère, que Tertullien composa le plus connu de tous ses ouvrages, l'*Apologétique*, où, en réclamant la liberté de conscience au nom des chrétiens, il les justifie avec chaleur des crimes qui leur sont imputés. Tertullien déploie dans cet écrit une véritable éloquence : « Nous ne sommes que d'hier, dit-il, et déjà nous remplissons les villes et les villages, l'armée et les palais, le sénat et le Forum ; nous ne vous avons laissé que vos temples. Si, pourtant, nous voulions faire la guerre, ce nous serait chose facile : nous aurions moins de troupes que vous, mais nous savons mourir : avec quelle persévérance ne combattrions-nous pas ! » — « Vous nous punissez, s'écrie-t-il ailleurs, parce que nous n'adorons pas vos dieux, et vous-mêmes ne les reconnaissez pas pour des dieux ! » Il développe cette pensée avec puissance, en déroulant la série de vices et de crimes qui sont personnifiés sous les symboles du vieux polythéisme. A la fin de ce traité, l'auteur nous montre l'idée de la fraternité du genre humain, appelée à remplacer le principe étroit et égoïste du patriotisme antique : le chrétien brise l'unité de la cité romaine, pour se faire citoyen de l'univers : *Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum.*

Comme écrivain, Tertullien à d'énormes défauts joint quelques qualités, la vivacité et une certaine énergie originale ; mais il est obscur, incorrect. Un de ses éditeurs a composé un glossaire africain pour l'expliquer. Chez lui, la verve et les mouvements de la passion triomphent des aspérités d'une langue inculte, et la rudesse de son style réfléchit en quelque sorte l'âpreté de son caractère. Malebranche, dans un chapitre de sa *Recherche de la vérité*, où il traite de la force de l'imagination (ch. III de la 3[e] partie du II[e] livre), a fait du génie de Tertullien une appréciation pleine à la fois de justesse et de finesse : « Tertullien, dit-il, était à la vérité un homme d'une profonde érudition ; mais il avait plus de

mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter qu'il ne fût visionnaire et qu'il n'eût presque toutes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophéties est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le déréglement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures! combien de raisons pompeuses et magnifiques qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et qu'en éblouissant l'esprit! »

Tertullien passe pour avoir exercé quelque temps le sacerdoce à Rome. Il avait assisté aux jeux publics que l'empereur Sévère fit célébrer en 204; c'est à cette occasion qu'il composa son traité *Contre les spectacles*. Les jeux du cirque et ses spectacles sanglants, qui étaient une passion générale pour les Romains, excitent son indignation; mais il attaque surtout le théâtre, qu'il appelle le sanctuaire de Vénus, où naissent et fermentent toutes les passions. Le rigorisme de Tertullien fut mal accueilli du clergé de Rome; ce fut alors qu'il retourna en Afrique, peu édifié des mœurs des populations de l'Italie; et quelque temps après, au dire de saint Jérôme, irrité par l'envie et par les injures des clercs de l'Église romaine, il tomba dans l'erreur des montanistes. Il adopta cette hérésie dans la maturité de l'âge, et y persista, tout en se séparant, plus tard, de Montanus lui-même. Ainsi il veut que, dans la persécution, chaque fidèle meure à son poste : il n'est jamais permis de fuir le martyre. Il proscrit les secondes noces, qui sont à ses yeux des adultères déguisés. Dans son livre *Sur le voile des vierges*, on reconnaît un reflet des mœurs africaines : « Toute vierge, dit-il, qui se montre, s'expose à ne l'être plus; elle a cessé d'être vierge. »

Tout schismatique qu'il était lui-même, Tertullien fut l'adversaire le plus rude, le plus opiniâtre et le plus passionné des hérétiques. Il écrivit tour à tour contre Hermogène, Praxéas, Marcion, et contre les valentiniens. Il est l'ennemi déclaré des gnostiques, il les poursuit avec une haine ardente et tout africaine; dans le début de son traité *Contre Marcion*, parlant des peuples féroces qui habitent les bords du Pont-Euxin, il ajoute ces mots, qui donneront une idée de la violence de sa polémique : « Mais ce qui peut se dire de plus funeste et de plus barbare de cette contrée, c'est qu'elle a donné le jour à Marcion, homme plus hideux qu'un Scythe, plus inhumain qu'un Massagète, plus audacieux qu'une Amazone, plus obscur qu'un nuage, et plus fallacieux que l'Ister. »

L'Église catholique, défendue par lui avec une si farouche énergie, dut le désavouer. Il avait dépassé le but; la mesure lui manque en toutes choses. Dans son livre *Sur l'Idolâtrie*, Tertullien, en vrai barbare, attaque avec fureur les plaisirs de l'imagination et les œuvres de l'industrie. Avec l'idolâtrie, il proscrit tout art, tout commerce, toute profession. Il prohibe la lecture des anciens poëtes comme imprégnés de paganisme, bien différent de saint Basile, qui se plaît à montrer comment les lettres sacrées peuvent s'inspirer des lettres profanes; et de Grégoire de Nazianze, qui reproche surtout à Julien d'avoir voulu déshériter les chrétiens du trésor de la science. Il voudrait anéantir l'art, comme si la contemplation de l'idéal ne tendait pas à nous dégager des liens de la matière, comme s'il ne nous élevait pas au Créateur en nous dévoilant les beautés de la créature. Étrange illusion, de croire qu'il soit possible de mutiler l'homme, et d'étouffer dans son germe le génie actif et inventeur de l'humanité!

C'est ainsi que Tertullien, dans son horreur du monde païen, interdit aux chrétiens toute fonction publique, tout service militaire. Après avoir si brutalement condamné la poésie, il ne devait pas épargner davantage la philosophie : aussi, voyez comme il la traite. Pour lui, la philosophie est l'hérésie; c'est l'œuvre des démons; le désir de connaître n'est qu'une curiosité criminelle; les philosophes sont des patriarches d'hérésies (*Præscript.*, ch. VII). Et dans ce traité *de Anima*, où il ne voit en Socrate qu'un sophiste, ce même Tertullien, qui dédaigne la philosophie, qui l'anathématise et qui a réfuté Epicure, fait l'âme corporelle. Il est impossible de tirer un autre sens de la définition qu'il en donne (ch. IX) : *Ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur : sed non inanis et vacuæ qualitatis, imo quæ etiam teneri repromitteret, tenera et lucida, et aerii coloris, et forma per omnia humana.*

Cette ridicule théorie de l'âme humaine est complétée par une doctrine non moins puérile sur la nature divine. Dans son livre *Contre Marcion* (liv. I, ch. XXV), non-seulement il la montre assujettie à des affections tout à fait semblables aux nôtres, au courroux, à la haine, à la douleur, mais il lui attribue une substance corporelle : *Quis negabit Deum corpus esse, si spiritus est* (lib. II, c. XVI)? Aussi finit-il par dire absolument (*Adv. Hermog.*, ch. XXV) qu'il n'y a pas de substance qui ne soit corporelle : *Quum ipsa substantia corpus sit cujusque.*

Tertullien mourut en 245, âgé de plus de quatre-vingts ans, sans être retourné au giron de l'Église. Il existe deux éditions des *Œuvres complètes* de Tertullien : Paris, 1628, in-fol., Rigault; et Venise, 1746, in-fol. — On peut consulter : Charpentier, *Études historiques et littéraires sur Tertullien*, Paris, 1839, in-8; — De Margerie, *De Q. S. F. Tertulliano opusculum philosophicum*, Paris, 1855, in-8. A....D.

THALÈS, un des sept sages et le premier des philosophes de la Grèce, le fondateur de l'école ionienne, descendait d'une famille phénicienne, et naquit à Milet, l'une des villes les plus florissantes alors parmi les cités ioniennes de l'Asie Mineure, dans la première année de la XXXVe olympiade, c'est-à-dire vers l'an 640 avant J. C. Cette date, adoptée, sur la foi d'Apollodore, par la plupart des historiens de la philosophie, s'accorde assez bien avec la tradition que Thalès aurait prédit l'éclipse de soleil qui, sous le roi Alyatte II, mit fin à la guerre des Lydiens et des Mèdes. En effet, d'après de récents calculs, cette éclipse aurait eu lieu en 609, époque où Thalès avait trente et un ans. Les traditions qui nous sont parvenues sur la vie de ce philosophe n'attestent guère qu'un seul fait, la réputation de science et de sagesse dont il jouissait. Nous avons une preuve de son sens politique dans le conseil qu'il donna aux Ioniens, menacés par la puissance des rois de Lydie de faire de Téos le centre de la nation et d'y tenir des assemblées générales. Des écrivains du Ier et du IIe siècle de l'ère chrétienne racontent qu'il visita l'Égypte, la Crète et une partie de l'Asie. L'on n'a aucune raison de nier ce récit, quand on songe que les voyages remplaçaient alors les livres, et étaient à peu près une nécessité pour tous ceux qui voulaient s'instruire; mais il serait difficile de dire quelles connaissances Thalès rapporta des contrées qu'on lui fait parcourir, car

l'état intellectuel de ces contrées, au commencement du VIe siècle avant notre ère, est lui-même un problème. On ignore également la date précise de la mort de Thalès; mais on suppose, d'après les événements auxquels il assista, qu'il arriva à un âge très-avancé.

Il ne nous reste absolument rien, ni un ouvrage, ni un fragment qui émane directement de Thalès; peut-être même n'a-t-il jamais rien écrit, quoiqu'on cite de lui des vers sur l'astronomie nautique, et qu'on lui ait attribué un poëme sur la nature, comme celui de Xénophane et de Parménide. De même que sa vie, son enseignement ne nous est connu que par des traditions transmises par des écrivains de différents âges, mais qui s'accordent assez bien sur les points les plus essentiels pour ne laisser aucun doute dans l'esprit.

Thalès est, tout à la fois, le fondateur de la physique, c'est-à-dire de la philosophie naturelle (φυσιολογία), comme l'affirme Aristote, et de la géométrie et de l'astronomie, comme le pensait Eudème dans son *Histoire de l'astronomie*. Ses connaissances géométriques paraissent avoir été assez avancées pour lui permettre de mesurer la hauteur des pyramides par leur ombre. On dit aussi qu'il a découvert quelques-unes des propriétés des triangles sphériques, et qu'il a donné la première démonstration de l'égalité de deux angles adjacents à la base du triangle isocèle. Comme astronome, nous venons de voir qu'il passa pour avoir prédit une éclipse de soleil. Il savait donc calculer les révolutions de cet astre ainsi que celles de la lune. Il regardait la lune comme un corps opaque qui emprunte sa lumière du soleil, et divisait l'année en trois cent soixante-cinq jours. Mais ce qui nous intéressse surtout, c'est son essai de philosophie naturelle.

S'appuyant sur cette croyance, commune à toute l'antiquité, que rien ne vient du néant et n'y peut retourner (Aristote, *Métaph.*, liv. II, ch. III), Thalès cherchait dans la nature un élément (στοιχεῖον) dont tous les êtres sont engendrés et dans lequel ils doivent se résoudre. Nous disons qu'il cherchait un *élément*, et non pas un principe (ἀρχή); car ce dernier mot n'apparaît que plus tard dans la langue philosophique. Cet élément que cherchait Thalès lui paraissait être l'eau; et voici, si nous en croyons Plutarque (*de Placitis philosophorum*, lib. I, c. III), sur quelles observations il fondait son hypothèse : 1° L'eau est la source de l'humidité, et l'on remarque que la semence de tous les animaux est humide. Or, si les animaux naissent de l'humidité, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'univers tout entier? 2° L'humidité est nécessaire à la nourriture et à la fécondité des plantes comme à la semence des animaux, car nous les voyons périr dès qu'elles se dessèchent. 3° La chaleur même du soleil et des astres semble se nourrir des vapeurs de la terre, c'est-à-dire de l'humidité. A ces trois arguments, Simplicius, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* (f° 8), en ajoute un quatrième : que l'eau admet facilement toutes les formes (εὐτύπωτον τοῦ ὕδατος), et par conséquent, que ce sont les formes diverses de ce corps unique que nous prenons pour des corps différents. Il est possible, comme le supposent quelques historiens de la philosophie, entre autres Aristote, que Thalès ait subi l'influence des croyances mythologiques : que l'Océan est le père et Thétis la mère de tous les êtres; que l'Océan environne la terre comme une ceinture. Mais, sans les observations que nous venons de rapporter, ces croyances n'auraient jamais pris rang dans l'histoire de la philosophie.

L'eau étant la seule matière ou la semence de l'univers, c'est en se raréfiant et en se condensant qu'elle produit tous les corps. A son plus haut degré de dilatation elle est le feu; à son plus haut degré de condensation, la terre; l'air tient le milieu entre ces deux extrêmes. Mais malgré ces transformations, elle conserve toujours ses propriétés distinctes; autrement on ne concevrait pas le rôle qu'on lui fait jouer dans la nutrition et la génération, et le motif qui l'a fait préférer, comme principe de l'univers, aux autres éléments : aussi ne pouvons-nous pas admettre l'assertion de Plutarque, que Thalès, de même qu'Héraclite, regardait la matière comme un flux perpétuel, c'est-à-dire comme un phénomène sans réalité.

Thalès est surtout un physicien; ce qui ne veut pas dire, comme on l'a supposé plus tard, un philosophe matérialiste ou sensualiste. Il recherchait la matière première, ou, pour parler son langage, la semence de l'univers; mais il ne niait en aucune façon l'intervention d'une puissance immatérielle. Tout au contraire, selon le témoignage unanime des auteurs de l'antiquité à qui nous devons la connaissance de sa doctrine, Aristote (*de Anima*, lib. I, c. II), Simplicius (*in Physic. Arist.*, f° 20), Diogène Laerce (lib. I, § 27), Cicéron (*de Nat. Deorum*, lib. I, c. XX; *de Legibus*, lib. II, c. XI), etc., il ne concevait pas le mouvement sans une force motrice vivante, qu'il se représentait également comme une âme, comme une divinité, comme une puissance invisible ou un démon. Aussi enseignait-il que l'aimant et l'ambre jaune ont une âme, puisqu'ils attirent les autres corps; que le monde entier est animé ou plein de dieux, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (Diogène Laerce). Croyait-il, comme Aristote le suppose (*de Anima*, lib. I, c. V) et comme le répète après lui Stobée (*Eclog. physic.*, lib. I, p. 54, ed. Heeren.), qu'il n'y a qu'une seule âme mêlée à la matière; ou, comme Cicéron l'assure (*de Nat. Deorum*, lib. I, c. X), qu'il n'y a qu'une seule intelligence qui a formé toutes choses de l'eau, *aquam esse initium rerum, Deum eam mentem quæ ex aqua cuncta fingeret*? Nous n'osons rien affirmer à cet égard; mais la première de ces deux opinions ne nous paraît pas s'accorder avec les expressions mythologiques, « tout est plein de dieux ou de démons »; et quant à la seconde, elle contredit le témoignage de l'antiquité, qu'Anaxagore est le premier qui ait parlé de l'intelligence. Nous pensons qu'il s'est contenté d'affirmer l'existence des dieux et des âmes, sans chercher à en déterminer la nature; son esprit était tourné vers la physique générale, non vers la métaphysique. Admettant l'existence des âmes, il a dû, selon toute vraisemblance, croire à leur immortalité; mais ce dogme étant déjà reconnu dans les mystères, il n'est pas vrai, comme quelques-uns l'ont supposé (Diogène Laerce, liv. I, § 24), qu'il en soit le premier auteur dans la Grèce.

On peut consulter, sur Thalès, outre les histoires générales de la philosophie et les histoires particulières de l'école ionienne : de Canaye, *Recherches sur la philosophie de Thalès*, dans le tome X des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — Ploucquet, *de Dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagoræ*, etc., in-4, Tubingue, 1763; — Müller, *de Aqua, principio Thaletis*, in-4, Altdorf, 1719; — Doederlin, *Animadversiones historico-criticæ de Thaletis et Pythagoræ theologica ratione*, in-8 (sans nom de ville), 1750; — Harlesius, *de Thaletis doctrina de principio rerum, imprimis de Deo*, in-4, Erlangen, 1780; — Flattius, *de Theismo Thaleti abjudicando*, in-4, Tubingue, 1785; — G.-F.-D. Goess, *Trai*

sur l'idée de l'histoire de la philosophie et sur le système de Thalès, Erlangen, 1794, in-8 (all.). — Voy. l'article IONIENNE (Philosophie).

THÉANO, célèbre pythagoricienne qui était, selon les uns, la fille de Brontinus de Crotone et l'épouse de Pythagore; selon les autres, l'épouse de Brontinus, un des premiers pythagoriciens. Porphyre dit, dans sa *Vie de Pythagore*, que, « de toutes les femmes pythagoriciennes, Théano seule est devenue célèbre; » mais il ne nous apprend pas à quel titre, si c'est par sa vertu ou par sa science. On lui attribue des lettres et divers fragments qui ont été réunis, par Th. Gale, dans ses *Opuscula mythologica, physica et ethica*, p. 740; par Wolf, dans son recueil intitulé : *Fragmenta mulierum græcarum prosaica*, p. 224; par Fabricius, dans sa *Bibliothèque grecque*, t. I, p. 508; mais tous ces écrits sont évidemment supposés. X.

THÉISME. Si l'on s'en tient à l'étymologie du mot (Θεός, Dieu), le théisme est simplement le contraire de l'athéisme, et comprend toutes les opinions qui affirment l'existence d'une divinité, sans distinction des différences qui existent entre elles quant à la nature de Dieu. Ainsi il devrait, avec cette acception, exister également dans le *panthéisme* ou la croyance que tout est Dieu; dans le *polythéisme* ou la croyance qu'il y a plusieurs dieux; dans le *dualisme* ou la croyance qu'il y a deux principes divins, le bien et le mal, l'esprit et la matière; et dans le *monothéisme* ou la foi en un seul Dieu distinct du monde. Mais la langue philosophique y attache un sens plus précis : elle appelle *théisme* la conviction de ceux qui admettent un Dieu libre, intelligent, auteur et providence du monde. En effet, ce n'est qu'à ces conditions qu'on croit en Dieu. Ceux-là ne croient pas en lui véritablement, qui le confondent avec l'univers, ou qui lui ôtent la liberté et la conscience, par conséquent la bonté, la sagesse, et détruisent toute idée de providence; ceux qui, le dépouillant de son unité, le dégradent en même temps de son infinitude, et le font descendre au rang des créatures. D'après cette définition, le théisme n'est pas moins opposé au panthéisme qu'à l'athéisme; car il ne sépare pas la providence de la liberté de Dieu, de son unité et de son existence. Le théisme, comme nous l'avons déjà dit, diffère du *déisme* (voy. ce mot), bien que dans les noms il y ait cette seule différence, que l'un vient du grec et l'autre du latin. Le déisme exclut quelquefois l'idée de providence, ou tout au moins d'une providence morale, d'une intervention divine dans les affaires de l'humanité; il est hostile à toute révélation, à toute tradition, et ne voit, dans les faits qui portent ces noms, qu'un fruit de l'imposture. Le théisme, au contraire, ne suppose point ces restrictions. Voy. DIEU.

THEMISTIUS, surnommé *Euphradès* à cause de son éloquence, naquit dans une petite ville de la Paphlagonie, vers l'an 330 de l'ère chrétienne. Il eut pour père le philosophe Eugenius, qui lui donna une éducation distinguée et dont il a écrit lui-même l'oraison funèbre. Successivement professeur à Nicomédie, à Constantinople, à Rome, puis de nouveau à Constantinople, sans parler de plusieurs séjours qu'il fit à Antioche et en Galatie, il dut aux brillants succès de son enseignement l'honneur d'être chargé de plusieurs ambassades et celui d'être appelé (en 365) par Constance dans le sénat, faveur bien rare alors pour un philosophe, puisque l'empereur lui-même prit soin de la justifier dans une lettre au sénat, que nous pouvons lire encore aujourd'hui. Julien et Valens lui avaient, dit-on, offert la préfecture de Constantinople; il est certain que le grand Théodose la lui conféra en 384, et sans doute il l'exerca pendant plusieurs années. Il atteste, dans son trente et unième discours, avoir consacré quarante ans de sa vie à des fonctions publiques; et dans son vingt-troisième discours il se vante d'avoir donné vingt ans aux spéculations de la science. Ces chiffres, où il se mêle peut-être quelque emphase oratoire, ne sont pas faciles à concilier. Quoi qu'il en soit, Themistius avait laissé de nombreux ouvrages, dont une grande partie est parvenue jusqu'à nous. Plusieurs de ses écrits sont des discours d'apparat, des remerciments officiels ou des panégyriques, dont la composition se rattache aux devoirs mêmes des charges importantes que l'auteur a remplies; ils n'intéressent la philosophie que par le soin qu'y prend Themistius de la montrer honorée et glorifiée en sa personne, et par l'expression quelquefois éloquente de certaines vérités morales. Ses autres ouvrages peuvent se diviser en deux classes : les traités ou discours sur des sujets de philosophie, et les commentaires sur Aristote. Ni les uns ni les autres ne nous donnent une haute idée de l'originalité de son esprit. Ses discours sur l'amitié, sur la différence du philosophe et du sophiste, à propos des attaques dont il avait été l'objet, son exhortation à la philosophie, ne contiennent guère que des lieux communs développés en assez beau style par un lecteur assidu et un admirateur passionné de Platon et d'Aristote. On y sent une âme honnête, profondément convaincue des devoirs que la philosophie impose et de l'efficacité morale de ses leçons. Bien qu'on l'ait, un jour, confondu avec un hérésiarque postérieur à lui de plus d'un siècle, bien qu'il ait eu pour ami saint Grégoire de Nazianze (voy. les lettres 139 et 140 de ce Père), il est tout à fait étranger non-seulement au christianisme, mais à toute controverse entre le paganisme et la nouvelle religion; il ne paraît pas même connaître les alexandrins et leurs disputes, alors si bruyantes, il professe à l'égard de Platon et d'Aristote un culte quelque peu emphatique, sans chercher d'ailleurs à concilier ces deux maîtres dans les divergences, souvent si graves, de leurs doctrines. On croit néanmoins, çà et là, sentir dans sa morale un reflet de la morale évangélique : il a sur la fraternité humaine des accents qui touchent et qui étonnent de la part d'un païen; et dans l'oraison funèbre de son père, il fait l'apothéose de ce vénérable personnage à peu près comme un orateur chrétien décrirait l'entrée d'un saint parmi les élus de Dieu. Mais ce qui est plus remarquable, ce qui caractérise singulièrement une époque où le paganisme, longtemps persécuteur, semble à son tour craindre la persécution, c'est le cinquième discours, adressé à Jovien pour le féliciter d'avoir proclamé le libre exercice de tous les cultes? quels que soient les motifs et les sentiments dont il s'inspire, l'auteur devance là les plus belles pages de nos orateurs et de nos publicistes modernes en faveur de la liberté de conscience. Malheureusement, Themistius est de ces écrivains qui ne savent pas s'arrêter à temps, et qui gâtent souvent les plus belles choses par la déclamation et la subtilité. Reprenant ailleurs (discours douzième, à Valens) la même thèse, il s'égare jusqu'à réclamer en matière de religion ce que nous nommerions aujourd'hui la libre concurrence, comme une sorte d'émulation qui, selon lui, entretient et vivifie la piété parmi les hommes. — Les commentaires de Themistius sur Platon, que mentionne Photius, ne se sont pas conservés. Quant à ses commentaires sur Aristote, il les caractérise lui-même (discours vingt-troisième et

préface de la paraphrase des *Derniers Analytiques*) avec une exactitude que nous pouvons vérifier soit sur les originaux, soit sur les traductions latines qui en ont été publiées. Ce n'étaient pas de ces résumés éloquents ni de ces paraphrases enthousiastes comme en déclamait son père Eugenius (voy. discours vingtième, p. 234 et 235); interpréter docilement la pensée du maître, développer un peu l'excessive concision de ses formules, éclairer l'obscurité, quelquefois calculée, dit-on, de l'enseignement ésotérique, tel est l'unique but que se propose Themistius. Aussi son commentaire, utile pour l'intelligence du texte aristotélique, n'a ni la profondeur ambitieuse des alexandrins, ni leur érudition, souvent précieuse pour nous aujourd'hui, par suite de la perte de tant de livres anciens qu'ils avaient consultés. Peut-être d'ailleurs quelques parties en sont-elles inédites, car Photius prétend que l'auteur avait commenté *tous les livres d'Aristote;* or, ce qui nous reste de ces paraphrases ne comprend que les *Derniers Analytiques*, les *Leçons de Physique*, le *Traité de l'Ame* avec les petits traités qui s'y rattachent (trad. lat. d'Hermolao Barbaro, Venise, 1481, plusieurs fois réimprimés; texte grec, Venise, 1534, chez Alde); les livres *du Ciel* (Venise, 1574), et la *Métaphysique* (Venise, 1676) : encore ces deux derniers n'existent que dans une traduction latine qui, pour la *Métaphysique*, a été faite elle-même sur une traduction hébraïque. On trouve des extraits des divers commentaires de Themistius dans le *Recueil de Scolies* (1836), malheureusement incomplet jusqu'ici, qu'a publié M. Brandis, sous les auspices de l'académie de Berlin, à la suite des *Œuvres* d'Aristote. Les diverses prraphrases grecques d'Aristote par Themistius ont été réunies et publiées en deux volumes par M. Spengel (Leipzig, 1866). M. Cobet, dans le recueil intitulé *Mnemosyne*, a publié de nombreuses corrections du texte des Discours. Voy. aussi un mémoire de M. Val. Rose, dans l'*Hermes*, tome II, p. 191. Les discours doivent être lus, soit dans la belle édition de Hardouin (Paris, 1684, Impr. roy.), soit dans l'édition de M. G. Dindorf (Leipzig, 1832), qui est la plus correcte et en même temps la plus complète, car elle renferme seule un discours de Themistius, découvert et publié pour la première fois par M. A. Maï, à Milan, en 1816. Ces discours n'ont pas encore été traduits en français; malgré leur défauts, ils mériteraient de l'être.

Consultez, pour plus de détails sur Themistius, Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. IV, p. 790, édit. Harles; — A. Maï, préface et notes des discours mentionnés ci-dessus; — Baret, *de Themistio sophista et apud imperatores oratore*, 1853, in-8.

E. E.

THÉODICÉE (de Θεός, Dieu, et δίκη, plaidoyer, justification : justification de Dieu). Ce mot est de la création de Leibniz, qui l'a pris pour titre d'un de ses ouvrages : *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1re édit., in-8, Amst., 1710). Fidèle à l'étymologie de ce titre, qui est complétement inconnu avant lui, Leibniz ne se propose pas de traiter *ex professo* et méthodiquement de la nature de Dieu; il veut seulement, comme il le dit lui-même, *plaider sa cause* contre certains adversaires, principalement contre Bayle; il entreprend de répondre aux objections qu'on peut tirer de l'existence du mal contre la bonté divine, et de concilier avec la liberté humaine la suprême sagesse qui a tout prévu, qui a tout ordonné d'avance, qui n'a rien laissé à l'arbitraire et au hasard. Leibniz ne s'en tient pas à ces points métaphysiques; il étend sa défense jusqu'aux dogmes fondamentaux de la théologie chrétienne : le péché originel, la prédestination et la grâce; et, avant tout, il cherche à montrer la conformité de la foi et de la raison. Nous avons exposé ailleurs la doctrine de Leibniz (voy. LEIBNIZ), et nous ne reviendrons pas ici sur la manière dont il a résolu ces différents problèmes. Notre seul but est de faire voir que, dans sa pensée, la théodicée n'était pas une science à part, ou une partie distincte de la philosophie, mais uniquement le nom d'un ouvrage, d'un traité fort irrégulier et fort complexe, écrit dans certaines circonstances et sous l'influence de certaines préoccupations. Il arriva naturellement qu'après lui, mais presque toujours en Allemagne, on écrivit, sous le même titre, des traités semblables, consacrés également à la défense de la bonté, de la sagesse, de la justice divine, et à l'explication du mal. Il en résulta que la théodicée fut considérée comme cette partie de la métaphysique qui consiste non à démontrer directement les attributs moraux de Dieu, mais à les défendre contre les objections tirées des désordres de la société et de la nature. C'est précisément ainsi que la définit Kant dans son petit écrit, *Du mauvais succès de tous les essais philosophiques en théodicée* (1791, dans le tome III, p. 145, de ses *Mélanges*). « On entend, dit-il, par une théodicée, la défense de la suprême sagesse de l'auteur du monde contre les accusations dont la raison la poursuit à la vue des désordres du monde. » Non content de la définir, Kant en trace le plan général. Il la divise en trois parties qui ont pour objet de justifier Dieu, la première dans sa sainteté, en présence du mal moral; la seconde dans sa bonté, en présence du mal physique; et la troisième dans sa justice, devant le désaccord qui existe entre le bonheur et la vertu.

Hors de l'Allemagne, ces questions étaient réunies à la métaphysique ou faisaient partie de ce qu'on appelait la théologie naturelle. Enfin ce n'est que depuis quelques années, après la renaissance des études historiques et du spiritualisme en France, que le nom de *théodicée* a été mis en usage dans notre enseignement public pour désigner la quatrième et dernière partie de la philosophie, celle qui traite à la fois de l'existence et des attributs de Dieu, de ses attributs métaphysiques aussi bien que de ses attributs moraux, et qui, avant de les défendre contre les objections, s'applique à les démontrer d'après une méthode rigoureuse, en s'appuyant sur les données fournies par la psychologie. La théodicée, ainsi comprise, comprend de toute nécessité : 1° les preuves de l'existence de Dieu et l'appréciation de ces preuves; 2° la démonstration des attributs de Dieu et principalement de la providence, sans laquelle l'idée même de Dieu n'existe pas; 3° la défense de ces attributs contre les objections tirées des désordres apparents du monde, ou simplement les rapports de Dieu et de la nature, le plan de la création et le gouvernement de la providence; 4° les rapports de Dieu avec l'âme humaine et l'humanité, la manière dont il intervient dans nos destinées, et les actes par lesquels nous nous élevons vers lui et nous acquittons envers lui des devoirs de l'amour et de la reconnaissance. La théodicée, comme l'entendait Leibniz, et après lui Kant, n'est plus, comme on voit, qu'une partie de la science qui porte aujourd'hui le même nom.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter les diverses questions que nous venons d'énumérer; car elles ont déjà été examinées une à une aux mots DIEU, CRÉATION, MAL, DESTINÉE HUMAINE. Il nous suffit, après les avoir séparées selon les exigences de ce

recueil, de marquer le lien qui les unit, de tracer le plan suivant lequel elles devraient se coordonner entre elles. Il y aurait d'autres problèmes à discuter, non moins dignes de notre intérêt : Les questions que nous attribuons à la théodicée sont-elles accessibles à notre raison, ou possédons-nous dans nos facultés naturelles les moyens de les résoudre? Quelle est la méthode qui leur est applicable? Enfin, de quelle manière, ou de combien de manières ces questions ont-elles été résolues jusqu'à présent? Quels sont les systèmes qu'elles ont provoqués? Mais ces mêmes problèmes ont dû nécessairement se présenter à notre esprit à propos de la *métaphysique*, et c'est là que nous les avons examinés avec l'attention qu'ils commandent : car la théodicée, comme nous venons de le dire, n'est qu'une partie de la métaphysique. Celle-ci s'occupe des êtres en général et des conditions universelles de l'existence, des rapports de l'existence et de la pensée; celle-là fait l'application de ces conditions et de ces rapports universels à l'existence et aux attributs de Dieu. La seconde est impossible sans la première, et elles ont toutes deux la même destinée dans l'histoire; elles dépendent des mêmes facultés et de la même méthode.

THÉODORE, surnommé l'*Athée*, et ensuite, par dérision, *Dieu*, reçut le jour à Cyrène, qui avait aussi donné naissance à Aristippe, le chef de l'école cyrénaïque. Il appartenait lui-même à cette école déplorable bien qu'il soit regardé comme le fondateur d'une secte particulière qui s'appelait de son nom, les *théodoriens*. On compte parmi ses maîtres Annicéris de Cyrène, Aristippe II, surnommé *Metrodidactus*, c'est-à-dire le disciple de sa mère, et Denys le Dialecticien. La date de sa naissance est incertaine; mais il était contemporain du premier Ptolémée, roi d'Égypte, et de Démétrius de Phalère : car le premier de ces deux princes en avait fait son ambassadeur à la cour de Lysimaque, et l'on raconte que le second le sauva de la sévérité de l'Aréopage, qui allait le poursuivre pour ses opinions religieuses. Selon le récit d'Amphicrate, rapporté par Diogène Laërce, ce procès aurait suivi son cours, et Théodore, condamné comme Socrate à boire la ciguë, aurait subi son jugement.

Dans un livre intitulé *des Dieux* (Περὶ θεῶν), et que Diogène Laërce avait encore sous les yeux, il prêchait hautement l'athéisme. Par sa morale, il est plus près d'Épicure que d'Aristippe. A la place du plaisir et de la douleur, considérés comme les causes finales de nos actions, il substituait le contentement (χαράν) et le chagrin (λύπην) : et comme le premier, selon lui, est le fruit de la prudence, et le second de la sottise, il regarda la prudence (φρόνησις) comme le seul bien, et la sottise ou l'imprudence (ἀφροσύνη) comme le seul mal. Le plaisir et la douleur se trouvent entre les deux (μέσα), ou sont tantôt un bien, tantôt un mal, suivant les circonstances. Nous voyons que Théodore associait à la prudence la justice; mais que pouvait être cette vertu, pour lui qui les supprimait toutes dans leur principe? La justice, dans sa pensée, c'est simplement l'art de se servir de toutes choses selon leur usage naturel et à propos. Ainsi, le vol, l'adultère, le sacrilége sont permis au sage, pourvu qu'il n'use de cette licence qu'à propos (ἐν καιρῷ), c'est-à-dire sans se nuire à lui-même et sans soulever les autres. La distinction du bien et du mal moral n'est qu'une convention établie pour contenir la foule des insensés. L'amitié n'est pas plus réelle que le devoir, car où peut-elle exister? Chez l'insensé elle n'est pas autre chose que l'intérêt, et le sage se suffit à lui-même. Enfin, le sage ne doit jamais se sacrifier à sa patrie; car il n'est pas convenable que la sagesse périsse pour l'avantage des sots. La patrie du sage, c'est l'univers.

On peut consulter sur ce philosophe, Diogène Laërce, liv. II, § 86 ; liv. VI, § 97 ; — Cicéron, *de Natura Deorum*, lib. I, c. I, XXIII, XLIII ; *Tuscul.*, lib. I, c. XLIII ; lib. V, c. XL ; — Suidas, au mot *Théodore*. — Eusèbe et Strabon en parlent aussi.

THÉOGNIS, voy. Gnomique (Philosophie).

THÉOLOGIE (de Θεός, Dieu, et de λόγος, discours, science : la science de Dieu, ou plutôt relative à Dieu et aux choses divines). On n'emploie plus guère aujourd'hui le mot *théologie* que dans le sens restreint d'une science fondée sur la révélation, sur une tradition consacrée, sur des textes positifs, et qui a pour objet non-seulement la nature et les attributs de Dieu, mais les devoirs qu'il prescrit aux hommes. C'est dans cette acception que la théologie est souvent opposée à la philosophie, et qu'on distingue une théologie spéculative et une théologie morale, dont la première s'occupe des dogmes, la seconde des règles pratiques enseignées par la révélation. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Les Grecs donnaient le nom de théologiens (θεολόγοι) à ceux de leurs poëtes, tels qu'Hésiode et Orphée, qui parlaient d'après leur imagination de la nature des dieux et de l'origine des choses, ou à ceux qui cherchaient dans ces fictions, interprétées d'une manière allégorique, une sagesse plus profonde. Selon Aristote (*Métaph.*, liv. I, ch. III; liv. II, ch. V), les premiers théologiens, en désignant Thétis et l'Océan comme les auteurs de la nature, ne diffèrent que par le langage des premiers philosophes, qui ont considéré comme le principe de l'univers l'humidité ou l'eau. Jusque-là on connaissait les théologiens, mais non la *théologie* (ἡ θεολογική). C'est le même philosophe que nous venons de citer qui en a fait une science, fondée comme les autres sur la raison, c'est-à-dire une partie de la philosophie, une des trois sciences spéculatives. Les deux autres sont les mathématiques et la physique. « Il est évident, dit-il (*ubi supra*, liv. XI, ch. VI), qu'il y a trois sortes de sciences spéculatives, la physique, les mathématiques et la théologie. Les plus élevées parmi les sciences sont les sciences spéculatives, et parmi celles-ci mêmes celle que nous avons nommée la dernière ; car elle se rapporte à ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres. »

Ce n'étaient pas seulement les poëtes et les philosophes qui s'occupaient, chez les anciens, de la nature divine, les uns au point de vue de l'imagination, les autres à celui de la raison; il y avait aussi des législateurs qui, considérant la question du côté politique, cherchaient à subordonner les croyances et les pratiques du culte aux intérêts de l'État ou du gouvernement de l'État. Telle était surtout la religion des Romains depuis Numa Pompilius jusqu'au temps des empereurs. Aussi Varron, d'après le témoignage de saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. VI, ch. I), distinguait-il trois espèces de théologie : la théologie *poétique*, inventée, comme nous l'avons dit, par les premiers poëtes de la Grèce; la théologie *physique*, formée par les philosophes, et qui se confond avec la philosophie même ; la théologie *civile*, fondée par les législateurs et les hommes d'État.

Les Romains et les Grecs, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs (voy. Foi), n'avaient aucune idée de ce que nous appelons *foi*, *révélation*, ni par conséquent des barrières qui sépa-

rent la révélation de la raison. La religion était l'œuvre de la poésie ou de la politique; et, hors de ces deux choses, il n'y avait de place que pour la philosophie. D'un autre côté, l'esprit religieux du moyen âge et de la Réformation, quoique allié dans une certaine mesure à la philosophie, ne pouvait pas admettre que la connaissance de Dieu, de ses attributs, de ses rapports avec le monde fût l'objet d'une science tout à fait distincte et indépendante de la révélation. Aussi n'est-ce guère qu'après l'avénement du cartésianisme que nous trouvons, que nous voyons acceptée la distinction de la théologie *naturelle* et de la théologie *positive*. Chez Leibniz, dans les *Essais de théodicée*, les deux choses sont encore confondues; mais elles sont parfaitement séparées dans la *Théologie naturelle* de Wolf: *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 2 vol. in-4, Francfort et Leipzig, 1736-37. « Tout ce qu'on enseigne, dit cet écrivain, dans la théologie naturelle, doit être démontré. La théologie naturelle doit être une science. Or une science consistant dans la démonstration de ce qu'on affirme et de ce qu'on nie, il faut démontrer ce qu'on enseigne dans la théologie naturelle. » Cette science a pour objet, selon Wolf (*Prolegomena*, § 4), l'existence de Dieu, ses attributs, les conséquences de ces attributs par rapport aux autres êtres, et la réfutation des erreurs contraires à la véritable idée de Dieu; en un mot, tout ce que nous comprenons aujourd'hui sous le nom de *théodicée* (voy. ce mot).

La théologie naturelle n'est pas la même chose que la théologie *rationnelle*. La première ne porte aucune atteinte à la théologie positive, et ne demande pour elle que le droit de se mouvoir dans le cercle de nos facultés naturelles, sans attaquer et sans essayer de démontrer les dogmes révélés. La seconde, au contraire, porte dans le sein même de la révélation la critique de la raison; elle analyse, elle dissèque, elle commente, elle explique comme il lui convient les textes sacrés, les monuments et les traditions sur lesquels repose l'enseignement religieux. C'est particulièrement en Allemagne, au sein du protestantisme, que cette manière de comprendre la théologie a pris tout son développement.

Le domaine de la théologie positive nous étant interdit par la nature et par le plan de ce recueil, la théologie naturelle se confondant avec la *théodicée* et la *métaphysique*, nous nous bornerons ici à cette simple observation historique: partout où il a existé une théologie dans la véritable acception de ce mot, elle a été le berceau de la philosophie. Dans l'Inde, tous les systèmes philosophiques sont autant d'interprétations des védas, c'est-à-dire autant de systèmes théologiques. Il en est de même de la Perse, autant que nous en pouvons juger par les deux monuments qui nous restent du mouvement philosophique de ce pays, l'un d'une authenticité problématique, l'autre d'une date assez récente, le *Désatir* et le *Dabistan*. Chez les Juifs, la kabbale, cette audacieuse doctrine qui nie la création et affirme l'unité de substance, n'est qu'un simple commentaire de l'Écriture sainte. Il n'y a pas jusqu'à la théologie poétique de la Grèce qui ne puisse être considérée comme la source des systèmes informes de l'école ionienne. Enfin c'est la théologie chrétienne, faisant servir à son usage l'*Organon* d'Aristote, qui a donné naissance à la philosophie scolastique, devenue à son tour la mère de la philosophie moderne.

THÉON DE SMYRNE, philosophe platonicien qui vivait vers le commencement du IIe siècle de notre ère, a composé un manuel des sciences mathématiques, destiné spécialement à faciliter la lecture de ce qui concerne ces sciences dans les œuvres de Platon, ou, en d'autres termes, il a rédigé un cours élémentaire de mathématiques plus particulièrement à l'usage des philosophes platoniciens. Suivant lui, les sciences mathématiques sont l'arithmétique, la géométrie (plane), la stéréométrie, l'astronomie et la musique. Il annonce l'intention de consacrer un traité spécial à chacune des quatre premières sciences. Quant à la musique, il la subdivise en trois parties: 1° musique arithmétique (théorie des nombres qui représentent les rapports des sons musicaux); 2° musique organique (c'est-à-dire réalisée par l'organe de la voix ou par des instruments); 3° musique cosmique (application de la musique arithmétique à l'harmonie des sphères célestes). De ces trois parties, il écarte la seconde, comme inutile aux philosophes platoniciens; il déclare qu'il joindra la première à l'arithmétique, dont elle fait partie, et qu'il consacrera à la musique cosmique seule son cinquième traité. Il existe de nombreux manuscrits et une édition, donnée par Ismaël Boulliau (in-4, Paris, 1644), du *Manuel arithmétique* rédigé par Théon de Smyrne, à l'usage des philosophes platoniciens. Cet ouvrage, important pour l'histoire des spéculations de l'antiquité sur les propriétés des nombres, se compose de quatre-vingt-treize chapitres, dont trente-six, savoir, les chapitres trente-trois à soixante-huit, concernent principalement les nombres musicaux. C'est donc à tort que l'éditeur a divisé cet ouvrage en deux parties, et qu'il a intitulé l'ensemble des soixante et un derniers chapitres Περὶ μουσικῆς, tandis que c'est là le titre particulier du premier de ces chapitres, et que les vingt-cinq derniers ne concernent nullement la musique. C'est donc à tort aussi que M. de Gelder, en publiant les trente-deux premiers chapitres seulement (in-8, Leyde, 1827), a cru publier l'*Arithmétique* de Théon tout entière. Si Théon a réellement composé les traités annoncés par lui sur la géométrie plane et sur la stéréométrie, il n'en est resté aucune trace. La fin du chapitre 93e et dernier de l'*Arithmétique* manque, et ce chapitre incomplet est suivi d'une annonce du *Traité d'astronomie*. On connaît deux manuscrits de ce dernier traité, mais qui tous deux offrent les mêmes fautes, extrêmement nombreuses, et les mêmes lacunes: le manuscrit de Paris est une copie peu exacte du manuscrit déjà très-défectueux de la bibliothèque Ambrosienne de Milan. C'est un manuel d'astronomie, tel qu'un philosophe platonicien pouvait le faire après l'époque d'Hipparque et immédiatement avant celle de Ptolémée. On y trouve une multitude de documents nouveaux et précieux pour l'histoire de l'astronomie, de la philosophie et de la littérature grecque en général, des citations de prosateurs et de poëtes perdus, et notamment d'amples extraits des ouvrages astronomiques du péripatéticien Adraste d'Aphrodisias et du platonicien Dercyllidès, qui interprétaient diversement les opinions astronomiques de Platon, en tâchant de les concilier avec les découvertes d'Hipparque. A la fin de ce traité, on trouve une annonce du *Traité sur la musique cosmique*, rédigé par notre auteur, surtout d'après les travaux du platonicien Thrasylle de Phlionte; mais ce dernier traité a péri. L'astronomie de Théon de Smyrne a été publiée pour la première fois, traduite et commentée, par M. Th. H. Martin. Paris, 1849, Impr. nat., in-8. Plusieurs conjectures de l'éditeur, corrigeant des fautes propres au manuscrit de Paris, ont été justifiées par les variantes du manuscrit de Milan, publiées par M. Tischendorf. TH. H. M.

THÉOPHRASTE, fils d'un foulon nommé Mélantès, naquit à Érèse, ville maritime de l'île de Lesbos, vers l'an 372 avant J.-C., et mourut à Athènes dans un âge fort avancé, mais qu'il est impossible de marquer aujourd'hui avec précision au milieu des témoignages contradictoires qui nous sont parvenus sur ce sujet. Sa vie, comme celle de presque tous les philosophes célèbres de l'antiquité, ne nous est connue que par des récits incomplets et mêlés de fables. Nous n'en signalerons que les traits les plus importants et les plus vraisemblables. Théophraste passa sa première enfance à Érèse, où il eut pour maître un certain Leucippe ou Alcippe; puis, étant venu à Athènes, il y écouta d'abord les leçons de Platon; ensuite celles d'Aristote, dont il devint le meilleur élève et l'ami. On lui attribue l'honneur d'avoir deux fois délivré sa patrie de tyrans qui l'opprimaient. Ces glorieux souvenirs se rapportent sans doute à la première période de sa vie; car, depuis la mort d'Aristote, peut-être même depuis la retraite de ce philosophe à Chalcis, nous trouvons Théophraste à la tête du Lycée. Son enseignement y eut un succès immense, interrompu toutefois à deux reprises par la persécution, ou du moins par de haineuses attaques. Ainsi que tant d'autres philosophes, avant lui et après, Théophraste fut un jour cité devant les tribunaux comme coupable d'impiété; mais Agonidès, l'auteur de cette accusation, ne put la soutenir, et faillit être condamné lui-même. On doit avouer que, parmi les sentences qui nous sont parvenues sous le nom de Théophraste, il s'en trouve une où la Fortune est proclamée la maîtresse du monde; mais si cette sentence est authentique, il y faut voir plutôt quelque boutade passagère que l'expression d'un dogme formel. En effet, soit dans ses *Caractères*, où il se moque de la *superstition*, soit dans le fragment de sa *Métaphysique*, soit dans un fragment conservé par Stobée (sect. III, § 50), soit dans un témoignage historique cité par Simplicius (*Commentaire sur Épictète*), Théophraste se montre déiste au sens le plus clair et le plus raisonnable de ce mot. C'était peut-être assez pour lui valoir la haine des zélés païens, comme Agonidès et comme ceux que Platon nous représente dans l'*Euthyphron*; mais ce n'est pas assez pour que la critique moderne souscrive à ces vieilles calomnies. Au reste, la tentative d'Agonidès n'est pas le plus grave indice de l'esprit d'hostilité qui régnait alors dans certaines régions d'Athènes contre les philosophes. Vers le même temps, un certain Sophocle, fils d'Amphiclide, réussit à faire porter par le peuple une loi qui défendait, sous peine de mort, d'enseigner la philosophie sans ce que nous appellerions aujourd'hui l'autorisation préalable de l'État. Sa loi équivalait à un décret de bannissement contre les professeurs; tous, en effet, s'exilèrent, et Théophraste à leur tête. Mais la liberté était trop dans les mœurs d'Athènes pour qu'une loi pareille pût rester en vigueur. Attaquée, dès l'année suivante, par Philon, et vainement défendue par Démocharès, neveu de Démosthène (il reste quelques fragments de son étrange défense), elle succomba, et les philosophes rentrèrent dans leurs écoles. Celle de Théophraste était la plus nombreuse; Diogène Laërce prétend qu'elle réunissait près de deux mille élèves, chiffre qu'il est bien difficile d'admettre, à moins qu'il n'exprime le nombre total de ceux qui, durant plusieurs années, se succédèrent dans l'école de notre philosophe. Ce qui est mieux attesté, c'est que Théophraste apportait à son enseignement, outre une érudition universelle et vraiment comparable à celle de son maître Aristote, toutes les recherches d'une exposition savante, qui ne se refusait même pas certaines séductions de mise en scène. De là, sans doute, la fable, plus gracieuse que vraisemblable, suivant laquelle Théophraste, primitivement appelé Tyrtamus, aurait dû son nouveau nom à la *divinité* de son langage, comme a dit Cicéron. Une partie au moins de ce charme avait passé dans ses écrits, dont les anciens ont loué à l'envi l'élégant et pur atticisme; mais il est difficile d'en juger aujourd'hui, après les ravages que le temps a faits dans cette riche collection. Comme écrivain, Théophraste n'est guère signalé à l'estime des gens de goût que par le petit livre des *Caractères*; mais, soit qu'on reconnaisse dans ce livre un recueil de portraits à l'usage des orateurs (l'auteur avait écrit d'autres ouvrages de rhétorique qui n'étaient pas sans originalité), ou à l'usage des auteurs comiques (l'auteur eut, dit-on, Ménandre pour disciple), ou une analyse en prose des portraits tant de fois tracés par les comiques contemporains; soit qu'on y reconnaisse le fragment de quelque traité de morale, ces trente pages, souvent mutilées et obscures, ne donnent pas une idée exacte de l'exquise perfection de style dont les anciens ont parlé. Divers fragments, épars dans Stobée et les compilateurs, offrent, comme les grands Traités sur les plantes, le caractère d'une simplicité rapide et correcte; mais il y manque cette vigueur de trait, ce sublime de pensée, qui relèvent souvent, même dans les sujets les plus arides, la sécheresse du style d'Aristote. Comme philosophe, Théophraste n'est guère moins difficile à juger sur ce qui nous reste de ses ouvrages, et nous regrettons que ces débris insuffisants, mais nombreux encore, n'aient pas été jusqu'ici réunis et étudiés avec toute l'attention qu'appelait le grand nom de l'auteur. Les *Caractères*, composés vraisemblablement vers l'an 308 ou 307, attestent une observation malicieuse et fine du cœur humain. On y a remarqué l'absence de tout caractère honnête, et l'on s'est trop hâté de voir là une règle même de ce genre d'écrit, en s'appuyant sur le texte d'Hermogène (*des Formes du discours*, liv. II, ch. II), qui est loin d'autoriser une telle conclusion. On y a noté aussi l'absence de tout caractère de femme, comme un signe de l'indifférence ou du mépris des philosophes anciens pour cette moitié de l'espèce humaine; on oubliait que les poëtes comiques, surtout ceux de la nouvelle comédie, qui sont bien, eux aussi, des moralistes à leur manière, représentaient mainte fois sur la scène la mère, la jeune fille, la courtisane, et que rien ne manquait à leurs peintures d'une société élégante et corrompue : on oubliait que, sans s'être spécialement occupé des femmes dans sa *Morale*, Aristote y a pourtant semé plusieurs belles observations sur l'amour maternel et sur l'amour conjugal. Quoi qu'il en soit, ce genre des *Caractères* en prose, dont Aristote offrait déjà quelques exemples et que Théophraste avait animé de couleurs plus vives, garde désormais une place dans la littérature grecque. Sans parler d'un ouvrage composé sous le même titre, mais peut-être sur un sujet différent, par Héraclide de Pont, disciple de Platon et contemporain de Théophraste, on peut citer, comme ayant écrit de semblables *Caractères*, le péripatéticien Lycon, au IIIe siècle avant J. C.; Satyrus, sous Ptolémée Philométor, et, au temps de Cicéron, l'épicurien Philodème, dans son traité *des Vertus et des Vices*, dont les papyrus d'Herculanum nous ont conservé plusieurs pages fort intéressantes; puis Dion Chrysostome, Plutarque, Lucien, etc. Chez les Romains, Cicéron et Sénèque en offrent aussi

des exemples. Mais, assurément, le principal honneur de notre philosophe est d'avoir inspiré l'ouvrage immortel de La Bruyère; l'ingénieuse préface que celui-ci a mise en tête de son ouvrage atteste ce qu'il devait au modèle grec et le livre montre comment le génie sait tirer de l'imitation même une nouvelle originalité.

Quant à la morale théorique et pratique de Théophraste, Cicéron lui reproche une sorte de relâchement qui semblerait la rapprocher de celle d'Épicure, et cependant Épicure écrivit contre Théophraste. Il est probable qu'elle se tenait, moins justement que celle d'Aristote, dans ce milieu où réside la vraie sagesse, et que déjà elle accordait aux plaisirs du corps et aux biens de fortune plus d'importance qu'ils n'en doivent avoir pour le bonheur. Parmi les rares fragments qui nous restent de cette morale, on remarque une décision fort dure contre le mariage; mais cette décision ne s'adresse qu'au *sage*, et Théophraste paraît l'avoir mise en pratique, pour vaquer plus librement à ses vastes travaux. Un autre jugement, que rapporte Marc Aurèle (*Pensées*, liv. II, ch. x), sur les fautes commises par concupiscence ou par colère, nous laisse voir l'emploi de cette méthode qui est devenue plus tard le *casuisme*, et que pratiquèrent souvent les moralistes anciens, surtout dans l'école stoïcienne, comme on peut le voir dans le *de Officiis* de Cicéron. Sur l'éducation et sur la vie de famille (Stobée, sect. III, § 50; *Appendix*, n° 116), les préceptes de Théophraste sont justes, mais d'une honnêteté plus vulgaire. On en peut dire autant d'un morceau sur la colère (Stobée, sect. XIX, § 12); mais un autre fragment (Stobée, sect. XLIV, § 22), qui paraît extrait de l'ouvrage *sur les Législateurs* ou du *Recueil de lois*, suppose la plus minutieuse étude des législations étrangères, et semble, en quelque sorte, annoncer la manière de Montesquieu.

En métaphysique, Brucker, et tout récemment M. Ritter, paraissent croire que Théophraste s'éloignait beaucoup des doctrines du Stagirite; il est plus facile d'affirmer ces différences que de les prouver. On n'en trouve aucune trace dans le fragment qui nous reste de la *Métaphysique* de Théophraste. Seulement, tandis qu'Aristote voit dans le mouvement régulier des sphères célestes le plus haut degré de perfection, et n'hésite pas à mettre la condition des astres au-dessus de celle des humains, Théophraste se demande si le mouvement circulaire n'est pas, au contraire, d'une nature inférieure à celui de l'âme, surtout au mouvement de la pensée. Nous citerons encore cette réflexion : « Ceux qui cherchent la raison de toute chose ruinent la raison, et, du même coup, la science. » De telles phrases et d'autres semblables répondent, ce nous semble, aux doutes d'Hermippus et d'Andronicus, qui n'avaient pas osé comprendre cet opuscule parmi les écrits de Théophraste; et Nicolas de Damas l'avait mieux apprécié lorsqu'il le tenait pour authentique. Le peu qu'on sait des théories de notre philosophe sur la rhétorique et sur la poétique, ne mérite pas de nous arrêter ici; mais nous devons signaler, en terminant, son traité *Sur la sensation et les choses sensibles*, où ses opinions ne se montrent guère, mais où les opinions de ses devanciers sont longuement analysées. C'est là un chapitre intéressant de l'histoire de la philosophie grecque En général, de toutes les qualités de Théophraste, l'érudition est sans doute celle qui ressort le mieux des titres seuls de ses nombreux ouvrages et des fragments qui nous en sont parvenus; mais il reste à cet égard d'utiles travaux à faire L'unique recueil publié par Meursius, sous le titre de *Theophrastus* (Leyde, 1638), et reproduit au tome X des *Antiquités grecques* de Gronovius, mériterait d'être revu et complété à l'aide d'une foule de publications récentes. Aucune édition des œuvres de Théophraste ne contient tous ses fragments; la plus estimée de toutes, celle de Schneider (Leipzig, 1818-1821), ne renferme pas la *Métaphysique*, dont le meilleur texte se lit à la suite de la *Métaphysique* d'Aristote, édit. de Brandis (in-8, Berlin, 1823). La plus complète édition jusqu'à ce jour, celle de Wimmer, qui fait partie de la Bibliothèque grecque-latine de Firmin-Didot, renferme la *Métaphysique*, mais non pas les *Caractères*. Elle laisse encore à désirer pour le recueil des fragments : ceux du traité *des Lois* ont été réunis plus exactement par M. Daresse dans sa Revue de législation ancienne et moderne, mai-juin 1870; et M. J. Bernays, dans une dissertation spéciale publiée à Berlin en 1866, nous induit à augmenter les fragments du livre *sur la Piété* d'un certain nombre de pages contenues dans le livre de Porphyre *sur l'Abstinence*, où l'auteur paraît avoir copié Théophraste plus souvent qu'il ne l'a cité.

Consultez, en outre, les éditions des *Caractères*, par Coray (Paris, 1799); par Ast (Leipzig, 1816); par F. Dübner (avec les autres moralistes grecs, dans la *Bibliothèque* Didot, Paris, 1840); et surtout par Stiévenart (Paris, 1842); l'édition de l'*Histoire des plantes*, par Wimmer (Breslau, 1842); Diogène Laërce, liv. V, § 36 et suivants (avec les notes de ses commentateurs); C. Zell, *de Vera Theophrasteorum Characterum indole*, etc. (Fribourg, 1823 et 1825); M. Schmidt, *de Theophrasto rhetore* (Halle, 1839); Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. III, p. 408-457 (édition Harles); Visconti, *Iconographie grecque* (Paris, 1811, t. I, p. 190); A. Hoffmann, *de Lege contra philosophos imprimis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclidis filio, Athenis lata* (Carlsruhe, 1842); Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 330-342 de la traduction française. L'article de Brucker est trop superficiel. — Sur Théophraste, considéré comme naturaliste, voy. *Histoire des sciences naturelles*, par G. Cuvier, leçons publiées par Magdelaine de Saint-Agy (Paris, 1841), t. I, p. 179, 9ᵉ leçon; l'article *Théophraste* dans la *Biographie universelle*, dont l'auteur était un naturaliste de profession. E. E.

THÉOSOPHES, THÉOSOPHIE (de Θεός, Dieu, et σοφία, sagesse, science). On entend par *théosophie* tout autre chose que par *théologie*. Ce n'est pas la science qui se rapporte à Dieu, mais celle qui vient de Dieu, qui est inspirée par lui, sans être l'objet d'une révélation positive; et l'on donne le nom de *théosophes* à ceux qui ont la prétention de posséder une telle science. A vrai dire, les théosophes ne sont qu'une école de philosophes qui ont voulu mêler ensemble l'enthousiasme et l'observation de la nature, la tradition et le raisonnement, l'alchimie et la théologie, la métaphysique et la médecine, revêtant le tout d'une forme mystique et inspirée. Cette école commence avec Paracelse, au début du XVIᵉ siècle, et se prolonge, avec Saint-Martin, jusqu'à la fin du XVIIIᵉ. Elle se divise en deux branches : l'une populaire et plus théologique que philosophique, plus mystique que savante; l'autre, érudite, raisonneuse, plus philosophique que théologique, plus mystique en apparence qu'en réalité. A la première se rattachent Paracelse, Jacob Boehm et Saint-Martin; à la seconde, Cornelius Agrippa, Valentin Weigel, Robert Fludd, Van Helmont. Ce qu'il y a de commun entre tous ces penseurs est plutôt dans la forme que

dans le fond, et dans le besoin d'unir ensemble la science de Dieu et celle de la nature, que dans les doctrines mêmes auxquelles ce sentiment les a conduits. Aussi rien ne serait plus téméraire que d'aller au delà d'une simple définition et de chercher à réunir dans une exposition générale tous les principes essentiels de cette école. Chacun des noms que nous venons de citer représente véritablement un système distinct, qui demande d'être étudié séparément. Nous dirons seulement ici, pour compléter notre définition, qu'il ne faut pas confondre la théosophie avec le mysticisme en général, et donner, par rétroactivité, le nom de théosophes aux mystiques des temps les plus reculés. Le mysticisme est un fait impérissable de la nature humaine, qui se manifeste à toutes les époques, sous mille formes diverses. La théosophie n'est qu'un fait historique qui n'a eu qu'une durée déterminée, et dont le mysticisme n'est qu'un élément.

THÉRAPEUTES, voy. Juifs.

THOMAS (Saint), le plus grand théologien de l'Église d'Occident, le plus grand philosophe du moyen âge, naquit vers l'année 1227, au pays de Naples, dans la ville ou sur le territoire d'Aquino, et fit ses premières études chez les religieux du Mont-Cassin. Ayant connu plus tard les confrères de saint Dominique, fondateurs zélés d'un nouvel ordre, il ne résista pas à l'enthousiasme que les choses nouvelles inspirent toujours à la jeunesse, et il prit leur habit. On l'envoya d'abord à Paris, puis à Cologne, où il fut placé sous la discipline d'Albert le Grand. Albert interprétait Aristote avec un immense succès, enseignant à la fois la logique, la physique et la métaphysique. A cette instruction universelle il joignait un esprit vif sans fougue, entreprenant sans témérité, qui n'exerçait pas moins de charme que d'empire. On le distinguait, à bon droit, comme le plus habile des maîtres, et l'on accourait de toutes parts pour assister à ses leçons. Thomas ne se montra pas d'abord un de ses meilleurs élèves. Il marchait la tête basse et le dos incliné, promenant sur toutes choses un regard qui semblait dépourvu d'intelligence, et recherchant la solitude au sein de l'école. Ses condisciples l'appelaient « le grand bœuf muet de la Sicile ». Mais ils reconnurent bientôt qu'ils l'avaient mal jugé. Albert l'ayant un jour interrogé sur quelques problèmes difficiles, Thomas fit de si sages réponses aux questions de son maître, qu'il remplit l'auditoire d'étonnement et même, dit-on, d'admiration.

On l'admira bien plus encore quand, ayant achevé ses études, il fit profession d'instruire les autres. Interprétant avec le même succès les *Catégories* et les *Sentences*, il s'exprimait sur toute matière avec tant de précision et de clarté, qu'il ne laissait aucune incertitude dans l'esprit de ceux qui l'avaient entendu : ses décisions paraissaient toutes être celles du bon sens, et, sans faire parade du savoir, il produisait assez de textes pour montrer qu'il avait épuisé toutes les sources de l'érudition. Les adversaires de la doctrine dominicaine, les maîtres franciscains confessaient eux-mêmes qu'il y avait grand péril à se commettre avec ce jeune docteur. Personne ne savait comme lui poser les termes d'un dilemme et manier un syllogisme. C'était là surtout ce qui le rendait redoutable. Sans être verbeux et diffus comme celui d'Alexandre de Halès, le discours d'Albert ne manquait pas d'abondance, et recherchait quelquefois la pompe et l'éclat : le langage de Thomas était plus simple, et offrait, à cause de cela, moins de prise à la contradiction. Voici quelle était sa manière d'argumenter. Une question étant à résoudre, quelles solutions sont proposées? On les attend, on les provoque; puis on les discute tour à tour, en peu de mots, et la conclusion vient, après cet examen, s'offrir d'elle-même. Point de rhétorique, point de digressions, et point de confusion. Chaque problème devant être l'objet d'une critique particulière, il n'est pas besoin d'invoquer à l'appui d'une démonstration des preuves contingentes ; il faut aller au but par le chemin le plus court. C'était le perfectionnement de la méthode scolastique.

Tous les historiens nous parlent des grands succès obtenus par Thomas aux écoles de Paris et de Cologne. On était alors conduit aux plus hautes situations par les applaudissements de la jeunesse ; tous les professeurs renommés étaient appelés à quitter leurs chaires pour aller occuper les premiers emplois de l'Église et de l'État. Thomas ne voulut pas être autre chose que simple docteur ; mais il n'obtint pas facilement ce titre modeste. L'Université de Paris était en guerre ouverte avec les ordres mendiants et plaidait contre eux devant le pape. Et quel était le principal orateur des religieux mendiants près de la cour romaine? c'était frère Thomas. On résolut de ne pas l'admettre au nombre des docteurs ; mais cette résolution, inspirée par l'esprit de vengeance, allait compromettre l'Université de Paris devant le saint-siége et devant toute l'Europe lettrée, quand on l'abandonna. Reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257, Thomas quitta bientôt Paris pour aller se faire entendre dans les principales chaires d'Italie. Il revenait en France, en 1274, quand il fut surpris, durant son voyage, par la maladie qui l'emporta. Il fut canonisé sous le pontificat de Jean XXII, le 18 juillet 1323.

Tel est le simple récit de la vie de saint Thomas. Il paraîtra sans doute trop simple pour un aussi grand nom. Mais saint Thomas doit sa gloire tout entière à ses leçons publiques et à ses écrits. A peine sait-on s'il a pris quelque part aux grandes affaires de son temps. On ne le voit sortir de sa chaire que pour aller défendre les intérêts de son ordre contre les prétentions peu libérales de l'Université de Paris. Hâtons-nous donc de parler de ses livres.

Il en a laissé beaucoup, et ses confrères en religion en ont encore augmenté le nombre par des attributions fort aventureuses. On trouvera dans la plupart de ses ouvrages des principes et des conclusions philosophiques. Il n'est pas de problème que cet éminent théologien considère comme tout à fait étranger à la philosophie ; ou, du moins, si curieux qu'il se montre de faire valoir l'autorité de la foi, il lui semble toujours bon que la foi prenne la raison pour compagne et profite de ses avis. Parmi ses ouvrages exclusivement philosophiques, nous désignerons des gloses continues sur l'*Interprétation*, les *Seconds Analytiques*, la *Métaphysique*, la *Physique*, le *Traité de l'âme*, les *Parva Naturalia*, la *Politique*, la *Morale* et le *Livre des causes*, et des traités spéciaux sur *l'Étant et l'Essence*, la *Nature de la matière*, le *Principe d'individuation*, *l'Intellect et l'Intelligible*, la *Nature de l'accident*, etc., etc. Mais on aurait une connaissance très-imparfaite de la doctrine philosophique de saint Thomas, si l'on se contentait de la rechercher dans ces gloses et dans ces opuscules. Elle n'est là, pour ainsi parler, qu'à l'état de principe. Où elle se produit avec tous ses développements, c'est dans le commentaire sur les *Sentences*, dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Somme de théologie*. Quelle est donc cette doctrine?

Pour la désigner tout de suite par le nom qu'elle porte dans l'histoire des systèmes, c'est le nominalisme éclairé. Mais c'est un nom qu'il faut définir, car il exprime plutôt une tendance que l'ensemble d'une doctrine, et comme une tendance est toujours mal appréciée à l'écart des circonstances qui l'ont déterminée, nous devons dire en peu de mots ce qui se passait au sein de l'école au moment où saint Thomas parut. Il y régnait une assez grande confusion. Après bien des hésitations et des tâtonnements, le XIIe siècle avait fini par comprendre la *Logique* d'Aristote. Les uns l'approuvaient, les autres la combattaient; mais les uns et les autres savaient justifier leurs sentiments contraires. Avec le XIIIe siècle, le domaine de la science s'était considérablement agrandi, et les premiers docteurs qui s'étaient engagés dans les régions nouvelles de la physique, de la psychologie, de la métaphysique, en avaient été rappelés par la voix de l'Église, et puis condamnés comme des téméraires par les tuteurs officiels de l'orthodoxie. L'Église avait reconnu d'abord dans le nominalisme d'Abailard le germe d'une hérésie; elle avait ensuite foudroyé le réalisme d'Amaury de Bène comme coupable des plus monstrueux blasphèmes. Cependant on n'avait encore trouvé que deux solutions aux problèmes controversés : la solution nominaliste et la solution réaliste. Il était donc périlleux de faire un choix; et, d'autre part, comment placer en dehors de la philosophie cette question fondamentale : Quel est le premier objet de la science? En d'autres termes : Qu'est-ce que la substance? qu'est-ce que la réalité? Dès que cette question avait été de nouveau posée, après les événements de l'année 1210, on avait entendu reproduire les formules contraires, mais avec des réserves et des ménagements. Comme on connaissait le chemin qui conduit aux abîmes, on ne s'engageait qu'avec prudence. Or, il est plus facile de transiger avec le réalisme qu'avec le système opposé. C'est à cause de cela, sans doute, que la plupart des nouveaux docteurs inclinèrent vers le réalisme. Mais, évitant les déclarations absolues, ils n'arrivèrent pas à formuler une doctrine. Le chef de ces réalistes tempérés et inconséquents, c'est Alexandre de Halès, noble esprit qui, fuyant le joug de l'austère logique, croyait penser avec les philosophes lorsqu'il rêvait avec les poëtes. Ses leçons et ses livres avaient obtenu dans l'école franciscaine des hommages enthousiastes, et, pour échapper à tout péril, il fallait, disait-on, s'en tenir à ses décisions. Cependant elles avaient été combattues par Albert le Grand, et l'autorité d'un maître aussi considérable les avait bien compromises. Mais quand saint Thomas vint occuper la chaire du couvent de Saint-Jacques, le parti franciscain, conduit par Jean de La Rochelle et par saint Bonaventure, avait repris l'avantage.

Ce qui divisait ainsi les esprits n'était pas, il faut le dire, une médiocre affaire. Aux abords de toute science se présente d'elle-même la question de la nature de l'être. Or, si l'on adopte la définition de l'être donnée par les réalistes conséquents, cet être, objet de l'étude et de la science, est ce qui répond, dans la nature, au concept le plus général, le plus universel, de l'esprit humain. Ainsi, toutes les choses qui subsistent ont un même sujet : elles paraissent, il est vrai, séparées, et, jusqu'à un certain point, distinctes les unes des autres; mais ces différences n'existent qu'à leur surface, et sont purement accidentelles : au fond, les choses possèdent toutes la même essence indivisément et en participation. Les conclusions extrêmes de cette doctrine sont effroyables. Refuse-t-on au syllogisme le droit de les produire? Soit. Qu'on s'en tienne donc aux prémisses. La science demande à ces prémisses quel est son objet. Elles répondent que l'objet de la science est l'être pris absolument, et que, de périssables phénomènes n'étant pas dignes d'occuper la pensée de l'homme, il ne s'agit que de considérer l'universel sous ses formes nécessaires, pour arriver par le plus court chemin à la notion pure et simple de l'être en soi. Est-ce là toute la science? Assurément, et sur ce point les réalistes s'expriment avec une entière franchise : ils ne connaissent, ils ne veulent connaître que l'οὐρανὸς ἁπλῶς, et déclarent ouvertement qu'ils ont en mépris ces chercheurs d'atomes dont l'analyse frivole s'emploie à décomposer l'essence, pour étudier particulièrement la manière d'être de Socrate ou de Callias. Mépris fort mal justifié! s'écrient les nominalistes; et ils n'ont pas de peine à démontrer que la thèse de l'essence unique est dépourvue de fondement; qu'il n'y a pas entre les êtres communauté d'existence, et que toute la physique de leurs dédaigneux adversaires commence et finit par des abstractions. Mais quelques-uns ne s'arrêtent pas à cette juste critique. Après avoir sagement distingué les êtres réels des êtres de raison, ceux-ci se tournent contre la raison elle-même et lui contestent le droit de former des synthèses, avec le ton doctoral que ceux-là prenaient pour lui défendre d'analyser. A ce compte, la science humaine ne serait qu'une série d'observations isolées, et tous les termes collectifs, répudiés par le jugement, représenteraient de vains fantômes créés par une imagination indisciplinée. Voilà, pour ne pas aller au delà des prémisses, l'alternative offerte, sur la question de l'être, au nom des deux thèses rivales.

Saint Thomas va-t-il donc se prononcer pour l'une ou pour l'autre? Il préférera suivre la voie moyenne que lui a montrée son maître, Albert le Grand. Non, dira-t-il, il n'existe pas d'essences universelles, et les arguments que l'on emploie pour en démontrer l'existence n'ont aucune valeur. On prétend, et à bon droit, que des rapports plus ou moins généraux unissent tous les êtres. Au dernier degré de l'être, que trouve-t-on? L'accident subalterne, l'accident proprement dit. Il est manifeste que ce genre d'accident constitue la plus grande différence. Mais que l'on s'élève dans l'échelle de l'être, et à tous les degrés où l'on voudra s'arrêter un instant, on verra disparaître les différences, et les similitudes augmenter. Enfin, au degré suprême, qui est le degré de l'essence, on aura le rapport parfait. Toutes les substances subsistent, et, bien qu'elles possèdent individuellement diverses manières d'être, elles sont au même titre; la condition d'*être* leur est absolument *commune*. C'est ce que déclare saint Thomas. Mais ajoute-t-il, ce terme de *commune* est équivoque, et l'on en abuse. Une condition *commune* n'est pas une communauté d'existence. L'observation nous enseigne que tous les êtres ont une essence identique; mais cette identité n'est qu'une parfaite similitude. Tous les êtres sont parfaitement semblables quant à l'essence : voilà ce qu'il faut reconnaître. Mais, d'autre part, tous les êtres ont leur propre essence; sous le double rapport de la matière et de la forme, ils sont en eux-mêmes ce qu'ils sont, l'acte divin qui les a tirés du néant les ayant déterminés en l'état de substances individuelles : c'est une proposition qui n'est pas

moins incontestable. La thèse réaliste est donc énergiquement repoussée par saint Thomas. Il en condamne les prémisses, parce qu'elles détournent la science de l'étude des choses et lui donnent pour domaine le pays des chimères : ensuite, poursuivant ces prémisses dans leurs conséquences, il montre qu'après avoir fermé les yeux à l'évidence pour nier l'individualité des choses subalternes, les réalistes sont contraints de nier au même titre la personnalité, la liberté des choses supérieures, des substances raisonnables, et se trouvent enfin bien empêchés de distinguer l'essence des créatures et celle du Créateur. Mais, d'un autre côté, que prétendent certains nominalistes? A les entendre, tout jugement porté sur la nature des choses serait une opinion vaine, puisqu'on ne peut juger sans comparer, c'est-à-dire sans affirmer des ressemblances et constater des dissemblances. C'est une critique qui va beaucoup trop loin. L'expérience ayant recueilli la notion des similitudes individuelles, l'intelligence vient ensuite dégager le semblable du divers, et former des concepts généraux qu'elle énonce en des termes singuliers. Ce sont là des opérations que l'esprit fait de lui-même et presque sans effort. On l'accorde sans doute. On n'hésite pas non plus à reconnaître que l'esprit a toute confiance dans ses jugements. Aura-t-il quelque peine à distinguer le tout naturel de l'humanité de ces touts artificiels que façonne la main de l'homme, en assemblant diverses choses homogènes ou hétérogènes, comme un tas de pierres, un monceau de ruines? Non assurément. Or, cette distinction est-elle justifiée? Elle l'est incontestablement, selon saint Thomas. D'où il suit que les notions générales de genres et d'espèces ne sont pas seulement de *purs mots*, *meræ voces*, comme le prétendent, dit-on, quelques logiciens trop subtils, mais qu'elles sont encore des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'observation des choses naturelles. Les concepts ne viennent pas directement de l'observation ; cela est vrai : c'est l'abstraction qui les forme ; mais les éléments sur lesquels opère l'abstraction sont des idées simples qui ont passé par tous les contrôles. C'est ainsi que saint Thomas argumente contre les nominalistes absolus.

Sa doctrine est donc une sorte d'éclectisme, on peut le dire. Cependant nous avons rangé saint Thomas parmi les nominalistes. Oui, sans doute, puisque le nominalisme est la négation des essences universelles, comme le réalisme en est l'affirmation. Dans toute la controverse du moyen âge, il n'y a que deux thèses principales : la thèse de l'universel *a parte mentis*, et la thèse de l'universel *a parte rei*. Suivant que l'on tient pour l'une ou pour l'autre, on est classé parmi les nominalistes ou parmi les réalistes ; et quand on veut s'en défendre, on n'est pas écouté. Nous savons bien que, pour établir quelque distinction entre la formule brutale qui est mise au compte de Roscelin, et les explications modérées de saint Thomas, on a fait après coup, pour les thomistes, une catégorie nouvelle. Si nous devons l'admettre, saint Thomas ne sera plus compté parmi les nominalistes : il sera le plus illustre maître de l'école conceptualiste. On donnera le nom de *conceptualisme* à cette doctrine moyenne qui consiste, d'une part, à rejeter les natures universelles, et, d'autre part, à prouver la légitimité des universaux intellectuels. Mais Abailard, Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockam ont, avant ou après saint Thomas, admis l'une et l'autre conclusion de cette doctrine. Ainsi le parti conceptualiste absorberait toute la masse du parti nominaliste, et il ne resterait en dehors de la nouvelle catégorie que d'effrénés sophistes. Il vaut mieux, il nous semble, conserver la classification historique, en reconnaissant, d'ailleurs, que l'intempérante critique de Roscelin n'est pas plus le nominalisme de saint Thomas, que l'aveugle dogmatisme de saint Anselme n'est le réalisme éclairé de Duns-Scot.

M. Royer-Collard fait observer avec raison qu'il suffit d'interroger un philosophe sur la nature de la substance, pour l'entendre exprimer son avis sur tous les autres problèmes. C'est pour cela que, de nos jours, du moins en France, la plupart des philosophes trouvent cette question indiscrète. On avait, au moyen âge, plus de franchise. Au début de la logique, de la physique et de la métaphysique, on se demandait et on déclarait ce qu'est l'essence, l'être, l'être en tant qu'être ou l'être pris absolument. Comme on observait d'une manière ponctuelle l'excellente méthode d'Aristote, on ne pouvait échapper, par des réticences ou par des subterfuges, à la nécessité d'une profession de foi sur ce problème vraiment fondamental. Ainsi nous avons fait connaître le premier, et, en quelque sorte, le dernier mot de la doctrine thomiste, lorsque nous avons exposé le sentiment de saint Thomas sur la détermination naturelle de la substance. Cependant, quelle que soit la gravité de ce problème, il n'est pas toute la philosophie. Les autres questions en viennent ou y ramènent, cela est vrai ; ces questions sont néanmoins en elles-mêmes assez considérables pour qu'on désire savoir comment elles ont été traitées par un aussi grand esprit que saint Thomas.

La psychologie de saint Thomas mérite une attention particulière. Il nous la donne pour une interprétation sincère et naïve du *Traité de l'âme* ; mais, à cet égard, il s'abuse : c'est une interprétation libre, qui s'écarte souvent du texte, et, quelquefois, le contredit. Saint Thomas définit l'âme une substance ; il ajoute que c'est une substance immortelle. A notre sens, il n'est pas clair que l'*entéléchie* d'Aristote subsiste par elle-même. La substance, c'est, dit Aristote, le tout intégral que produit l'union d'une matière et d'une forme. L'acte vient de la forme ; la matière fournit le sujet : c'est ainsi que la forme de Socrate est l'entéléchie ou la perfection finale de cette substance. Mais Aristote va-t-il jusqu'à supposer que cette perfection est en elle-même quelque substance? Nous en doutons. Ce qui nous est bien prouvé, c'est qu'il ne l'admet pas au titre de substance immortelle. Cependant, après avoir imaginé cette distinction de la forme substantielle et de la substance informée, saint Thomas revient au texte d'Aristote. La plupart des philosophes se contentent d'une notion vague de l'âme, qui permet de la confondre avec la conscience ou avec la pensée, et la sépare tant de la matière qu'on ne s'explique plus les rapports de ces deux principes au sein du composé. Suivant saint Thomas, comme suivant Aristote, le domaine de l'âme comprend toutes les régions du corps animé. L'intelligence n'est qu'un de ses organes. Elle est le principe de la vie : *Principium vitæ dicimus esse animam*. Partout où la vie se manifeste, c'est l'âme qui produit ce mouvement et ce phénomène. Aussi dit-on qu'elle possède au même titre ces trois puissances : l'intelligence, la sensibilité, et la puissance végétative ou nutritive (*Summa Theolog.*, part. I, q. 77, art. 4). Enfin, une question se présente encore sur la nature de l'âme. Est-elle universelle, ou individuelle? Si, comme l'enseigne Averroès, l'intelligence subsiste universellement, et si nos âmes ne sont que des formes acciden-

telles dégagées de ce principe commun, le domaine propre de l'intelligence, la sphère où se déploient dans toute leur plénitude ses facultés actives, est un monde supérieur à notre monde, et elle ne rencontre ici-bas, dans nos âmes subalternes, que de passifs instruments. Albert le Grand et saint Thomas veulent bien admettre cette définition de l'intelligence, si c'est Dieu qu'elle concerne; mais ils protestent avec énergie contre la thèse d'une âme universelle qui servirait d'intermédiaire au créateur pour conserver et gouverner ses créatures.

Après la question de la nature de l'âme vient celle de ses énergies, de ses facultés : question déjà grave au XIIIe siècle. Saint Thomas ne pense pas qu'Aristote ait considéré les facultés de l'âme comme des parties séparées : ce sont, déclare-t-il, les modes divers d'un seul principe. Chacun de ces modes peut être pris comme sujet d'opérations particulières; mais aucune de ces opérations ne s'accomplit à l'écart du sujet commun : ce qui veut dire que l'activité de l'âme se manifeste de différentes manières, mais ne se divise pas. C'est bien, il nous semble, l'avis d'Aristote. Cependant, quand il s'agit, non plus des facultés et de leur centre commun, mais des opérations qui sont propres à chacune d'elles, le maître et l'interprète ne sont plus d'accord. On connaît la théorie des idées-images. On sait que les adversaires de cette célèbre théorie en ont attribué l'invention au chef de l'école péripatéticienne, et qu'ils l'ont, à ce propos, fort maltraité. Il faut croire qu'ils avaient moins étudié le texte d'Aristote que les gloses des docteurs thomistes. Est-il vrai, toutefois, que la première mention des idées-images se trouve dans ces gloses, et que saint Thomas les ait lui-même imaginées? Non, sans doute, car elles étaient déjà connues au XIIe siècle, comme nous l'apprend Guillaume de Conches. Ce qui nous paraît être l'œuvre personnelle de saint Thomas, c'est la classification doctrinale de ces entités intermédiaires. Avant saint Thomas elles étaient supposées; on les faisait intervenir dans les explications encore bien incertaines que l'on donnait sur la formation des idées : saint Thomas déclare que l'existence de ces idées est nécessaire à toutes les opérations de l'intelligence. C'est donc une théorie qui lui appartient. Nous la ferons connaître en peu de mots. Démocrite, chez les anciens, était dans cette opinion, que les objets extérieurs ne sont pas directement perçus par nos sens. *Democritus*, dit saint Thomas, *posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones.* C'est une opinion contre laquelle notre docteur se prononce avec quelque énergie. Non, dit-il, avec Aristote, non, les objets extérieurs ne viennent pas d'eux-mêmes solliciter notre attention en députant vers nous, au titre de messagers ou de vicaires, de petits corps formés à leur image. Cette hypothèse est chimérique. Entre les organes sensibles et les objets sentis il n'existe aucun intermédiaire. Ainsi s'exprime saint Thomas. Mais que va-t-il ajouter? Il va dire que toute sensation, avant d'être transmise à la mémoire, passe par l'officine de l'imagination, et y prend une forme représentative de l'objet senti. Si donc la sensation n'a pas lieu par le moyen de quelques images qui se meuvent dans l'espace entre les choses et nos organes, elle a, du moins, pour effet la génération de certaines formes qui sont localisées par saint Thomas dans le trésor de la mémoire. La mémoire veillera sur elles, et son devoir est de les conserver intactes, pour qu'en temps opportun elles puissent servir aux opérations de l'intelligence. Ainsi, quand l'intelligence voudra former quelque conception générale, elle évoquera ces idées particulières, qui, dans l'école thomiste, s'appellent les fantômes, les substituts immatériels des choses absentes, et, les ayant contemplées, elle pensera. Qu'est-ce qu'une pensée? Pour la philosophie moderne, c'est tout simplement un acte de l'esprit. Or, on dit que cet acte ne s'accomplit pas sans laisser un souvenir. C'est une façon de parler dont on fait usage pour signifier qu'une conception formée se perd rarement, ou que l'esprit, toujours identique à lui-même, n'oublie pas d'ordinaire ce qu'il a pensé. Mais, dans la psychologie thomiste, tout acte engendre une forme, une forme permanente, distincte en ordre de génération et en essence du sujet actif qui l'a produite. Ainsi les formes, idées ou espèces propres à l'intelligence, seront supposées après les espèces venues de la sensibilité, et la mémoire sera considérée comme le dépôt commun des unes et des autres. Voilà bien cette théorie des idées-images que le docte et judicieux Arnauld a si vivement combattue. Elle a pour objet d'expliquer, en des termes précis, la doctrine du *Traité de l'âme*; et cette recherche de la précision conduit saint Thomas à des hypothèses que la raison prudente et scrupuleuse d'Aristote n'eût jamais acceptées. Disons même qu'elle vient troubler l'ordre et l'économie des sentences thomistes. A quelle catégorie peuvent, en effet, appartenir ces espèces intelligibles ou sensibles que l'on envoie comme en exil, dans un lieu voisin de leur patrie, peupler le vaste domaine de la mémoire? Ce sont bien là, nous les reconnaissons à des marques certaines, des abstractions réalisées, et saint Thomas s'est déclaré l'adversaire résolu de ces chimères.

La thèse des idées-images est donc une thèse erronée. Mais parce qu'elle occupe une place importante dans la psychologie thomiste, elle ne l'engage pas tout entière. Ainsi l'on remarquera que saint Thomas renouvelle ponctuellement les déclarations d'Aristote sur l'origine des idées. On lui a quelquefois attribué sur ce point l'opinion qu'il a combattue. Nous ne pouvons donc négliger cet article de sa profession de foi philosophique. Notre âme connaît-elle les choses corporelles par sa propre essence? Non, répond saint Thomas; Dieu seul les connaît de cette manière, parce qu'il les a conçues avant de les créer. L'intelligence humaine est-elle naturellement pourvue, comme Platon l'affirme, de certaines notions *qui se réveillent en elle comme un songe*, suivant les termes du *Ménon*, dès qu'une circonstance les excite à se manifester? Saint Thomas n'expose la thèse de Platon que pour lui livrer bataille. Non, il n'y a pas d'idées innées. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu :* c'est la formule d'Aristote et de son interprète. Veut-on qu'ils ajoutent : *Nisi ipse intellectus?* Soit! Cela pour eux est sous-entendu, car ils ne méconnaissent pas plus l'un que l'autre le caractère propre de l'intelligence, ses énergies natives, tout ce qui la distingue de la sensibilité. Les idées générales sont des jugements prononcés par l'intelligence; et les éléments qu'elle assemble, qu'elle combine, pour établir son opinion, sont les idées des choses particulières. Telle est la thèse de saint Thomas. Cependant on argumente contre elle, en disant que, pour discerner la nature propre d'une chose particulière, il faut d'abord connaître son genre. Le premier terme de la définition de Socrate est celui-ci : « C'est une substance. » Donc les idées générales semblent précéder, en ordre de génération, les idées particulières. Saint Thomas apprécie la valeur de cet argument; mais quand on le sollicite de lui sacrifier ou ses conclusions sur la nature de la substance, ou ses préventions contre les idées platoniciennes, il ne peut y consentir. Il est

vrai, dit-il, qu'en observant pour la première fois un objet, nous commençons par déclarer le genre auquel il nous semble appartenir. Une forme nous apparaît au loin, dessinant sur l'horizon un profil incertain. Aussitôt qu'elle nous est apparue, nous savons que c'est un corps. Elle approche, nous la voyons mieux; ce corps, c'est un homme. Elle approche davantage, et nous savons alors que cet homme est Socrate. Mais de cela que faut-il conclure? Saint Thomas accorde que toute perception commence par une vue confuse de l'objet qui doit être perçu; il ajoute que cette connaissance confuse, loin de saisir la dernière forme d'un objet, s'arrête au plus général de ses prédicats. Mais il s'agit ici de la connaissance confuse, et non de la connaissance parfaite. La connaissance parfaite ou actuelle, qui est opposée à la connaissance confuse ou habituelle, désigne l'objet par son nom propre. D'où vient, d'ailleurs, cette disposition de l'esprit à percevoir dès l'abord la plus générale des formes? Elle ne vient pas de la science, mais de l'ignorance originelle. L'esprit de l'enfant est une table rase, et les premières impressions qu'il reçoit sont vagues, incertaines, incomplètes. Connaître, c'est distinguer; et l'enfant qui commence à penser se distingue à peine des choses qui l'environnent. La thèse de la connaissance première ou confuse est donc simplement l'observation d'un fait psychologique, mais qu'on n'argumente pas de cette thèse contre la physique ou contre la métaphysique d'Aristote; elle ne prouve ni la réalité des natures universelles, ni celle des idées innées. Telles sont les principales conclusions de la psychologie thomiste.

La logique de saint Thomas nous offre moins de nouveautés. Elle traite des catégories, des syllogismes, des formes du langage; et, comme elle ne néglige aucun des problèmes scolastiques, elle est assez étendue. Mais elle s'écarte rarement du texte d'Aristote; c'est une interprétation sincère et dépourvue d'originalité. On demande à saint Thomas en quoi consiste la méthode? Il répond, avec Aristote, qu'il y a deux méthodes : la composition et la division, c'est-à-dire la synthèse et l'analyse, et il les emploie l'une et l'autre avec la même confiance. Quand on lui parle ensuite des catégories, il démontre, toujours avec Aristote, que l'essence, les genres, la qualité, la quantité, etc., sont des termes plus ou moins généraux, qui ne représentent pas de vraies natures, mais expriment des jugements vrais. Qu'est-ce donc que la vérité? « C'est, dit-il, l'exacte correspondance de la réalité et de la pensée », *correspondentia entis et intellectus, adæquatio rei intellectus* (Quodlib., *de Veritate*, art. 1). On prétendait déjà, car les sceptiques sont de tous les temps, que l'intelligence est habitée par des formes vaines, et qu'il n'existe pas de contrôle pour distinguer la réalité de l'illusion. A cette critique, qui menace les fondements de la connaissance humaine, il ne va pas répondre, avec l'assurance téméraire d'un platonicien, que l'intelligence ne peut être abusée, puisqu'elle connaît les choses dans leurs raisons éternelles. Le principe de la certitude, selon saint Thomas, c'est l'évidence. La raison distingue la vérité de son contraire, la fausseté. Puisqu'elle fait cette distinction, elle n'accueille donc pas indifféremment et au même titre toutes les idées que l'imagination lui présente : elle admet les unes et rejette les autres, et témoigne ainsi qu'elle exerce une suprême autorité sur les facultés qui lui servent de ministres. Mais cette autorité, pour être souveraine, est-elle arbitraire, et ne connaît-elle aucune règle? Les sceptiques le supposent, sans doute; mais ils se trompent : la raison, qui vient de Dieu, est un rayon de la vraie lumière qui resplendit au sein des ténèbres et dissipe les fantômes de l'erreur.

Arrivons maintenant à la physique de saint Thomas. C'est en physique qu'on apprécie le mieux où conduisent les solutions proposées par l'école réaliste; c'est contre le réalisme des physiciens qu'ont été promulguées les décisions synodales de l'année 1210. Mais ne s'est-il pas rencontré des franciscains qui, depuis ce temps, ont reproduit sous d'autres formules, avec toutes les précautions exigées par les circonstances, les abominables doctrines d'Amaury de Bène? Il s'en est rencontré plusieurs, et saint Thomas pourrait les dénoncer au tribunal de l'orthodoxie, certain de les convaincre et d'obtenir contre eux une nouvelle sentence. Cependant il ne le fera pas : il se contentera de redresser leurs erreurs; et, si graves qu'elles soient, il emploiera pour les combattre tous les ménagements que prescrit la charité.

Ici revient la question de la substance. Qu'est-ce qu'une substance? C'est un tout individuel, composé de matière et de forme. Mais ces vocables, *matière* et *forme*, sont des termes généraux; et pour dire que la matière et la forme sont les deux éléments de la substance, on n'explique pas la raison d'être du tout individuel. Cette raison d'être, ce principe de l'individuation, voilà ce qu'il faut d'abord rechercher.

Quelques réalistes soutiennent que, dans l'origine des choses, la matière informe était un pur universel; et, pour justifier cette opinion, ils citent les textes sacrés et les Pères qui les ont commentés. Si donc la matière primordiale constituait, en l'absence de la forme, un tout absolument indéterminé, c'est avec la forme que sont venues les divisions, les différences. La matière était dans le repos et les ténèbres : le jour s'est fait, le mouvement a été produit, et toute la masse, agitée par le souffle divin, s'est rompue, pour prendre les formes que distribuait, en ce jour solennel, la volonté du créateur. La forme est donc, dans ce système, le principe de toute individuation. Mais c'est une sentence contre laquelle d'autres réalistes s'inscrivent en faux. Ceux-ci prétendent que la forme de l'individu, cette dernière raison d'être des choses subsistantes, est une forme altérée, compromise par une impure alliance; qui n'a pas donné, mais a reçu, pour sa honte, la manière d'être individuelle, au moment où s'est opérée la composition. La forme proprement dite, la forme en soi, voilà, suivant ces docteurs, l'universel par excellence : l'individuation vient donc, à leur avis, de la matière. Enfin, Averroès, auteur d'un troisième système, admet, dans l'origine, deux universaux indépendants l'un de l'autre, la matière et la forme. Comment donc expliquera-t-il la génération de l'individuel? Il supposera qu'entraînés l'un vers l'autre par la main de Dieu, la matière et la forme se sont rencontrées; que, dans cette rencontre, les éléments contraires se sont pénétrés et confondus, et que la matière devenait le sujet de la forme, tandis que la forme imposait à la matière sa limite, sa détermination. *Individuum fit hoc per formam* : c'est une des sentences d'Averroès. Elle semble, il est vrai, contredire les autres parties de sa doctrine; mais il proteste contre cette apparente contradiction.

Ainsi, le problème de l'individuation n'était pas nouveau quand il fut abordé par saint Thomas; la diversité des solutions proposées ne lui laissait que l'embarras du choix. Eh bien, et c'est ici qu'il va donner une des preuves les plus éclatantes de ce bon sens, de cette exquise prudence qui l'a si rarement abandonné, saint Thomas ne veut accepter aucune de ces préten-

dues solutions; et, pour dégager la simple doctrine d'Aristote de toutes les gloses réalistes, il argumente de cette manière. Pourquoi supposer deux actes successifs dans la production des choses? Dieu fit le monde de rien. C'est un impénétrable mystère; mais la foi le proclame, et il ne répugne pas à la raison. Dieu fit le monde de rien; et qu'est-ce que le monde? Ce n'est pas seulement le lieu des substances, c'est encore l'ensemble des choses individuellement déterminées. Ainsi la génération des substances est absolument contemporaine de la génération du monde. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer à l'origine soit une forme, soit une matière universelle; ces universaux n'ont jamais existé que dans l'esprit des poëtes, de quelques philosophes et de quelques théologiens platonisants. Dès l'origine, comme au temps présent, il y eut des substances composées de matière et de forme; et si la pensée divine conçut, avant le jour de la création, la matière et la forme en elles-mêmes, ou, en d'autres termes, absolument séparées, c'est une conception qui n'a pas été produite hors de la pensée divine. Cela dit, quelle est donc la cause externe de l'individualité des choses? c'est l'acte même, l'acte volontaire du créateur qui leur a donné l'être. De rien elles sont nées celles-ci et celles-là; elles sont nées composées de matière et de forme, d'une matière individuelle et d'une forme individuelle. Ainsi s'est accompli l'acte premier et final, l'acte unique de la création.

Est-ce une réponse complète à toutes les questions qu'a provoquées la recherche du principe individuant? On est trop curieux, en scolastique, pour s'en tenir à cette simple genèse; et puisque saint Thomas refuse d'observer hors des choses, dans un monde primordial, l'essence de la matière et l'essence de la forme prises en elles-mêmes, il faut, du moins, qu'il considère au sein des choses ces deux éléments de toute substance, et qu'il les définisse par leurs différences. Sans doute, il s'agit encore de l'individuation; mais cette question nouvelle ayant pour objet la recherche d'un principe interne, nous ne sommes plus au pays des abstractions. C'est donc le physicien qui va répondre. Ce qu'il y a de plus général, dit-il, c'est d'être; ce qu'il y a de plus individuel, c'est d'être ceci, d'être cela. Être, voilà ce qui est commun à toutes les substances; être avec ces os et cette chair, et prendre le nom de Socrate ou de Callias, voilà le dernier terme de l'individualité. Or, il est admis que l'essence commune est une forme commune, et l'on accorde sans doute que cette chair, ces os, sont la matière propre d'un sujet. Socrate est, par sa forme, un homme; il est cet homme-ci par sa matière. Ainsi raisonne saint Thomas, et sa conclusion est : Donc toute détermination individuelle vient de la matière et non de la forme. Mais ici s'élèvent les clameurs réalistes. Ces clameurs sont, il faut le reconnaître, de sérieuses objections contre la terminologie thomiste. Notre docteur s'exprime mal : ces os et cette chair ne sont pas, en effet, la matière prise en elle-même, à l'écart de toute détermination. C'est la matière déjà déterminée; et, quand on le presse un peu sur ce point, il est obligé d'en convenir. Il distingue alors la matière limitée par une quantité dimensive, *materia quanta, signata certis dimensionibus*, de la matière en général, *quomodolibet accepta*, et ce n'est pas à celle-ci, mais à celle-là qu'il attribue le principe individuant. Soit! répliquent les réalistes; mais la quantité qui détermine cette matière n'est-elle pas une forme? Oui, sans doute, et c'est la forme nécessaire de tout sujet matériel. Donc, en dernière analyse, l'individualité vient de la forme. Question et querelle de mots! Mais fermons enfin nos oreilles à tout ce jargon scolastique. Voici l'opinion de saint Thomas, résumée en des termes qui offrent moins de prise à la chicane : La production des choses individuellement déterminées est toute la création. Ce sont des individus, ce sont des atomes, parce que l'Intelligence suprême n'a pas voulu, comme il paraît, tirer du néant des natures universelles. Mais on demande encore quelle est, en physique, la dernière raison de l'individualité des substances. Saint Thomas répond que cette dernière raison est la différence fondamentale; que cette différence est la limite naturelle, et que cette limite est l'étendue que chacune des substances occupe dans l'espace. N'est-ce pas l'opinion de Descartes et de tous ses disciples? n'est-ce pas la simple vérité, telle que l'enseigne la droite raison?

Assurément saint Thomas discute, dans sa physique, d'autres thèses que celle du principe individuant; mais aucune ne semble lui avoir causé plus d'embarras. C'est pour nous une question épuisée. Elle avait de son temps beaucoup d'importance; et on le conçoit, puisqu'elle offrait la matière d'une controverse sur les principes mêmes des deux écoles belligérantes. Qu'il nous suffise d'avoir exposé la doctrine de saint Thomas sur ce problème, et négligeons le reste. Saint Thomas n'est pas, d'ailleurs, le physicien de l'école dominicaine. C'est le titre d'Albert le Grand.

Interrogeons maintenant notre docteur sur les questions morales. On sait que les casuistes l'appellent leur maître : ils ne lui doivent, toutefois, que leur méthode. Saint Thomas est un moraliste rigide; il n'a pas soupçonné ces subtilités dangereuses que Pascal poursuit avec tant de verve dans ses *Provinciales*. Quel est, dit-il, le but de toute considération morale? c'est la recherche du souverain bien, unique fin du désir moral, comme la science est la fin du désir intellectuel. Telle est la réponse de tous les sages, païens ou chrétiens. La diversité des opinions commence lorsqu'il s'agit de définir la nature de ce bien suprême. Saint Thomas en reproduit et en combat quelques-unes. Leur vice commun est, à son avis, d'offrir au désir moral un but insuffisant. L'intelligence se fixe-t-elle aux choses particulières? Non, sans doute : une invincible tendance l'entraîne bien au delà de ces atomes qui naissent pour mourir; des plus infimes degrés de l'être, elle va s'élevant toujours aux degrés supérieurs, et elle ne s'arrêterait jamais si, après avoir franchi la région des nuages, elle n'était tout à coup éblouie par les rayons trop vifs de la lumière increéée. Eh bien, le désir moral se comporte comme le désir intellectuel : les choses particulières ne le contentent pas; il aspire au bien absolu. Or qu'est-ce que le bien absolu, si ce n'est Dieu lui-même? Ainsi l'amour des créatures ne suffit pas à l'énergie de nos facultés affectives : elles ne peuvent trouver qu'en Dieu cette satisfaction parfaite, cette plénitude de jouissance qui est le terme du désir. Le bonheur suprême n'est donc pas de ce monde. Notre bonheur, ici-bas, consiste à espérer les félicités de l'autre vie. Or, la raison et Dieu lui-même nous enseignent qu'elles ne peuvent être accordées gratuitement : nous devons donc travailler à les mériter. Ainsi, l'accomplissement du devoir a le bonheur pour but, c'est-à-dire pour récompense. Si le souverain bien a le ciel pour patrie, il y a sur la terre un bien relatif : l'objet du devoir est de le rechercher et de fuir le mal. Pour nous aider dans cette recherche,

Dieu nous a donné sa grâce : c'est elle qui nous apprend à distinguer le bien du mal. Son organe est la raison, arbitre de notre volonté, qui siége dans le sanctuaire de la conscience, toujours prête à redresser les erreurs de notre jugement : *Totius libertatis radix est in ratione constituta* (Quodlib., *de Voluntate*). Les erreurs sont, hélas! trop fréquentes. Dans notre pure liberté, nous ne savons pas nous conduire; les apparences nous trompent à chaque pas que nous faisons dans la vie, et nous courons vers le mal, croyant que c'est le bien. Mais puisque Dieu, qui doit être notre juge, a bien voulu nous envoyer le secours de sa grâce, écoutons avec respect et soumission cette voix intérieure, et réglons notre conduite sur ses conseils. On voit que saint Thomas est sur le point de confondre la grâce et la raison, et qu'il fait à la liberté des concessions presque pélagiennes. En nous donnant la raison, dit-il, Dieu lui a confié le grand secret de sa loi, puisqu'il l'a rendue capable de discerner le mérite du démérite : aussi, quand nous paraîtrons un jour devant son tribunal suprême, ne pourrons-nous alléguer l'excuse de notre ignorance; nous savons tout ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire : « Bonum enim virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. »

Arrivons enfin aux questions relatives à Dieu, à ce qu'on pourrait appeler la théodicée de saint Thomas. Saint Thomas, un saint docteur, vénéré par l'Église comme le dernier des Pères, pourra-t-il reconnaître aux philosophes le droit de traiter les questions divines? Et s'il leur laisse ce droit, dans quelle mesure leur permettra-t-il de l'exercer? Quelles seront, d'après lui, les limites respectives de la foi et de la raison? Voici, sur ce grave sujet, les paroles mêmes de saint Thomas : « Quædam vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis luminе rationis. » (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. III.) Cela revient à dire simplement que l'examen de toutes les questions divines appartient à la philosophie, sous la simple réserve des mystères. On les appelle mystères, parce qu'ils sont au-dessus de l'intelligence, de la raison humaine. Donc la raison ne les démontre pas; rien n'est plus évident. Mais va-t-on prétendre que, placés au sommet de la doctrine chrétienne, les mystères la dominent et réclament l'assentiment de l'intelligence à tout ce que les théologiens peuvent tirer de ces prémisses au mépris de la raison? C'est une prétention qui ne sera pas, du moins, appuyée par saint Thomas. Il réserve les mystères, mais il livre tout le reste à la dispute. Ajoutons qu'il ne fait pas cet abandon de mauvaise grâce, comme se résignant à subir ce qu'il ne peut empêcher. Loin de là, personne n'élève la voix plus haut que saint Thomas lorsqu'il s'agit de défendre l'autorité de la raison, méconnue par ces faibles esprits que la foi n'éclaire pas, mais aveugle, et qui prennent pour autant de révélations directes les fantaisies de leur jugement déréglé. Saint Thomas l'a déjà dit : la raison, comme la foi, vient de Dieu; il le déclare ici de nouveau : « Illud quod inducitur in animum discipuli a docente doctoris scientiam continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor naturæ nostræ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujus contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium; non igitur a Deo esse potest. » (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. vii.) C'est une déclaration qui ne manque pas d'énergie. On soupçonne bien que saint Thomas l'a souvent oubliée. Il n'est jamais possible de contenir étroitement dans leurs frontières ces deux principes auxquels saint Thomas attribue la même origine, la raison et la foi. Que l'on prenne, du moins, cette apologie de la raison pour une protestation contre les mystiques. Oui, de tous les théologiens de son temps, saint Thomas est celui qui raisonne le plus, celui qui s'abandonne le moins à la contemplation. Si l'on pense que la raison est toujours mal informée des choses divines; si l'on ne veut pas chercher la voie du salut sous la conduite d'un théologien vraiment philosophe, qu'on s'éloigne de saint Thomas et qu'on aille demander un autre guide à l'école franciscaine : c'est là qu'est la pépinière des mystiques, des contemplatifs, des illuminés. Leur maître s'appelle Bonaventure. Il combat, dans sa chaire, la méthode dominicaine, et il forme des disciples qui, bientôt, dénonceront à l'Église la doctrine de saint Thomas comme offrant matière à toutes les hérésies.

On sait comment saint Augustin et saint Anselme prouvent l'existence de Dieu : Dieu est l'absolue perfection; or Dieu serait imparfait s'il n'existait pas; donc il existe. Saint Thomas ne se fait pas illusion sur la valeur de cette preuve syllogistique, dont il est si facile d'abuser. Il lui préfère la preuve péripatéticienne, qui démontre Dieu par la nécessité d'un premier moteur. Toutes les choses qui existent dans ce monde obéissent à la loi du mouvement : elles ont donc un moteur, et ce moteur est lui-même immobile. S'il ne l'était pas, il ne serait qu'une cause seconde, et au-dessus de lui se trouverait celui qui le meut (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. XIII). C'est l'argument d'Aristote. Est-il suffisant? Oui, sans doute; car, s'il ne rend pas compte de ce qu'est Dieu, il prouve, du moins, qu'il est. Veut-on savoir, ensuite, ce qu'est Dieu? L'essence infinie de Dieu surpasse tout ce que peut concevoir la pensée de l'homme. Cependant il y a quelque moyen de nous en faire une idée. Nous distinguons les choses naturelles par leurs différences, et, en effet, ces différences constituent le propre de chacune d'elles; le propre du moteur immobile sera donc de posséder tous les contraires des formes ou qualités que le mouvement vient attribuer aux choses de son domaine. Ainsi ces choses sont toutes dans un genre, parce qu'elles sont limitées, et Dieu n'a pas de limites. Elles sont périssables, il est éternel; elles sont toutes passives à quelque degré, il est l'activité même sous sa forme absolue; elles sont composées, il est simple; elles sont corporelles, il est incorporel; elles sont imparfaites, il réunit toutes les perfections; elles naissent et meurent ignorant la cause et le but de leur existence, il sait tout ce qu'elles furent, ce qu'elles sont et ce qu'elles doivent être. En lui-même il connaît tout, et l'actualité de son intelligence ne saurait être distinguée de son essence : « Intelligere Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus. » (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. xlv.) Elles sont faibles, elles ne peuvent faire quelque effort sans rencontrer un obstacle qui prouve leur impuissance; il est la puissance souveraine, et tout ce qu'il veut s'accomplit sans qu'il sorte du repos. Voilà le Dieu conçu par la raison, le Dieu des philosophes. Et pour qu'on soit bien assuré que cette démonstration des attributs divins appartient à la philosophie et non pas à la théologie, saint Thomas allègue sur tous les points l'autorité d'Aristote :

C'est également sur les traces d'Aristote qu'il réfute le panthéisme de Parménide, où l'être lui-même, la substance réelle, a été confondu avec la notion abstraite de l'unité et de l'être. Il est aussi avec Aristote contre Platon. Aristote suppose que les *idées* de Platon sont des formes séparées de leur sujet, auxquelles la volonté divine a donné pour séjour un second ciel ou un second monde, région à demi céleste, à demi terrestre, qui sépare l'infini du fini, et participe de l'un et de l'autre. Saint Thomas poursuit à son tour cette chimère. Mais si l'opinion de Platon n'est pas bien exposée dans le VII[e] livre de la *Métaphysique ;* si Platon n'a jamais considéré les *idées* comme distinctes, en essence, de leur sujet, saint Thomas est alors du même avis que Platon, car, nous l'avons dit, saint Thomas ne sait pas expliquer les opérations de l'intelligence sans faire intervenir les idées permanentes.

Les principales éditions des œuvres de saint Thomas sont celles de Rome, 1570-71, 18 vol. in-f°; de Paris, 1636-41, 23 vol. in-f°; de Venise, 1745, 20 vol. in-4. La *Somme théologique* a été traduite en français par l'abbé Drioux, Paris, 1850-54, 8 vol. in-8.

On peut consulter, sur la philosophie de saint Thomas, les ouvrages suivants : Bern. de Rubeis, *Dissertationes criticæ et apologeticæ de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ,* in-f°, Venise, 1730 ; et dans l'édition des *Œuvres* de saint Thomas, de 1745 ; — S. C. Alemanni, *Thomæ Aquinatis Summa philosophica*, in-f°, Paris, 1640 ; — Placidus Rentz, *Philosophia ad mentem D. Thomæ explicata,* 3 vol. in-8, Cologne, 1723 ; — Tennemann, *Geschichte der Philos.*, t. VIII ; — M. Rousselot, *Études sur la philosophie au moyen âge*, t. II ; — M. Carle, *Histoire de la vie et des ouvrages de saint Thomas*, in-4 ; — M. Léon Montet, *Mémoire sur saint Thomas d'Aquin*, dans le tome II des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques* (*Savants étrangers*) ; — B. Hauréau, *de la Philosophie scolastique,* in-8, Paris, 1850, t. II ; — Ch. Jourdain, *la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1861, 2 vol. in-8 ; — L'abbé Hugonin, *de Materia et Forma apud S. Thomam*, Paris, 1854, in-8 ; — Bach, *Divus Thomas de quibusdam philosophiis quæstionibus et præsertim de philosophia morali*, Paris, 1836, in-8 ; *Sur l'état des âmes après la mort d'après saint Thomas et Dante*, Paris, 1836, in-8 ; — l'abbé Barret, *Études philosophiques sur Dieu et la création d'après saint Thomas*, Paris, 1848, in-8. B. H.

THOMAS DE STRASBOURG, né dans la ville dont il porte le nom, s'engagea dès sa première jeunesse à suivre la règle de Saint-Augustin. Aussitôt qu'il eut obtenu les insignes du doctorat, il parut dans une chaire et se fit applaudir. Il n'avait pas seulement une érudition variée et un jugement sûr ; il se distinguait encore par une diction facile, abondante, qui touchait à l'éloquence même, dans l'exposition des thèses scolastiques. La supériorité de son mérite l'éleva promptement aux premières dignités de son ordre. Élu général, il remplit cette fonction durant douze années, et mourut en 1357, laissant la renommée d'un administrateur habile et d'un éminent théologien. Le plus important de ses ouvrages, son *Commentaire sur les sentences,* a été publié : *Thomæ ab Argentina commentarii in IV libros sententiarum,* in-f°, Gênes, 1585. C'est là qu'il faut étudier sa doctrine.

Ce n'est pas une étude facile. Le style de ce docteur ne manque pas de clarté, et sa méthode est celle de tous les maîtres de son temps ; mais sa pensée discrète fuit toujours les dernières conclusions d'un syllogisme, comme ne voulant s'asservir à aucun système, et il faut la poursuivre longtemps avant de l'atteindre. On y parvient, toutefois, et l'on reconnaît alors dans Thomas de Strasbourg un adversaire résolu de Duns-Scot, un partisan éclairé de saint Thomas d'Aquin. Nous devons exposer ici son opinion sur les universaux. Quelques docteurs, Henri de Gand et Duns-Scot, prétendent ajouter plusieurs degrés à l'échelle des êtres, et, avant la substance déterminée en acte final, ils supposent l'être déterminable et l'être indéterminé : dans leur système, la matière aurait été par elle-même, sous deux modes également réels, avant d'être jointe à la forme et de devenir, par l'effet de cette conjonction, l'un des éléments de la substance individuelle. Thomas de Strasbourg combat ce système. C'est, dit-il, l'erreur des anciens naturalistes ; et il reproduit contre Henri de Gand toutes les bonnes raisons qu'Aristote oppose à Parménide (*In lib. II Sentent.*, distinct. 12, quæst. 1). Il y a d'autres maîtres (les disciples d'Averroès) qui, rejetant cette fabuleuse genèse, attribuent à la forme l'acte universel, l'acte indéterminé qu'ils refusent à la matière. Ainsi, dans leur opinion, la forme de Socrate ne serait, en ordre de génération, que la dernière des formes, comme la matière de Socrate ne serait, suivant Henri de Gand, que la dernière des matières. Avant cette dernière forme aurait été produite la forme absolument pure, absolument universelle, absolument indépendante de toute détermination quantitative. Thomas de Strasbourg démontre que cet autre système est une autre erreur, c'est-à-dire une pure abstraction. Il poursuit les abstractions réalisées jusqu'au sein de l'intelligence divine. Dieu, dit-il, connaît en lui-même toutes les choses qui doivent être produites. En effet, ces choses seront produites parce qu'il les veut ; or, être, vouloir et connaître ne sont pas en Dieu, comme dans l'homme, trois actes différents ; donc Dieu connaît éternellement les choses futures, et dans sa propre essence et dans sa propre volonté. Mais pourquoi supposer que cette connaissance éternelle s'est matérialisée ou formalisée dans l'entendement divin, avant la production des choses, sous une multitude d'images adéquates à leur future réalité ? L'unité parfaite de la divine essence ne supporte aucunement le multiple ; il faut donc rejeter bien loin l'hypothèse des idées. On n'a pas besoin des explications qu'elle prétend donner, et elle compromet la simple notion de Dieu (*In lib. I Sentent.*, dist. 36, quæst. 1, art. 1 ; *In lib. II*, dist. 18, quæst. 1, art. 1). Cette critique des idées est un trait dirigé contre saint Thomas d'Aquin.

La vie de Thomas de Strasbourg a été écrite par Sébastien de Fano. B. H.

THOMASIUS (Jacques), né en 1622, mort en 1684, professeur de philosophie à Leipzig, est moins célèbre par lui-même que par son fils, Christian, et par un autre de ses élèves, Leibniz. La philosophie proprement dite l'occupait moins que l'histoire des systèmes ; et, parmi ces systèmes, ceux d'Aristote et des stoïciens sont le sujet de ses principaux écrits, dont voici la liste : *Origines historiæ philosophiæ et ecclesiasticæ cura Ch. Thomasii*, Hal., 1699, in-8 ; — *Erotemata metaphysica*, Lips., 1705, in-8 ; — *Exercitatio de stoica mundi exustione*, Lips., 1672, in-4 ; — *de Doctoribus scolasticis*, Lips., 1676, in-4 ; — *Orationes*, Lips., 1683-86, in-8.

Voy. les *Lettres de Leibniz à J. Thomasius.*

THOMASIUS (Christian), né à Leipzig en 1655, mort en 1728, à Halle, appartient à l'histoire de la philosophie à un double titre : il combattit la scolastique, en Allemagne, avec au-

tant de succès que d'ardeur, et il popularisa le droit naturel en le déduisant du sens pratique ou du *sens commun*.

Par ses innovations heureuses, parmi lesquelles il faut mentionner l'usage de traiter les sciences en langue vulgaire; par ses attaques vives, spirituelles, pour ainsi dire personnelles, contre Aristote et ses modernes défenseurs, Thomasius fut, en 1690, forcé de quitter sa ville natale. En cherchant un asile à Halle, il devint, pour le gouvernement prussien, l'occasion d'y créer une université, dont il fut jusqu'à sa mort une des lumières.

Ceux de ses ouvrages qui sont dirigés contre Aristote ne renferment rien de neuf, il est vrai; ils ne font que reproduire ces vieux griefs si violemment articulés par les Nizolius et les Patricius. Mais, comme l'auteur savait y faire rire de ses adversaires, il devait exercer une forte et durable influence. Aussi contribuèrent-ils, presque autant que les livres et libelles où Thomasius combattait les procès de sorcellerie et de magie, à répandre, dans les écoles, les tribunaux et tout le public, une manière de voir plus saine, plus équitable, à la fois moins pédantesque et plus pratique. C'est, en effet, le côté pratique des études et de la philosophie que Thomasius affectionnait et préconisait, trop exclusivement même, puisque son désir de populariser la science et la sagesse le rendit plus d'une fois frivole et superficiel. L'exemple des Français, dont il aimait à se couvrir, ne pouvait l'excuser : Thomasius était le contemporain des grands hommes du siècle de Louis XIV.

Comme moraliste, comme promoteur du droit naturel, il passa d'abord pour le disciple de Grotius et de Pufendorf, qu'il défendit habilement contre leurs adversaires, contre Alberti surtout. Insensiblement il s'en éloigna, principalement en distinguant les lois du droit, la *justice* des préceptes de la vertu ou *générosité*, ainsi que des règles de la bienséance ou *convenance*. Il réduisit aussi le droit naturel à une théorie philosophique de tout ce que l'on peut exiger de l'homme dans la conduite extérieure, c'est-à-dire à un ensemble de préceptes purement négatifs. Il fut moins heureux en assignant pour principe d'action, à la vertu proprement dite, un *amour raisonnable*, c'est-à-dire un principe vague, indécis, et qui, quelque soin qu'on mette à le séparer de l'amour exclusif de soi-même, conduit nécessairement à une sorte d'égoïsme. En effet, cet amour raisonnable, source du repos d'âme où Thomasius fait consister le bonheur, et qui exclut le dévouement, ne saurait être considéré comme la fin suprême de l'activité humaine.

Thomasius a laissé un grand nombre d'ouvrages latins et allemands, dont les principaux sont les suivants : ***Fundamenta juris naturæ et gentium, ex sensu communi deducta***, Halle, 1705-1718, in-4; — *Remèdes contre l'amour déraisonnable* (en allem.), ib., 1696-1704, in-8; — ***Introductio in philosophiam moralem, cum praxi***, ib., 1706, in-8.

L'historien Luden a publié, en 1805, une excellente monographie sur *la vie et les ouvrages de Thomasius* (Berlin, in-8).

Voy. encore : G. Fülleborn, sur *la philosophie de Ch. Thomasius*, dans le IVe cahier de son recueil; — *Biographie universelle* de Schrœckh, article *Thomasius;* — Fr. Schneider, *Philosophia moralis secundum principia Thomasii*, Halæ, 1723. C. Bs.

THRASYLLE, philosophe platonicien du Ier siècle de l'ère chrétienne, né à Mendès, en Égypte. Mêlant à la philosophie les mathématiques et l'astrologie, il fut souvent consulté par Tibère sur l'avenir. On dit qu'il ne s'est servi que pour le bien de l'influence qu'il exerça sur lui; mais il ne la conserva pas longtemps : le tyran le fit mettre à mort. Il avait écrit plusieurs ouvrages que Plotin estimait beaucoup; mais ils ont tous péri, et la seule trace qui soit restée de son enseignement, c'est la division des *Dialogues* de Platon en tétralogies. On peut consulter, sur ce philosophe : Tacite, *Annales*, liv. VI, ch. XX; Suétone, *Vie de Tibère;* Juvénal, satire VI, vers 576; Diogène Laërce, liv. III, § 56, et liv. IX, §§ 38 et 41; Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. X. X.

THRASYMAQUE de Chalcédoine, célèbre sophiste que Platon met en scène dans le premier livre de la *République*. Il lui fait soutenir cette doctrine, qui selon toute probabilité lui appartenait en effet, que la justice est l'intérêt de qui a l'autorité en main, et par conséquent du plus fort. Mais comme la force n'est pas toujours dans les mêmes mains, et qu'elle appartient tantôt aux peuples, tantôt aux rois, les lois qui la protégent ne sont pas non plus les mêmes. « Quiconque gouverne, dit-il, fait des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires; le monarque, des lois monarchiques, et ainsi des autres gouvernements; et, ces lois faites, ils déclarent que la justice, dans les subordonnés, consiste à observer ces lois, dont l'objet est leur propre avantage. » (Platon, trad. de M. Cousin, t. IX, p. 29.) X.

THUROT (François), philosophe et philologue, né en 1768, à Issoudun (Indre), entra dès 1785 à l'école des ponts et chaussées, après avoir terminé de solides études au collége de Navarre. Interrompu dans sa carrière par les événements de la Révolution, il se chargea, en 1790, de l'éducation des fils de M. Le Couteulx de Canteleu, qui habitait Auteuil. Là, il eut l'occasion d'entrer en rapport avec la société que recevait Mme Helvétius, et de se lier avec Cabanis. Admis, en 1795, à suivre les cours des écoles normales, il prit goût particulièrement aux leçons de Sicard et de Garat, et se fit dès lors assez remarquer pour que la commission exécutive de l'instruction publique le chargeât de traduire de l'anglais l'*Hermès* de Harris : cette traduction, publiée en 1796, avec un *Discours préliminaire*, le plaça parmi les premiers grammairiens de l'époque. Après avoir professé la grammaire générale au Lycée des étrangers, il s'associa, en 1802, à Lacroix, Poisson, et à quelques autres professeurs de l'École polytechnique, pour fonder l'*École des sciences et des belles-lettres :* ses collègues lui confièrent la direction de cet établissement, qu'il garda jusqu'en 1807. En 1811, Thurot fut nommé professeur adjoint à la faculté des lettres de Paris, pour suppléer M. Laromiguière dans son cours de philosophie. En 1814, ce savant, qui s'était formé sous Coray à l'étude profonde de la langue grecque, fut appelé au Collége de France comme professeur de philosophie grecque et latine. En 1829, l'Académie des inscriptions lui ouvrit ses portes. Il mourut du choléra en 1832.

Philosophe et helléniste, M. Thurot a publié de nombreux travaux, qui se rapportent à ces deux genres d'études. Pour ne mentionner ici que ceux qui se rattachent à la philosophie, nous citerons l'*Apologie de Socrate d'après Platon et Xénophon* (1806), une édition du *Gorgias* de Platon (1815), avec une traduction qui ne parut qu'après sa mort (1834); des traductions de la *Morale* et de la *Politique* d'Aristote (1823 et 1824), précédées de discours préliminaires qui sont d'excellents morceaux de philosophie; la traduction du *Manuel d'Épictète*, du *Tableau de Cébès*

(1828), une édition des *Œuvres philosophiques de Locke*, avec des extraits et des rapprochements des *Nouveaux Essais de l'entendement*, de Leibniz (1821-25). Le dernier et le plus considérable des ouvrages de M. Thurot a pour titre *de l'Entendement et de la Raison*, introduction à l'étude de la philosophie. Il a été publié en 1830, 2 vol. in-8, et fut couronné la même année par l'Académie française, et réimprimé en 1833. Quelques années après sa mort, en 1837, il fut publié, par les soins de sa famille, un volume de ses *Œuvres posthumes* : on y trouve quelques-unes des leçons du *Cours de grammaire générale et comparée* qu'il avait professé en 1797, plusieurs *Leçons de logique* rédigées pour son cours de philosophie de la faculté des lettres, et contenant des analyses fort bien faites de l'*Organum* d'Aristote, du *Novum Organum* de Bacon et de la *Logique* de M. Destutt-Tracy, un *Discours sur l'étude des langues anciennes*; enfin une *Notice sur la vie et les écrits de Reid*, traduite de Dugald Stewart : cette notice était destinée à figurer en tête d'une traduction du philosophe de Glascow, à laquelle il renonça quand il sut que le même travail était entrepris par M. Jouffroy. M. Daunou et M. de Pongerville ont donné, chacun, une excellente *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Thurot* (1833) : c'est à ces notices que nous avons emprunté la plus grande partie des détails qui précèdent.

M. Thurot a rendu à la philosophie deux genres de services. Comme éditeur ou traducteur de plusieurs des ouvrages de Platon, d'Aristote, de Locke, d'Harris, de Reid, etc., il a remis en lumière et popularisé plusieurs des monuments de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne, à une époque où l'étude de ces monuments était fort négligée. Comme philosophe, il a produit, non pas un système (car il était l'ennemi des systèmes), mais un ouvrage d'ensemble, où il a religieusement recueilli et habilement fondu les résultats acquis à la science, pratiquant ainsi l'un des premiers un éclectisme aussi éclairé que consciencieux.

Pour lui, la philosophie n'est plus, comme pour les anciens, la science universelle : elle est l'étude de l'homme, entreprise dans le but de le perfectionner. Son livre *de l'Entendement et de la Raison* est destiné à remplir cette double condition de la philosophie. La première partie, qui traite *de l'Entendement*, doit faire connaître l'homme tel qu'il est; la deuxième, *de la Raison*, enseigne à l'homme comment il doit se servir de ses facultés pour devenir un être vraiment *raisonnable* : c'est, comme on le voit, sauf l'appareil des termes, l'antique division de la science spéculative et de la science pratique.

Pour faire connaître l'homme, M. Thurot observe et classe tous les faits qui sont dans son entendement. Par l'effet, sans doute, d'une concession que l'on ne peut que regretter, aux idéologues, ses premiers maîtres, il réunit tous ces faits sous le nom d'*idées*. Il distribue tout ce qu'il a à dire de ces faits sous ces trois titres : *connaissance, science, volonté*. La *connaissance*, fruit de la première vue des choses, est due au concours de la sensation, de la perception, de la conscience; elle est fixée par l'attention, reproduite par l'imagination, conservée par la mémoire. L'auteur, échappant à une confusion trop commune dans l'école de Condillac, distingue avec soin la sensation de la perception qui la suit et qui exige, selon lui, la conception d'une cause, ou l'intervention du principe de causalité; il montre comment aux perceptions naturelles, propres à chaque sens, se joignent des perceptions, pour ainsi dire empruntées, qu'il nomme, avec les écossais, *perceptions acquises*. — Sous le titre de *science* sont décrites les opérations ultérieures par lesquelles l'esprit généralise les perceptions qui avaient été d'abord individuelles, considère d'une manière abstraite les qualités et les rapports en les séparant des objets où ils ont été primitivement perçus, embrasse de longues séries de causes et d'effets, reconnaît l'enchaînement des faits ou les réduit lui-même en système. L'instrument de ce grand progrès est, selon lui, l'art des signes, surtout l'emploi des sons articulés ou du langage, art sans lequel il n'y aurait ni analyse ni synthèse. Il se trouve ainsi conduit à faire la théorie des signes et à exposer en résumé les résultats, souvent fort originaux, de ses recherches personnelles sur la grammaire générale, qui n'est à ses yeux que la métaphysique du langage. — Dans ce qu'il dit de la *volonté*, il ne traite pas seulement de la volonté considérée en elle-même et dans ses différentes formes (instinct, habitude, spontanéité, liberté); il remonte aux causes qui la mettent en jeu, aux besoins, aux sentiments, aux idées : il distribue les sentiments en trois classes, si on les considère par rapport à leurs sources, *sentiments physiques ou organiques, sentiments intellectuels, sentiments moraux*; il réduit ces trois classes à deux, si on considère la direction que nous donnent les divers sentiments : *sentiments personnels, sentiments sympathiques*. à ces divers principes d'action il sent le besoin d'ajouter un mobile plus élevé pour expliquer toute la moralité de l'homme : il reconnaît une *faculté de perception morale* par laquelle la raison juge de la qualité de l'action, du mérite et du démérite des agents; enfin il fait une grande part au *sentiment religieux*, ayant bien soin de le distinguer des intérêts religieux, qui lui sont, dit-il, trop souvent opposés.

La deuxième partie, intitulée *de la Raison*, n'est autre chose qu'une logique. L'auteur y fait une heureuse application des faits qu'il a précédemment établis : pour lui, la logique se borne à bien déterminer les caractères de la vérité, à indiquer la *méthode* propre à nous la faire découvrir dans les différents ordres de recherches. A cet effet il distingue la *méthode d'observation*, qui offre trois modes, l'*analyse*, la *synthèse*, l'*expérience* ou expérimentation; la *méthode d'analogie*, qui procède, tantôt par simple *conjecture*, tantôt par *hypothèse*; enfin l'*induction*, qu'il considère, avec Bacon, comme le procédé définitif de la science; il traite, dans un chapitre à part, du *raisonnement*, et montre que cette opération n'est dans toutes ses applications qu'une forme sous laquelle se cache quelqu'un des procédés de méthode qui ont été précédemment décrits, et qu'il est toujours facile d'y retrouver.

Cette esquisse sommaire, qui ne peut que bien imparfaitement faire connaître un ouvrage dont le mérite réside surtout dans l'exécution, dans le choix des détails, suffit cependant pour faire voir que le traité de M. Thurot est une œuvre vraiment éclectique, où l'on retrouve ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus utile dans les travaux de Platon, d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Locke, de Harris, de Condillac, de Laromiguière et des philosophes écossais, notamment de Smith et de Reid; il est facile aussi d'y voir que, bien qu'éclectique à sa manière, M. Thurot incline de préférence vers la philosophie de l'expérience. Il néglige, il dédaigne même plusieurs des recherches qui ont occupé des écoles récentes. Il s'en explique ouvertement en plusieurs endroits de ses écrits : « Je ne me suis point élevé, dit-il dans son *Dis-*

cours préliminaire (p. cxiij), à ces hautes spéculations métaphysiques sur l'absolu, l'infini, etc., qui, de notre temps, ont si fort occupé les Allemands, et qui se sont introduites en France sous les auspices de plusieurs écrivains d'un talent vraiment distingué. J'avoue franchement qu'il s'y trouve beaucoup de choses qui sont au-dessus de la portée de mon intelligence, et qu'il y en a d'autres qu'on pourrait, ce me semble, exprimer dans un langage moins scientifique, puisqu'elles sont très-anciennement connues. » N. B.

TIEDEMANN (Didier) est un des philosophes et un des humanistes les plus laborieux du XVIIIe siècle. Le nombre, la variété de ses ouvrages est considérable ; mais son nom demeure particulièrement attaché à la constitution de l'histoire de la philosophie. Si Brucker a fondé cette dernière science, Tiedemann eut, autant que Tennemann, le mérite de l'étendre en l'organisant d'une manière définitive et de la fixer.

Tiedemann, né le 3 avril 1745, à Bremer-Værde, dans le duché de Bréme, avait fait ses études à l'université de Gœttingue, où il s'était singulièrement lié avec le philologue Heyne, son maître et son protecteur. En 1776, il fut nommé professeur de langues anciennes au célèbre collége Charles de Cassel; en 1786, professeur de philosophie à l'académie électorale de Marbourg, où Wolf avait laissé plusieurs sectateurs distingués. Ce fut là qu'il enseigna jusqu'en 1803, c'est-à-dire jusqu'au moment de sa mort, au milieu d'un grand concours d'auditeurs attirés par le renom de son vaste et solide savoir, et retenus par le charme de sa parole lumineuse et concise. Les principes théoriques exposés dans ses cours étaient une ingénieuse combinaison des doctrines de Locke avec celles de Wolf. La méthode qu'il recommandait et qu'il pratiquait était la méthode d'observation, l'expérience et l'induction, l'analyse des faits, et spécialement celle des faits de conscience. L'étude du sens intime, l'étude impartiale et complète des facultés et des opérations de l'âme, voilà son point de départ et d'appui : de là une certaine défiance envers les systèmes absolus, les synthèses rigoureusement dogmatiques. Sans tomber dans le scepticisme, Tiedemann se complaît dans une circonspection qui, souvent, excède les limites d'une critique conséquente. En tout, néanmoins, il doit passer pour un éclectique supérieur et digne de foi.

Cette disposition paraît dans ses écrits théoriques plus encore que dans ses travaux d'histoire. Elle se manifeste avec une certaine vivacité dans sa polémique contre Kant. Dès 1784 Tiedemann attaqua le philosophe de Kœnigsberg comme trop décisif et trop dogmatique, lui reprochant surtout la fameuse différence des jugements synthétiques et des jugements analytiques sur laquelle repose la *Critique* même *de la raison pure*. Les pièces dirigées contre Kant sont les suivantes : 1° *de la Nature de la Métaphysique*, 1784 ; — 2° *Théétète ou de la Science humaine*, 1794 ; — 3° *Lettres idéalistes*. 1798.

Un zélé disciple de Kant, Dietz, répondit au professeur de Marbourg par un *Anti Théétète* (1798), et par une *Replique aux lettres idéalistes* (1801). Quoiqu'il combattît l'*idéalisme subjectif*, Tiedemann était du nombre des plus sincères admirateurs de Kant, et ce fut sur ses démarches instantes que le landgrave de Hesse retira, en 1787, l'édit par lequel il avait, l'année précédente, interdit l'enseignement de la nouvelle philosophie.

Les travaux d'histoire forment le véritable titre de Tiedemann à l'attention de la postérité Ces travaux sont très-nombreux et très-variés. Avant de caractériser celui qui les efface tous, l'*Esprit de la philosophie spéculative*, citons-en les plus importants : *Recherches sur l'origine du langage*, in-8, 1772 ; — *Système de la philosophie stoïcienne*, 3 vol. in-8, 1776 ; — *Premiers philosophes grecs, ou Vies et Systèmes d'Orphée, de Phérécyde, de Thalès et de Pythagore*, in-8, 1780 ; — *Système d'Empédocle*, in-8, 1781. Quant à l'*Esprit de la philosophie spéculative*, qui compose 6 vol. in-8, il parut entre 1787 et 1797, à Marburg. Le tome Ier s'étend de Thalès à Socrate ; le IIe, de Socrate à Carnéade ; le IIIe, de Carnéade aux Arabes ; le IVe, des Arabes à Raymond Lulle ; le Ve, de Lulle à Hobbes ; le VIe enfin, publié une année avant l'apparition du Ier vol. de la grande histoire de Tennemann, s'arrête à Berkeley, après avoir traité de Leibniz à fond. Cependant l'auteur ne distingue que cinq époques dans le développement total et suivi de la pensée philosophique, depuis Thalès jusqu'à Berkeley.

Ces cinq époques, il les décrit ainsi :

1° « Entre Thalès et Socrate, règne d'un panthéisme grossier et physique : la philosophie ne possède pas encore une forme scientifique, cette forme qu'elle recevra par les définitions et les principes généraux de l'âge suivant ; elle ne fait que rassembler des matériaux qui serviront plus tard.

2° « Entre Socrate et l'apogée de la grandeur romaine, la philosophie s'étend en tous sens, produit des sectes qui se combattent, mais dont les luttes amènent plus de profondeur et plus de méthode ; elle érige un édifice plus vaste et plus solide sur des notions universelles ; elle crée un élément fondamental, l'ontologie ; elle aide le déisme à gagner une prépondérance décisive.

3° « Entre l'époque de la grandeur romaine et le commencement du moyen âge, l'universalité des efforts spéculatifs fait place à une tendance exclusive et partiale, à l'exaltation des néo-platoniciens, laquelle contribue pourtant à mieux éclaircir certaines idées pures, à faire mieux connaître les diverses théories sur l'émanation divine.

4° « Entre le moyen âge et la renaissance des lettres, les Arabes donnent à la philosophie une nouvelle vie, une nouvelle direction vers la généralité, vers l'exactitude, vers l'examen et la discussion des notions suprêmes, des principes métaphysiques, direction que les scolastiques conservent, tout en la rendant plus étroite et plus incomplète.

5° « Entre la renaissance des lettres et les temps modernes, l'appareil scolastique est rejeté, l'expérience et l'observation sont remises en honneur, des systèmes neufs et très-divers sont inventés, la philosophie recule ses limites et grandit rapidement, adoptant une forme plus convenable et élevant un édifice plus commode. » (Préface, p. xxxj et suiv.)

On le voit, Tiedemann, datant la spéculation de Thalès seulement, retranche l'Orient tout entier des annales de la philosophie. « L'Orient, dit-il, étant soumis à l'empire de l'imagination et de la poésie, à l'autorité de la religion et des traditions, appartient à l'histoire de la civilisation, mais n'appartient pas à celle de la réflexion philosophique. » La première partie du développement philosophique des Grecs, il la regarde elle-même comme *fabuleuse* et mythologique. C'est Aristote qui est son guide dans les fastes de la spéculation hellénique ; c'est Aristote qu'il venge éloquemment des injustes reproches que Brucker et Mosheim lui avaient

adressés (Préface, p. xxij-xxix). C'est, d'ailleurs, la métaphysique proprement dite qui fait l'objet de ses recherches; la partie pratique de la science philosophique est sévèrement exclue de sa large et belle composition.

Les qualités et les défauts de l'*Esprit de la philosophie spéculative* sont connus. On sait combien Tiedemann se montre indépendant et impartial; combien son érudition est intègre, éclairée par la critique; combien il sait pénétrer le fond intime, l'esprit et l'âme des doctrines; avec quelle liberté, quelle sagacité, quel art il sait mettre les révolutions de la science en regard des événements politiques, des phases de l'histoire générale; avec quel talent, enfin, il sait rendre tous les systèmes, non-seulement intelligibles et précis, mais attachants et d'une lecture agréable. La philosophie des Pères de l'Église et celle des docteurs scolastiques, celle de saint Augustin surtout, lui ont de grandes obligations. La principale nouveauté de son œuvre, c'est qu'elle est dominée par l'idée du progrès : chez lui la spéculation, la recherche savante des raisons premières et dernières de toutes choses, constitue un ensemble suivi et lié, une unité naturelle, successive, progressive, un enchaînement à la fois et un perfectionnement dont l'historien doit retracer les phases et les éléments pour l'instruction des penseurs contemporains et pour l'encouragement de tous les âges. Les fautes commises par Tiedemann tiennent à ses qualités mêmes : il sépare trop la religion et la philosophie, il pousse la critique parfois jusqu'au scepticisme; il est trop moderne, il n'apprécie pas à leur juste valeur certaines théories antiques, comme celle de Platon; il est quelquefois trop imbu de l'esprit du XVIIIe siècle, de l'esprit répandu par la philosophie de Locke. Malgré ces taches et ces vides, ce livre est un monument qui fait le plus grand honneur à l'Allemagne érudite et méditative; et il faut regretter que Tiedemann n'en ait pas tiré un résumé propre à être traduit en français, et propre aussi à faire partout connaître en cette langue l'excellent *Esprit de la philosophie spéculative*.

Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que Tennemann, appelé d'Iéna, remplaça Tiedemann, en 1804, dans sa chaire de Marbourg.

Voy. sur Tiedemann, la *Monographie* de Creuzer, son collègue : *Memoria D. Tiedemanni;* une biographie de Louis Wachler, en tête de la *Psychologie* de Tiedemann, in-8, 1804, et le *Cours* de 1828 de M. Cousin, leçon XII.

C. Bs.

TIEFTRUNK (Jean-Henri), né en 1760, près de Rostock, depuis 1792 professeur de philosophie à Halle, mérite d'être cité parmi les disciples de Kant. Il s'occupa spécialement de prouver que la philosophie morale et religieuse de Kant s'accordait sans effort avec les dogmes et les préceptes du christianisme. Le nombre de ses écrits est considérable, mais ils ne se distinguent ni par le fond ni par la forme. Les principaux sont : *l'Univers considéré au point de vue de l'humanité*, Halle, 1821, in-8; — *Essai d'une nouvelle théorie de la philosophie religieuse*, Leipzig, 1797, in-8 (all.). Tieftrunk a encore composé une *Histoire de l'esprit de Kant*, en tête des quatre volumes de *Mélanges* que son maître le chargea de publier, Halle, 1799-1807, in-8.

C. Bs.

TIMÉE de Locres, philosophe pythagoricien, qui a donné son nom à un des dialogues de Platon, naquit dans la Grande-Grèce, chez les Locriens Épizéphyriens, à une époque probablement peu éloignée de la naissance de Socrate, puisque Platon les a réunis dans le même entretien. Comme beaucoup d'autres philosophes de la même école, il avait occupé dans sa patrie les plus hautes magistratures, et joignant à la vertu du citoyen la gloire du savant, il passait, à ce que nous apprend Critias, pour un grand astronome (ἀστρονομικώτατος). Suidas cite de lui un *Traité de mathématiques*, une *Vie de Pythagore* et un livre intitulé *de l'Ame du monde et de la nature* (Περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος). Nous n'avons pas à nous occuper des deux premiers, puisque, s'il est vrai qu'ils aient existé, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous; mais le dernier a beaucoup exercé les philosophes et les savants. Comme il n'y a presque aucune différence entre les doctrines que résument les six chapitres de ce traité et celles qui sont développés dans le *Timée* de Platon, on s'est demandé lequel de ces deux écrits avait servi de modèle à l'autre; et quand on agitait cette question on élevait naturellement des doutes sur l'authenticité du livre attribué au philosophe pythagoricien. Il y avait, en effet, de quoi le rendre suspect. Il n'est mentionné, soit directement, soit indirectement, ni par Platon, ni par Aristote, ni par Théophraste, ou son abréviateur Simplicius. Et quand Timon le Sillographe, s'adressant à Platon, lui dit : « Et toi aussi, Platon, tu as voulu dogmatiser; tu as acheté à grands frais un petit livre, et tu es parti de là pour faire le *Timée*, » il est extrêmement probable qu'il s'agit, dans ce passage du traité de Philolaüs, que Platon avait acheté fort cher à Syracuse. Quant à celui dont on fait honneur à Timée de Locres, nous le rencontrons pour la première fois au Ve siècle de l'ère chrétienne, chez Proclus, qui, ne doutant pas qu'il ne soit authentique, et le considérant comme une introduction utile au *Timée* de Platon, l'a placé en tête de ce dialogue; mais il suffit de comparer les deux ouvrages pour voir que le premier n'est qu'une abréviation du second. On y reconnaît, malgré le dialecte dorien dont le faussaire s'est servi, des phrases entières qui ont passé de l'un à l'autre. Or, dans ce cas, ce n'est pas Platon qui peut être soupçonné de plagiat. D'ailleurs, comment admettre cette identité parfaite entre le système de Pythagore et le système platonicien? Si obscures que soient pour nous les doctrines de l'école pythagoricienne, nous savons du moins ceci par les fragments de Philolaüs et les témoignages indirects, qu'elle était complétement étrangère à la théorie des idées et à la conception d'une âme du monde distincte de Dieu. Si telles eussent été les convictions particulières de Timée, elles n'auraient certainement pas passé inaperçues jusqu'au temps des derniers alexandrins. — Le *Traité de l'âme du monde et de la nature*, publié sous le nom de Timée de Locres, dans toutes les éditions de Platon, a été publié avec la traduction latine de Nogarola, et le sommaire et les notes de Jean de Serres, dans les *Opuscula mythologica*, in-8, Cambridge, 1671, et Amsterdam, 1688; avec une traduction française et *avec les dissertations sur les principales questions de la métaphysique, de la physique et de la morale des anciens*, par le marquis d'Argens, in-8, Berlin, 1763; et par Batteux, avec Ocellus Lucanus, in-8, Paris, 1768. — Sur l'authenticité de cet ouvrage on peut consulter principalement : Meiners, *Histoire des sciences en Grèce et à Rome* (all.), t. Ier, p. 584; et *Doctrina de vero Deo*, 2e part., p. 312; — Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. Ier, et *Système de la philosophie platonicienne*, t. Ier, p. 93; — Tiedemann, *Histoire de la philosophie spéculative*,

t. Ier, etc.; — Chaignet, *Pythagore et le pythagorisme*, t. Ier, in-8, Paris, 1874. Il a existé un autre Timée surnommé *le Sophiste*, et auteur d'un dictionnaire de locutions platoniques (ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος λέξεων) : mais on ne sait pas à quel temps il appartient. Son recueil a été publié par Ruhnken, in-8, Leyde, 1754 et 1789, par Fischer, in-8, Leipzig, 1756, et par Koch, in-8, Londres, 1828.

TIMON, le disciple et l'ami de Pyrrhon, non moins célèbre comme poëte que comme philosophe, naquit à Phlionte, dans le Péloponèse, vers le milieu du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il exerça d'abord la profession de danseur de théâtre, puis, se sentant entraîné par un goût irrésistible vers la philosophie, il fréquenta à Mégare l'école de Stilpon, et se rendit ensuite à Elis, près de Pyrrhon, dont le caractère autant que la doctrine avait excité son admiration. Ainsi qu'un grand nombre de sceptiques, il joignit à l'étude de la philosophie celle de la médecine; mais n'y trouvant pas une ressource suffisante, il alla enseigner la philosophie et l'art oratoire à Chalcédoine, dans l'Asie Mineure. Après y avoir fait fortune, il visita l'Égypte, où régnait Ptolémée Philadelphe, s'arrêta quelque temps en Macédoine, à la cour d'Antigone Gonatas, et finit par se fixer à Athènes, où il mourut dans un âge très-avancé. On lui attribuait jusqu'à trente comédies et soixante tragédies, des drames satiriques, un poëme en vers élégiaques, intitulé *les Images* (Ἰνδαλμοι); un traité en prose sur les sens (Περὶ αἰσθήσεων); un autre contre les physiciens, c'est-à-dire les philosophes spéculatifs (Πρὸς τοὺς φυσικούς); un autre adressé à Python, et portant ce nom, où il racontait ses entretiens avec Pyrrhon, qu'il avait rencontré sur la route de Delphes; une composition ayant pour titre *le Repas funèbre d'Arcésilas*, ou simplement *le Repas* (Περὶ δείπνου), où il paraissait revenir, sans doute en faveur de son scepticisme, sur les railleries dont il avait poursuivi pendant sa vie le fondateur de la nouvelle Académie. Mais, de tous les ouvrages de Timon, il n'y en a pas qui ait acquis autant de célébrité et qui nous ait laissé autant de traces que les *Silles* (Σίλλοι), d'où il a reçu le surnom de *Sillographe*. C'était une satire en vers hexamètres dirigée contre tous les philosophes, excepté Pyrrhon et Xénophane. Les plus mal traités étaient Socrate, Platon et Épicure. L'ouvrage commençait par ces mots : « Venez ici, venez, imposteurs raisonneurs, » et se divisait en trois livres. Dans le premier, Xénophane paraît avoir eu seul la parole; dans le second et le troisième, l'auteur supposait un dialogue entre Xénophane et lui.

La doctrine de Timon ne diffère pas de celle de Pyrrhon, dont il n'était, selon Sextus Empiricus, que le simple interprète (ὁ προφήτης). Voici cependant ce que les écrivains de l'antiquité lui attribuent personnellement. Le seul but de la philosophie est de nous conduire au bonheur, de nous rendre heureux autant que notre nature le permet. Quiconque veut vivre heureux, doit se proposer ces trois questions : 1° Quelle est la nature des choses? 2° Comment devons-nous nous comporter à leur égard? 3° Quelle sera la conséquence qui résultera pour nous de cette manière d'être? La première de ces questions est insoluble; car nous ne pouvons pas savoir ce que les choses sont en elles-mêmes. La science suppose la démonstration, et toute démonstration part d'une hypothèse, d'un axiome qu'on ne démontre pas. Les choses ne sont pour nous que ce qu'elles nous paraissent être : c'est donc uniquement sur les apparences qu'il faut prononcer, et non sur la nature même des choses. « Ainsi, disait Timon, j'accorderai bien que telle chose me paraît douce, mais je ne dirai pas qu'elle l'est en effet. » Il attaque particulièrement, avec les arguments de l'école de Mégare et des philosophes d'Élée, la certitude que nous croyons avoir de l'existence du mouvement. La solution de cette première question renferme celle de la seconde; car si nous sommes condamnés à une ignorance irrémédiable quant à la nature des choses, il faut nous imposer la règle de ne rien affirmer et de ne rien nier d'une manière absolue; il faut nous abstenir de toute assertion (ἀφασία, ἐποχή) et n'exprimer autre chose que l'état de notre âme, c'est-à-dire ce qui nous paraît être. Enfin de la solution de la seconde question découle celle de la troisième. En nous abstenant de prendre parti pour ou contre les différentes opinions qui agitent les hommes, en regardant comme de vaines apparences tout ce qui frappe nos sens et notre esprit, nous arrivons à regarder avec une profonde indifférence les biens comme les maux de cette vie, à ne pas nous enivrer des uns ni nous affliger des autres, et à conserver toujours cette sérénité d'âme (ἀταραξία), qui est le vrai bonheur. Sans être infidèle à ses propres principes, Timon pouvait admettre, selon le témoignage de Sextus (*Adv. Mathem.*, lib. XI, c. XX), qu'il y a quelque chose de divin et de bon qui existe éternellement et qui donne à notre vie sa régularité; car, pour lui, ce n'était qu'une opinion fondée, comme toutes les autres, sur l'apparence. Quant à la part qui revient à Timon dans l'invention des *tropes* ou des dix arguments sur lesquels se fondait le scepticisme ancien, il serait difficile de la déterminer en l'absence de tout document positif.

On peut consulter sur Timon : Diogène Laërce, liv. IX, *ad fin*; — Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, lib. XI, c. XX); — Eusèbe, *Præparat. evangel.*, lib. XIV, c. XVIII; — Henri Estienne, *Poesis philosophica*, in-8, Paris, 1573; — J.-F Langheinrich, *Dissertationes de Timonis vita, doctrina, scriptis*, in-4, Leipzig, 1720-21; — Brunk, *de Timone Sillographo*, t. XI, p. 67 de ses *Analecta*; — F. Paul, *de Sillis Græcorum*, in-8, Berlin, 1821.

TINDAL (Matthieu), si célèbre par les citations de Voltaire et les récriminations qu'elles ont provoquées, était le fils d'un ministre anglican et naquit en 1656 à Beensferry (Devonshire). Sa jeunesse ne fut pas sans orages, et après avoir pris à l'université d'Oxford ses degrés en droit, il en vint à préférer pour quelque temps la carrière militaire. Un moment aussi on le trouve professant le catholicisme; mais bientôt sa foi nouvelle faiblit devant des objections qu'il regarde comme insolubles. Cependant il ne se montra pas immédiatement incrédule; il passa par degrés de l'hostilité contre la puissance ecclésiastique à l'hostilité contre la révélation. Son *Essai sur l'obéissance aux pouvoirs suprêmes et sur le devoir des sujets dans toutes les révolutions* (essai qui date de 1694), et diverses autres publications sur les événements du jour, décèlent surtout le publiciste, et sa théorie ne s'y glisse que par occasion. Une pension de 200 liv. st fut la récompense de ses premiers travaux, et il en jouit jusqu'à sa mort, en 1733. Tindal, dans tous ces débats, s'était prononcé comme défenseur de la toute-puissance de l'État, en même temps que comme orangiste. Animé par les objections, non-seulement il agrandit sa thèse, mais il l'établit sur un autre terrain, lorsqu'en 1706 il donna les *Droits de l'Église chrétienne défendus contre les prêtres romains et contre tous les autres qui prétendent à un pouvoir indépendant*. C'était au temps de la reine Anne. L'ouvrage fit un bruit immense. L'Église anglicane, la haute Église surtout, s'émut

encore plus que la minorité catholique; les réfutations abondèrent. Les tribunaux brûlèrent le livre. On rechercha, on poursuivit Tindal, malgré le soin qu'il avait eu de conserver l'anonyme. Il disparut pendant un temps et alla faire imprimer en Hollande, en les qualifiant de seconde partie de l'ouvrage condamné, le *Traité des fausses Églises*, bien plus agressif encore. L'avénement de la maison de Hanovre rendit Tindal à sa patrie. Soit qu'il fût devenu plus circonspect, soit qu'il amassât des matériaux pour l'œuvre finale qu'il méditait, il resta longtemps muet : il était plus que septuagénaire quand enfin parut la première partie de son *Christianisme aussi ancien que le monde*, in-4, Londres, 1730. La deuxième partie, quoique terminée très-peu de temps après, n'a jamais vu le jour, l'évêque de Londres, Gibson, en ayant fait interdire la publication, et les légataires de l'auteur n'ayant pas tenté la lutte contre le prélat. — Si l'on en excepte Spinoza et Bossuet, pas un écrivain, à l'époque où parurent les *Droits de l'Église défendus contre les prêtres romains*, n'avait traité les matières théologico-politiques avec autant de logique que Tindal. C'est dans le *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum*, de L. Meyer, qu'il avait trouvé le principe sur lequel repose toute sa doctrine; mais il se l'appropria par la manière dont il sut le développer et le défendre. Ce principe, c'est l'indépendance religieuse. L'indépendance religieuse est-elle un droit? et en quoi consiste ce droit? En d'autres termes, quelles sont la nature, les formes, les limites de l'indépendance religieuse? Deux propositions résument la pensée de Tindal sur tous ces points : 1° La pensée religieuse (vraiment religieuse, c'est-à-dire qui ne froisse ni la morale ni l'ordre public) est indépendante; 2° mais elle n'est qu'indépendante, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas devenir pouvoir public. A ses yeux, non-seulement la coexistence de ce qu'on appelle les deux puissances, civile et ecclésiastique, est une cause permanente de tiraillements et de troubles, mais l'existence de la puissance ecclésiastique comme pouvoir politique n'a pas de base rationnelle. Si l'intolérance est un attentat aux libertés que l'homme garde dans l'état de société politique, l'immixtion des ministres du culte, en tant que ministres du culte, au gouvernement général, est contraire aux bases de l'organisation politique. Pour le démontrer, Tindal recherche en quoi consiste la légitimité des gouvernements et quels droits naturels restent aux gouvernés. Nous ne le suivrons pas dans ses développements. Notons trois points cependant. 1° Comme base de légitimité, après avoir élagué le droit divin et le droit de conquête, il n'adopte que le consentement explicite ou implicite, ou du moins l'acquiescement raisonnablement présumé des sujets; et s'il ne prononce pas le mot *contrat social*, évidemment il ne manque que le mot, l'idée ressort de la façon la plus nette. 2° Admettant, sans hésiter, que l'institution gouvernementale modifie et limite les droits naturels, il prouve pourtant qu'après cela il reste encore aux droits naturels (qu'il appelle l'état de nature) un domaine bien plus vaste qu'on ne le croit communément. D'une part, en effet, ces droits subsistent entiers de nation à nation; de l'autre, au sein même d'une société, ils subsistent pour tous les cas d'urgence et pour toutes les actions qui ne sont pas une offense pour autrui. Lem agistrat n'a pas le droit de punir pour des choses indifférentes; il n'a le droit de gêner les citoyens ni dans la pensée religieuse ni dans la manifestation non offensante de cette pensée : il y a plus, il a le devoir de les protéger contre qui voudrait les gêner par des peines et par des récompenses à propos de leurs opinions religieuses. Les récompenses n'engendrent qu'hypocrisie; les peines conduisent à des violences qui tôt ou tard forcent les opprimés à des prises d'armes; et ceux qui prêchent la persécution ne sont pas moins coupables que ceux qui prêcheraient le vol et le meurtre. 3° Autre chose est la discipline ecclésiastique, autre chose est la puissance ecclésiastique. Que chaque Église se gouverne, que chaque Église se protége; mais que nulle n'opprime les autres, que nulle ne gouverne, soit autrui, soit l'État; en un mot, que nulle ne participe au pouvoir, fût-elle la seule. On le voit, les principes qui tendent de plus en plus à régner aujourd'hui ne sont que ceux de Tindal, avec quelques adoucissements et quelques réserves. Ce n'est pas l'indifférence religieuse qu'il recommande aux individus, c'est l'impartialité religieuse qu'il recommande aux gouvernements. On a prétendu que ses doctrines étaient subversives du pouvoir. Ainsi, Guillaume III, Georges Ier auraient pensionné un anarchiste! On sent trop qu'il n'en est rien, et qu'au contraire Tindal abonde peut-être un peu dans le sens du pouvoir. On veut enfin que ç'ait été lâcheté à lui de combattre les doctrines catholiques : le fait est qu'il combat toute Église intolérante et ambitieuse du pouvoir politique; mais en Angleterre, et après la catastrophe des Stuarts, c'est sur l'anglicanisme surtout que portaient ses coups : les prélats, à cette époque, ne s'y trompèrent pas; et Swift, ici leur organe, reprochait à Tindal d'avoir puisé ses idées dans le catholicisme. Au total donc, en improuvant et les Églises dominantes, et l'intolérance, et le système des peines et des primes appliqué aux opinions religieuses, le publiciste anglais, loin de se montrer lâche, faisait un acte de courage dont le catholicisme pouvait lui savoir gré. — Quant au *Christianisme aussi ancien que le monde* (in-4, Londres, 1730), ici ce n'est plus aux passions et aux prétentions des Églises chrétiennes, c'est au christianisme même que s'attaque Tindal. Il n'y voit qu'un développement naturel de la loi naturelle qui existe de toute éternité. Selon lui, le christianisme n'est divin que comme la loi naturelle est divine, nulle révélation spéciale ne l'a produit et mis au monde, car non-seulement la révélation est impossible, elle est inutile. Les objections de Tindal contre la révélation chrétienne ont été combattues par les Leland, les Forster et d'autres savants théologiens de l'Église anglicane. On pourra consulter sur Tindal, Tabaraud, *Histoire du philosophisme anglais*, 2 vol. in-8, Paris, 1806.

VAL. P.

TITTMANN (Jean-Auguste-Henri), né en 1773 à Langenzalza, mort à Leipzig en 1831, s'est principalement signalé comme théologien. Il enseignait la théologie à l'université de Leipzig, et a publié, sur cette matière, beaucoup d'ouvrages très-estimés en Allemagne; mais il s'est signalé aussi par quelques écrits philosophiques, ou moitié philosophiques moitié théologiques, dont voici les titres : *De consensu philosophorum veterum in summo bono definiendo*, Leipzig, 1793, in-4; — *Esquisse de la logique élémentaire, avec une introduction à la philosophie*, ib., 1795, in-8; — *Num religio revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit?* ib., 1796, in-4; — *Résultats de la philosophie critique, principalement en ce qui concerne la religion et la révélation*, ib., 1799, in-8; — *Théoclès, dialogue sur la croyance en Dieu*, ib., 1799, in-8; — *Idées pour servir à une apologie de la foi*, ib., 1799, in-8; — *Théon, dialogue sur nos espérances après la mort*, ib., 1801, in-8; — *du Supernaturalisme, du rationalisme et de*

l'athéisme, ib., 1816, in-8. Tous ces écrits, à l'exception du premier et du troisième, sont rédigés en allemand. X.

TOFAIL (ou Abou-Becr Mohammed ben-Abd-al-Mélic IBN-TOFAÏL al-Keisi), un des philosophes les plus remarquables parmi les Arabes d'Espagne, naquit, probablement dans les premières années du XIIe siècle, à Wadi Yâsch, petite ville d'Andalousie (maintenant *Guadix*). Disciple de l'illustre Ibn-Bâdja (voy. ce nom), il se rendit célèbre comme médecin, mathématicien, philosophe et poëte, et fut en grand honneur à la cour des Almohades. Il était attaché, comme vizir et médecin, à la personne d'Abou-Yaakoub-Yousouf, second roi de cette dynastie (qui régnait de 1163 à 1184), et ce souverain l'honorait de son intimité. Selon Ibn-al-Khatîb, le célèbre historien de Grenade (du XIVe siècle), Tofaïl aurait professé la médecine dans cette ville et aurait écrit deux volumes sur cette science : le même auteur cite plusieurs de ses poëmes. Un autre historien du XIIIe siècle, Abd-al-Wâhid, de Maroc, qui avait connu le fils de Tofaïl, rapporte quelques détails curieux sur la liaison qui existait entre notre philosophe et le roi Yousouf, et atteste avoir vu de lui des ouvrages sur plusieurs branches de la philosophie, et, notamment, le manuscrit autographe d'un traité sur l'âme. Tofaïl profita de son intimité avec le roi Yousouf pour attirer à la cour les savants les plus illustres, et ce fut lui qui présenta au roi le célèbre Averroès (voy. IBN-ROSCHD). Le roi ayant un jour exprimé le désir qu'un savant versé dans les œuvres d'Aristote en présentât une analyse raisonnée et claire, Tofaïl engagea Averroès à entreprendre ce travail, ajoutant que son âge avancé et ses nombreuses occupations l'empêchaient de s'en charger lui-même. Averroès y consentit, et composa les *Analyses* que nous possédons encore. Tofaïl mourut à Maroc en 1185; le roi Yaakoub, surnommé Al-Mansour, qui était monté sur le trône l'année précédente, assista à ses funérailles.

Tel est le petit nombre de détails authentiques que nous avons pu recueillir sur la vie de Tofaïl, et que nous substituons aux fables de Léon Africain, reproduites par Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. III, p. 95 et suiv.).

Quant aux ouvrages d'Ibn-Tofaïl, il ne nous en reste qu'un seul dont nous parlerons tout à l'heure. Outre les écrits déjà mentionnés plus haut, Casiri (*Biblioth. Arab. Hisp. Escur.*, t. I, p. 203) parle d'un ouvrage intitulé : *Mystères de la sagesse orientale*, qui est peut-être identique avec le traité de l'âme ou avec le traité de philosophie dont nous parlerons. Ibn-Abi-Océibia, dans la *Vie d'Averroès*, parle d'écrits échangés entre celui-ci et Tofaïl, sur divers sujets de médecine. Averroès lui-même, dans son commentaire *moyen* sur le *Traité des météores* (liv. II), en parlant des zones de la terre et des lieux habitables et non habitables, cite un traité que son ami Tofaïl avait composé sur cette matière. Dans son commentaire *moyen* (inédit) sur la métaphysique (liv. XII), Averroès, en attaquant les hypothèses de Ptolémée relatives aux excentriques et aux épicycles, dit que Tofaïl possédait, sur cette matière, d'excellentes théories dont on pourrait tirer grand profit : ce qui prouve que Tofaïl avait fait des études profondes sur l'astronomie de son temps. C'est dans le même sens qu'Abou-Ishâk-al-Bitrôdji (Alpetragius) parle de son maître Tofaïl; dans l'introduction de son *Traité d'astronomie*, où il cherche à substituer d'autres hypothèses à celles de Ptolémée, il s'exprime ainsi : « Tu sais, mon frère, que l'illustre kâdhi Abou-Becr Ibn-Tofaïl nous disait qu'il avait trouvé un système astronomique et des principes pour ces différents mouvements, autres que les principes qu'a posés Ptolémée, et sans admettre ni excentrique ni épicycle; et avec ce système, disait-il, tous ces mouvements sont avérés, et il n'en résulte rien de faux. Il avait aussi promis d'écrire là-dessus, et son rang élevé dans la science est connu. »

Mais l'ouvrage qui a illustré parmi nous le nom de Tofaïl est un traité où la philosophie de l'époque est présentée sous une forme nouvelle et originale, et qu'on a qualifiée de *Roman philosophique*. Tofaïl, à ce qu'il paraît, appartenait à cette classe de philosophes contemplatifs que les Arabes désignaient par le nom d'*Ischrâkiyyîm*, ou partisans d'une certaine philosophie orientale, et dont nous avons parlé dans un autre endroit (voy. le mot ARABES); il cherchait à résoudre, à sa manière, un problème qui préoccupait beaucoup les philosophes musulmans, celui de la *conjonction* ou de l'union de l'homme avec l'*intellect actif* et avec Dieu. Peu satisfait de la solution de Gazâli, qui n'a d'autre base qu'une certaine exaltation mystique, il suivit les traces de son maître Ibn-Bâdja, et montra comme lui le développement successif des notions de l'intelligence dans l'homme solitaire, libre des préoccupations de la société et de son influence; mais il voulut présenter un solitaire qui n'aurait jamais subi cette influence, et dans lequel la raison se serait éveillée d'elle-même, et arrivée successivement, par son propre travail et par l'impulsion de l'intellect actif, à l'intelligence des secrets de la nature et des plus hautes questions métaphysiques. C'est là ce qu'il a essayé dans son célèbre traité qui porte le nom de *Hay-Ibn-Yakdhân*, nom allégorique donné au solitaire, et qui signifie *le vivant, fils du vigilant*. S'emparant d'une fiction d'Avicenne, il fit naître Hay sans père ni mère, dans une île inhabitée située sous l'équateur. Par certaines circonstances physiques remplaçant le procédé de la génération, l'enfant sort de la terre, et une gazelle se charge de le nourrir de son lait. Les différentes périodes de l'âge sont marquées par des progrès successifs dans la connaissance de tout ce qui est. Les premières connaissances de Hay se bornent aux choses sensibles, et il arrive graduellement à connaître le monde qui l'entoure et à acquérir les notions de la physique. Plus tard, il reconnaît dans la variété des choses un lien commun qui les unit. Les êtres sont *multiples* d'une part, et *uns* d'autre part; ils sont *multiples* par les accidents, et *uns* par leur essence véritable. Ceci le conduit à chercher où résident les accidents et où est l'essence des choses; et il arrive ainsi à distinguer, dans tout ce qui est, la matière et la forme. La première forme est celle de l'*espèce*. Tous les corps sont unis par la forme corporelle; ils varient par les formes des genres et des espèces, en y comprenant la forme de la substance. Les corps, en général, sont un composé de la matière première et des formes de corporéité et de substance. En contemplant ainsi la matière et les formes, le solitaire se trouve sur le seuil du monde spirituel. Il est évident que les corps inférieurs sont produits de quelque chose; il y a donc nécessairement quelque chose qui fait les formes, car tout ce qui est produit doit avoir un producteur. Dirigeant le regard vers le ciel, Hay trouve une variété de corps supérieurs ou célestes. Ces corps ne sauraient être infinis; il reconnaît dans les cieux, ou les sphères célestes, des corps finis. Les sphères, avec ce qu'elles renferment, sont comme un seul individu, et de cette manière tout l'univers forme une unité. L'univers est-il éternel, ou bien a-t-il eu un commencement dans le temps? C'est là ce que le so-

litaire ne peut décider; car il y a des raisons également fortes pour l'une et l'autre hypothèse. On voit cependant qu'il penche plutôt pour l'éternité du monde. Quoi qu'il en soit, il reconnaît qu'il y a un être *agent* qui perpétue l'existence du monde et qui le met en mouvement. Cet être n'est pas un corps, ni une faculté dans un corps: il est la forme de l'univers. Tous les êtres étant l'œuvre de cet être supérieur ou de Dieu, notre pensée, contemplant la beauté de l'œuvre, doit se porter aussitôt vers l'ouvrier, vers sa bonté et sa perfection. Toutes les formes se trouvent dans lui et sont issues de son action, et il n'y a en quelque sorte d'autre être que lui.

Faisant un retour sur la faculté intellectuelle qui est en lui, notre solitaire trouve qu'elle est en elle-même absolument incorporelle, puisqu'elle perçoit l'être séparé de toute dimension ou quantité, ce que ne peuvent ni les sens, ni la faculté imaginative. C'est là la véritable substance de l'homme : elle ne naît ni ne périt. Elle est troublée par la matière, et il faut qu'elle fasse des efforts pour s'en dégager, en ne donnant au corps que les soins absolument nécessaires pour son existence. La béatitude de cette substance et sa douleur sont en raison de son union avec Dieu ou de son éloignement de Dieu. Rien de ce qui est sous la sphère céleste n'est égal à cette substance; mais elle se trouve à un plus haut degré dans les corps célestes (intelligences des sphères). L'homme ayant de la ressemblance avec les trois espèces d'êtres, savoir, avec les autres animaux, avec les corps célestes, et avec l'être véritablement unique, doit nécessairement ressembler, par ses actions et par ses attributs, à toutes les trois.

Le solitaire examine ensuite les actions par lesquelles l'homme parfait ressemble à chacune des trois espèces, et comment, en se détachant successivement de tout ce qui est inférieur, il doit arriver au dernier terme, c'est-à-dire à ressembler à Dieu et à s'unir avec lui. Il cherche à se détacher de tout ce qui tient aux sens et à l'imagination, à s'annihiler, pour ainsi dire, lui-même, pour ne laisser subsister que la pensée seule. Ce qu'il voit dans cet état, il ne peut le décrire, et ce n'est que par des images qu'il représente tout ce qu'il a vu dans le monde spirituel. Il se croit entièrement identifié avec l'Être suprême, et tout l'univers ne lui semble exister que dans Dieu seul, dont la lumière se répand partout et se manifeste plus ou moins dans tous les êtres, selon leur degré de pureté. La multiplicité n'existe que pour le corps et le sens; elle disparaît entièrement pour celui qui s'est détaché de la matière. C'est ainsi que, de conséquences en conséquences, notre philosophe, sans se l'avouer, conduit son solitaire au panthéisme. Arrivé au plus haut degré de la contemplation, Hay contemple, non pas la Divinité en elle-même, mais son reflet dans l'univers, depuis la sphère céleste la plus élevée jusqu'à la terre. Et ici, l'auteur, oubliant son rôle de philosophe et la mission scientifique qu'il s'est donnée, s'abandonne à son imagination et se livre à des fictions poétiques. Le solitaire voit successivement l'apparition de Dieu dans les *intelligences* des différentes sphères, et jusqu'au monde sublunaire. Elle se montre de plus en plus resplendissante dans les sphères supérieures; mais dans le monde *de la naissance et de la destruction*, elle ne se montre plus que comme le reflet du soleil dans l'eau trouble. Et étant descendu jusqu'à sa propre essence, le solitaire reconnaît qu'il y a une multitude d'autres essences individuelles semblables à la sienne, et dont les unes sont entourées de splendeur et les autres lancées dans les ténèbres et dans les tourments. Ce sont les âmes pures et impures. Le solitaire voit tout cela dans l'état d'extase, et, lorsqu'il revient à lui, il se retrouve dans le monde sensible, et perd de vue le monde divin; car, ajoute l'auteur, ce bas monde et le monde supérieur sont comme deux épouses d'un même mari, celui-ci ne peut plaire à l'une sans irriter l'autre.

Tofaïl, pour achever sa tâche, devait montrer que les résultats obtenus par son solitaire n'étaient pas en contradiction avec la religion révélée et particulièrement avec la religion musulmane; car la philosophie et la religion, renfermant chacune la vérité absolue, ne sauraient se contredire mutuellement. Hay, étant arrivé, à l'âge de cinquante ans, à s'élever par la pensée seule à la connaissance de la vérité, est mis en rapport avec un homme qui, au moyen de la religion, est arrivé au même résultat, et qui, reconnaissant comme Hay le trouble que portent les sens dans la méditation et dans la vie contemplative, veut se soustraire aux inconvénients de la vie sociale, et vient d'une île voisine chercher un refuge dans l'île déserte habitée par Hay. Les deux solitaires s'étant rencontrés, et Asâl (c'était le nom de l'homme religieux) étant parvenu à apprendre à Hay l'usage de la parole, l'instruit dans la religion et lui fait connaître les devoirs et les pratiques qu'elle impose à l'homme. Il résulte de leurs conférences que les vérités enseignées par la religion et par la philosophie sont absolument identiques, mais que, dans la religion, elles ont revêtu des formes qui les rendent plus accessibles au vulgaire; les anthropomorphismes du Korân et la description qu'on y trouve de la vie future ne sont que des images qui ont un sens profond. La religion est venue en aide à la majorité des hommes qui ne savent pas s'élever, par la pensée, jusqu'à la vérité absolue et marcher dans la voie tracée par cette dernière. C'est encore pour se conformer aux besoins du vulgaire que la religion a permis aux hommes d'acquérir des biens terrestres et d'en jouir en toute liberté, chose qui ne convient pas au véritable sage. Hay manifeste le désir de se rendre au milieu des hommes pour leur faire connaître la vérité sous son véritable jour et telle qu'il l'a conçue lui-même, et Asâl se rend à son désir, quoique avec regret. Les deux solitaires, à l'aide d'un navire qui, par hasard, aborde dans leur île, se rendent dans l'île autrefois habitée par Asâl, et où les amis de celui-ci font à Hay l'accueil le plus honorable. Mais à mesure que Hay leur expose ses principes, leur amitié se refroidit, et le philosophe, ayant acquis la conviction qu'il s'était imposé une tâche impossible, retourne à son île, accompagné d'Asâl. Les deux amis, renonçant pour toujours à la société, se vouent, jusqu'à leur fin, à une vie austère et contemplative.

L'ouvrage de Tofaïl a été traduit en hébreu, et Moïse de Narbonne a accompagné cette version d'un commentaire très-savant (voy. Juifs, philosophie chez les). L'original arabe a été publié avec une traduction latine, par Edward Pococke, sous le titre de : *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hay ben Yakdhân*, in-4, Oxford, 1671. La version latine de Pococke trouva bientôt deux traducteurs anglais dans Ashwell et dans le quaker George Keith. Une troisième traduction anglaise, faite sur l'original arabe, a été donnée par Simon Ockley, sous le titre suivant : *The improvement of human reason exhibited in the life of Hai Ebn Yakdhân : written by Abu Iaafer Ebn Tofaïl*, Londres, 1711. Une traduction hollandaise, publiée en 1672, a été réimprimée à Rotterdam en 1701, in-8; et une tra-

duction allemande, par J.-G. Pritius, sous le titre de : *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, a paru à Francfort en 1726, in-8. J.-G. Eichhorn en a publié une nouvelle sous le titre de : *Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Yakdhan*, in-8, Berlin, 1782. S. M.

TOUSSAINT (François-Vincent), connu surtout par son livre des *Mœurs*, qui fut condamné, par arrêt du parlement de Paris, à être lacéré et brûlé, avait été d'abord avocat, puis, s'étant fait littérateur, rédigeait pour l'*Encyclopédie* les articles de jurisprudence. Le livre des *Mœurs* ne fut pas plutôt sorti de la presse, qu'il souleva contre lui la magistrature parisienne. Quoique le volume fût anonyme (ou pseudonyme, car l'épître dédicatoire est signée Panage, traduction grecque de son nom), il crut prudent de se retirer à Bruxelles, où quelque temps il rédigea, sous l'influence autrichienne, la *Gazette française*, et d'où Frédéric II l'appela, en 1764, à Berlin, pour lui confier, dans l'université de cette ville, la chaire de logique et de rhétorique. Toussaint n'y brilla guère, et ses indiscrétions l'empêchèrent de monter dans la faveur du prince, qui d'abord était prévenu fort avantageusement en sa faveur. Il mourut en 1772, à l'âge de cinquante-sept ans. — Des compilations et des traductions qui sortirent de la plume de Toussaint, nulle n'intéresse le philosophe. Seuls, le livre des *Mœurs* (in-12, Paris, 1748), et les *Éclaircissements sur le livre des Mœurs* (in-8, 1762), peuvent arrêter un instant l'attention, non à cause de leur propre valeur, mais parce que la persécution donne toujours quelque attrait aux médiocrités prohibées. Grimm n'a pas eu tort de dire (*Corresp.*, 1753) : « L'ouvrage des *Mœurs* semble devoir sa grande célébrité au bonheur d'avoir été lacéré et brûlé. C'est un recueil de lieux communs qu'on trouve partout. » Il faut ajouter pourtant que le style en est très-facile et parfois piquant. Il se compose d'une série de portraits qui portent, comme ceux de La Bruyère, des noms de fantaisie ; mais à ces peintures se mêle tout un traité de morale. Après avoir défini la vertu « la fidélité constante à remplir les obligations que la raison nous dicte » ; et la raison, « une portion de la sagesse divine dont le Créateur a orné nos âmes », l'auteur, se contredisant lui-même, prétend que toutes nos obligations sont des formes de l'amour. Il compte trois espèces d'amour : celui de Dieu, celui de nous-mêmes, celui de nos semblables. Le premier engendre la piété, l'autre la sagesse, le troisième les vertus sociales. La justice, pour lui, est au nombre des devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes. Ce livre n'est pas digne des honneurs de la critique. Nous dirons seulement, en terminant, que ce qui l'a fait condamner, ce n'est pas la morale qu'il contient, mais les outrages qu'il prodigue à la religion. Peut-être aussi le Parlement n'a-t-il pas été insensible à la manière dont Toussaint peint les gens de justice. Val. P.

TRANSCENDANT, **TRANSCENDANTAL**. Ces deux mots sont loin d'avoir le même sens. *Transcendant*, dans le langage usuel, se dit de tout ce qui est élevé au-dessus des idées et des connaissances ordinaires : c'est ainsi qu'on parle d'une physique transcendante, de mathématiques transcendantes, d'une philosophie et même d'une poésie transcendante. Dans le langage particulier de la philosophie de Kant, ce même terme s'applique à toute connaissance que nous croyons pouvoir obtenir sans le secours de l'expérience, connaissance entièrement chimérique pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Il qualifie de *transcendantal* tout élément de la pensée qui a son origine dans le fond même de notre entendement ; c'est-à-dire tout concept et tout jugement *a priori* qui, sans pouvoir dépasser le cercle de l'expérience, en est cependant la condition, et s'élève toujours au-dessus de tel ou tel fait particulier. La philosophie transcendantale est celle qui fait une étude particulière de tous ces concepts et jugements *a priori*. Transcendant est opposé par Kant à *immanent*, parce qu'il entend par immanent ce qui reste dans les limites l'expérience, c'est-à-dire dans les bornes légitimes de l'intelligence humaine. Transcendantal est opposé à *empirique* ou à tout fait exclusivement emprunté aux sens, à tout ce qui est la matière propre de l'expérience.

TRIVIUM, **QUADRIVIUM**. Ces deux mots désignent toute la matière de l'enseignement des écoles du moyen âge, ou, comme on disait alors, les sept *arts libéraux*, ainsi nommés, dit Jean de Salisbury, du grec ἀρετή (vertu), parce que la vertu rend les esprits plus capables de connaître et de suivre les voies de la sagesse. Le *trivium*, c'était la grammaire, la logique et la rhétorique ; le *quadrivium*, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. Le premier comprenait les *arts*, ou ce que nous appellerions aujourd'hui les lettres ; le second, les *sciences*. Ils sont définis l'un et l'autre dans ces deux vers mnémoniques :

Gramm loquitur, *Dia* verba docet, *Rhet* verba colorat,
Mus canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *Ast* colit astra.

Nous voyons cette division déjà consacrée dans les écoles de Paris dès le IXe siècle, puisqu'elle servait de base à l'enseignement de Remi d'Auxerre ; mais elle paraît remonter jusqu'à Martian Capella, qui l'a introduite dans le titre même et dans la division de son livre : *Satyricon, sive de nuptiis inter philologiam et mercurium et de septem artibus liberalibus*. Les sept arts libéraux dont on parle ici sont précisément ceux que nous venons de nommer. L'exemple de Martian Capella est suivi par Cassiodore, par Isidore de Séville, et enfin par les maîtres de la scolastique.

TSCHIRNHAUSEN (Gauthier, baron de), né en 1651 dans la haute Lusace, fit ses études à Leyde, servit dans l'armée hollandaise, fit de grands voyages en Europe, puis se retira à Leipzig, pour y cultiver librement les sciences physiques, mathématiques et philosophiques. Les mérites qui le distinguèrent comme savant lui valurent le titre d'associé de l'Académie des sciences de Paris, et un ingénieux éloge de Fontenelle. Il mourut en 1708, huit années avant Leibniz, dont le système avait agi sur lui autant que ceux de Descartes, de Spinoza et de Newton. Il eut pour admirateur, et à quelques égards pour sectateur, Christian Wolf, dont la jeunesse s'est passée à Leipzig.

Le principal ouvrage philosophique de Tschirnhausen, *Medicina mentis sive ars inveniendi precepta generalia*, publié en 1687, Amsterd., in-4, et dédié à Louis XIV, annonce à chaque page un très-assidu lecteur de Descartes et de Spinoza, du *Discours de la Méthode* et du *de Intellectus emendatione*. Cet ouvrage, d'ailleurs, doit aussi servir à fonder une méthode scientifique et à corriger l'esprit humain ; à produire un art d'inventer et de découvrir, en même temps qu'un art de guérir l'intelligence, en la délivrant de tous les genres d'erreurs. Ce double art, *praestantissima via*, dit l'auteur, *quam in hac vita inire licet, veritates per nos ipsos inventio*, est aussi appelé une logique. La logique de-

viendrait ainsi ce qu'elle ne peut pas être, un moyen de découvertes réelles, et non plus seulement la science de bien penser, et surtout de bien raisonner. Tschirnhausen exagère tellement la valeur de la logique, que le logicien seul lui semble un véritable philosophe, *philosophus realis*, tandis qu'il nomme ceux qui ne l'estiment pas au même degré, *verbales*, ou de simples historiens. La logique est pour lui la science fondamentale, la racine de toute autre science, celle de toutes qui rapproche le plus l'homme de la Divinité. Le point de départ et la méthode qu'il assigne à la logique, telle qu'il la conçoit, méritent d'être signalés.

Son point de départ est celui de Descartes, l'absolue certitude de la conscience personnelle, du *moi*. J'ai conscience des choses diverses et de moi-même : *dictamen propriæ conscientiæ*. C'est là aussi, ajoute-t-il, la plus sûre de toutes les expériences, celle qui précède toutes les autres et que nul sceptique n'ose révoquer en doute. Mais ce fait primitif et général se compose de trois éléments, de trois axiomes aussi incontestables que lui-même ; les voici : 1° J'ai conscience d'impressions agréables et désagréables ; 2° j'ai conscience que je puis comprendre certaines choses et que je ne puis pas comprendre certaines autres choses ; j'ai conscience que je suis passif en recevant les connaissances sensibles, les sensations. Ce sont là les données expérimentales de la logique : elles sont *a posteriori*. Dès que le logicien les possède, il en déduit tout le reste *a priori*. C'est une pareille déduction que Tschirnhausen entreprend dans les trois parties de sa *Medicina mentis*. La seconde de ces parties (p. 22-271) est la plus étendue. C'est là, d'ailleurs, qu'il recherche et discute le *criterium* du vrai, qu'il fait consister dans la possibilité de comprendre, *possibile quod concipi potest :* criterium très-incomplet, puisqu'il ne convient qu'aux objets des sciences exactes. Les mathématiques, qui sont pour Tschirnhausen le type et la mesure de toute science, sont aussi cause de l'importance qu'il accorde aux définitions en philosophie, notions dont il traite longuement, et souvent avec une étonnante sagacité.

Dans la troisième partie de son livre, il essaye de donner un aperçu sur tout le système de la science humaine, qu'il partage en trois branches : sciences mathématiques, sciences physiques, sciences poétiques ; *rationalia, realia, imaginabilia*. Les *realia* comprennent la morale, aussi bien que la médecine et la mécanique.

Tschirnhausen s'était proposé d'appliquer sa méthode, c'est-à-dire celle des mathématiques, à la *philosophie naturelle* et aux études morales ; et il avait rédigé les résultats de cet essai d'application. Mais, peu de temps avant sa mort, il brûla ses manuscrits. La réforme qu'il avait attendue de l'emploi de la déduction géométrique, en matière de philosophie, ne pouvait pas réussir ; mais elle fit du moins mieux sentir la nécessité de procéder avec une rigueur constante dans la recherche des vérités qui sont du ressort des philosophes. Voy. *Biographie de Tschirnhausen*, Gœrlitz, 1709, in-8 ; — *les Éloges de Fontenelle ;* — *Recueil de Fülleborn*, cinquième cahier. C. Bs.

TURGOT (Anne-Robert-Jacques), né à Paris, le 10 mai 1727, mort le 20 mars 1781. Par la gravité et la pureté de ses mœurs, l'élévation et le calme de son esprit, Turgot est l'homme qui a le plus honoré la philosophie du XVIIIe siècle.

Troisième fils d'Étienne Turgot, prévôt des marchands, il fut destiné à l'état ecclésiastique. Il entra à Saint-Sulpice, et de là à la maison de Sorbonne, où il fut élu prieur (décembre 1749).

Ses mœurs parfaitement pures se seraient fort accommodées de l'état ecclésiastique ; mais, ne pouvant se résoudre à un engagement qui lie sans retour la vie entière, il tourna ses vues vers la magistrature et l'administration. Ses études théologiques ne furent cependant pas sans fruit. En 1748, à vingt et un ans, il avait déjà composé trois fragments sur l'existence de Dieu. Comme prieur en Sorbonne, il prononça deux discours très-remarqués, et sur lesquels nous reviendrons.

Il fut nommé maître des requêtes le 28 mars 1753.

Persuadé que la discussion seule répandrait abondamment les notions nécessaires à tout peuple qui aspire à la liberté, Turgot s'intéressa au succès de l'*Encyclopédie*, et y inséra les articles *Existence, Étymologie, Expansibilité, Foires, Fondations, Marchés*. Il cessa d'y prendre part lorsque les encyclopédistes devinrent un parti. Magistrat, il ne voulut pas donner l'exemple de la résistance aux ordres du ministère, qui défendit pendant quelque temps la continuation de l'ouvrage.

Nommé intendant de la généralité de Limoges (8 août 1761), Turgot surpassa, dans ces fonctions, les espérances de ses amis, qui, cependant, attendaient beaucoup de lui. Il s'occupa de tout ce qui pouvait contribuer au bien-être de la population et au développement de l'agriculture et de l'industrie.

Sa réputation grandissait ; on parlait de lui à la cour ; et le 20 juillet 1774 le comte de Maurepas, sachant que l'intendant de Limoges était en honneur auprès des gens de lettres et sans appui à la cour, crut faire une chose habile en le nommant au ministère de la marine, et un mois après au contrôle général, c'est-à-dire au ministère des finances.

Le premier acte de Turgot fut d'écrire au roi une lettre admirable, où il déclarait qu'il ne fallait ni *banqueroute*, ni *emprunts*, ni *augmentation d'impôts*, mais une réduction énergique des dépenses. Il réforma donc une foule d'abus financiers et de vexations qui pesaient sur les classes pauvres.

Par des mesures habiles, et par la ponctualité dans les payements, il rétablit le crédit public depuis si longtemps ruiné ; il augmenta les ressources du trésor sans créer de taxes nouvelles, et cela dans l'espace de vingt mois, malgré deux rudes attaques de goutte, au milieu des préoccupations formidables que donnait l'affreuse épizootie qui atteignit alors tout le midi de la France.

Une administration aussi active, en arrêtant les exactions de ceux qui exploitaient la fortune publique, suscita au contrôleur général de nombreux et puissants ennemis. Une circonstance nouvelle fournit un aliment à tous ces mécontentements. Il s'agissait de la cérémonie du sacre. Turgot, d'accord avec Malesherbes, désirait que le roi ne prononçât pas la formule de serment usitée, dans laquelle il jurait *d'exterminer les hérétiques*. Mais les idées de tolérance, qui laissent à la conscience de chacun le droit exclusif de régler ses croyances religieuses, étaient alors loin d'être admises, surtout de la part des hauts dignitaires de l'Église. Dans les remontrances de l'assemblée du clergé on demandait au contraire que les lois contre les protestants, tombées en désuétude par la douceur et la mollesse des mœurs publiques, fussent appliquées rigoureusement. La proposition de

Turgot fit donc scandale. Maurepas, espèce d'esprit fort, mais conservateur matérialiste, se ligua avec les partisans des prétentions du clergé. Le contrôleur général fut accusé de vouloir la ruine de la religion. Sa seule consolation, au milieu de ces tiraillements, fut ce mot de Louis XVI : « Il n'y a que M. Turgot et moi qui aimions le peuple. »

Le nombre des ennemis de Turgot s'était augmenté chaque jour par les nouveaux édits qu'il proposait au roi pour l'abolition de la corvée, des droits perçus à Paris sur les grains et farines, des jurandes, etc. Cette irritation, aidée de la jalousie secrète de Maurepas et des plus odieuses manœuvres, finit par rendre suspect à Louis XVI le zèle de Turgot : le 12 mai 1776 le contrôleur général reçut sa démission. Turgot n'éprouva de peine de sa disgrâce qu'en voyant révoquer ses édits sur les corvées et les jurandes, et détruire la plupart des réformes qu'il avait établies. Il avait été nommé, le 1er mars 1776, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. La philosophie, la littérature, l'économie politique, les sciences exactes et naturelles, se partagèrent de nouveau son infatigable activité. Sa correspondance alla chercher au dehors un aliment scientifique. Il s'entretenait d'économie politique avec Smith, et discutait avec Price les moyens de rendre la révolution d'Amérique utile à l'Europe. Il dissertait sur l'impôt avec Franklin, et détournait un évêque anglican du singulier projet d'établir des moines en Irlande. Il mourut le 20 mars 1781.

La vie de Turgot donne la mesure de son esprit et de son caractère ; elle explique l'importance du rôle qu'il a joué dans le mouvement des idées à la fin du XVIIIe siècle. Ses nombreux écrits attestent une activité variée et une curiosité féconde. Il fit des traductions de Klopstock et de Gessner, de Shakspeare, de Hume, de Tucker. Il avait traduit le commencement de l'*Iliade* et les premiers poëmes d'Ossian. C'est de lui qu'est le vers célèbre qui fut mis au bas du portrait de Franklin. Il a laissé le plan d'une géographie politique pour montrer le rapport qui existe entre la configuration géographique d'un pays et le développement politique de la population de ce même pays. Dans les sciences naturelles, il essaya des expériences nouvelles. Dès 1760, il donnait avis à l'astronome Lacaille de l'apparition d'une comète près d'Orion. Mais, à proprement parler, ce ne furent là que les délassements d'esprit de Turgot. L'économie politique, la métaphysique et la politique l'occupèrent par-dessus toutes choses.

Sa préoccupation suprême, c'étaient les intérêts de la société. De là son goût constant pour l'économie politique, science alors au berceau. Son début en ce genre fut sa *Lettre à l'abbé de Cicé sur le papier-monnaie*. Il y met à nu tout ce qu'il y avait de chimérique dans le système de Law, et cela avant que Quesnay eût rien écrit sur ces matières. Selon les partisans de Law, les métaux précieux, employés comme monnaie, ne sont qu'un *signe* adopté pour la transmission de la richesse. La matière de ce signe étant indifférente en soi, le *papier* offre toutes sortes d'avantages. Le crédit d'un État serait donc inépuisable, puisqu'il suffit qu'on ait confiance dans la volonté du prince qui choisit le papier pour signe représentatif de la richesse.

A ces assertions, Turgot, dans sa lettre à l'abbé de Cicé, répliquait que tout crédit est un emprunt et suppose un remboursement ; que le remboursement du signe doit se faire par la chose signifiée, c'est-à-dire par la richesse réelle, laquelle n'est nullement inépuisable. Si les métaux précieux sont préférés pour remplir l'office de monnaie, c'est que, sous un petit volume, ils renferment une grande valeur et peuvent être employés sous diverses formes ; et parce que, facilement divisibles, rien ne les empêche de devenir la commune mesure des autres marchandises, leur étalon, leur *monnaie*.

Turgot signale dans le même écrit les abus du papier-monnaie et semble tracer d'avance, dans ces curieuses pages, les désordres financiers qui se réalisèrent plus tard, pendant la Révolution, lors de l'émission des assignats.

Dans l'*Éloge de Gournay*, Turgot expose les idées de Quesnay, et fait la plus décisive critique des règlements prohibitifs, des monopoles. Lui-même, comme administrateur, avait eu pour guide ce principe : rendre le travail facile à l'homme, pour qu'il produise davantage ; dans ce but, le rendre libre, et fournir, au meilleur marché possible, la matière première et les objets de première nécessité. Turgot est, en France, le premier homme d'État qui ait inauguré l'émancipation de l'industrie.

Pendant son intendance, il écrivit les ouvrages suivants sur l'économie politique : 1° *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* ; 2° un fragment intitulé *Valeurs et monnaies* ; 3° *Mémoire sur les prêts d'argent* ; 4° *Lettres sur la liberté du commerce* ; 5° *Mémoire sur les mines*.

Le premier de ces écrits est le plus solide et le plus digne d'attention. On y trouve l'essence de la doctrine de Quesnay et de Gournay, et l'exposé très-net et très-précis des principes fondamentaux de la science. Comme Turgot appartenait, mais sans exagération, à l'école des *physiocrates*, les tendances de cette école caractérisent cet écrit. Ce n'est qu'en cela qu'il a une date. Pour le reste, il est à la hauteur des idées modernes. Le travail agricole, y est-il dit, engendre toute richesse. Mais l'agriculteur produit plus que n'exige sa consommation personnelle ; de là la possibilité du travail industriel, et, par suite, celle de la société civilisée. C'est cet excédant de richesse, fourni par le travail des agriculteurs, que l'école de Quesnay appelait *le produit net*, expression devenue si célèbre dans les discussions économiques. Le produit net, perçu par les propriétaires sous la forme de rente ou de fermage, est le fonds sur lequel ils vivent, ainsi que tous ceux qui ne prennent point part aux travaux de la culture du sol. D'après cette théorie, le travail agricole est le travail par excellence. Tout capital dérive de la terre. Le travail industriel n'est qu'un moyen de conserver et de distribuer la richesse ; il ne la produit pas réellement. Chaque homme ayant le droit d'user librement de ses capitaux fonciers et mobiliers, toute atteinte à ce droit est une injustice contre l'individu et un tort fait à la société. Donc, il faut l'entière liberté du travail et du commerce.

On voit comment cette doctrine, belle par sa simplicité et sa profondeur, par sa rigueur systématique, a le tort d'ôter au travail industriel sa valeur véritable. Celui-ci produit réellement, dans toute l'extension du mot. Si le lin, par exemple, ou le bois, est une richesse, produit de l'agriculture, la toile et les meubles sont, en tant que toiles et meubles, une autre richesse, produit spécial de l'industrie.

Turgot publia encore d'autres opuscules moins considérables, tels que ses articles, *Foires*, *Marchés*, *Fondation*, dans l'Encyclopédie, et de nombreux mémoires ayant rapport à l'assiette et au recouvrement des impôts.

On a de lui deux morceaux étendus de méta-

physique : 1° l'article *Existence*, dans l'Encyclopédie; 2° deux lettres adressées, en 1750, à un de ses amis, pour réfuter le système de Berkeley.

Dans l'article *Existence*, qui a une certaine célébrité, il se demande quelle notion les hommes ont dans l'esprit lorsqu'ils prononcent le mot *exister*, et comment ils l'ont acquise ou formée. Il cherche « comment nous passons de la simple impression passive et interne de nos sensations aux jugements que nous portons sur l'*existence* même des objets.

« En dépouillant l'homme, dit-il, de tout ce qu'il doit à la réflexion, je vois l'homme, ou plutôt je me sens moi-même assailli par une foule de sensations et d'images que chacun de mes sens m'apporte, et dont l'assemblage me présente un monde d'objets distincts les uns des autres, et d'un autre objet qui seul m'est présent par des sensations d'une certaine espèce, et qui est le même que j'apprendrai dans la suite à nommer *moi*.... Le monde sensible n'est pour nous d'abord qu'une collection de sensations de couleur, de froid et de chaleur, de résistance, de saveur, d'odeur et de sons, rapportées à différentes distances les unes des autres, et répandues dans un espace indéterminé, comme autant de points dont l'assemblage et les combinaisons forment un tableau *solide*, auquel tous nos sens à la fois fournissent des images variées et multipliées indéfiniment.

« Il n'y a encore là, selon Turgot, qu'une impression purement passive, ou tout au plus le jugement par lequel nous transportons nos propres sensations hors de nous-mêmes pour les répandre sur les différents points de l'espace que nous imaginons. Puis nous distinguons ces assemblages de sensations par masses que nous appelons *objets* ou *individus*. Or, parmi ces objets il en est un auquel nous rapportons les sensations que nous éprouvons. Nous le regardons aussi comme notre *être* propre, et nous y bornons notre *moi*. Les autres êtres, nous les disons hors de nous, en leur accordant toutefois toute la réalité que la conscience assure au sentiment du *moi*.

« Puis nous remarquons la connexité qui existe entre nos sensations et les changements de tous les êtres, comme effets et causes les uns des autres. Les objets sensibles disparaissent et reparaissent. Nous les imaginons en leur absence. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons la conscience du *moi*, et l'idée de la réalité du *non-moi*.

« La chose, continue Turgot, que l'esprit désigne par le nom général d'*existence*, c'est le fondement même de ces rapports de nos sensations aux objets extérieurs. De sorte que la notion d'existence nous est fournie par une suite d'abstractions de plus en plus générales, et très-différentes des notions qui lui sont relatives ou subordonnées.

« Ainsi, la notion d'existence n'est que le sentiment du *moi* transporté, par abstraction, au terme d'un rapport dont le *moi* est l'autre terme. On a le droit d'étendre encore cette notion à de nouveaux objets en la resserrant par de nouvelles abstractions, et d'en séparer toute relation avec nous de distance et d'activité, comme on avait précédemment séparé toute relation de l'être aperçu à l'être apecrevant.... Le mot *existence* ne répondra ainsi, comme on le voit, à aucune idée ni des sens ni de l'imagination, si ce n'est à la conscience du *moi* général, et séparée de tout ce qui caractérise non-seulement le *moi*, mais même tous les objets auxquels elle a pu être transportée par abstraction. »

Ces courtes citations renferment des traces nombreuses de la phraséologie sensualiste. Partout, cependant, dans ce morceau, on sent quelque chose de plus pénétrant, de plus profond que les théories contemporaines du condillacisme. Turgot distingue le sujet qui sent de ses sensations et de leur collection, contrairement aux assertions fondamentales de la métaphysique condillacienne; seulement, il fait cette distinction avec plus d'énergie que de clarté et de netteté. Il indique fortement, sous les phénomènes révélés par la sensation, ce quelque chose d'obscur qui en est la base, le *substratum*, ce que les cartésiens appelaient la substance. Sur ce point, il se sépare du sensualisme.

Cela est d'autant plus remarquable que les théories de Locke, très-répandues alors, ne conduisent à rien de semblable; et qu'au contraire, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, qui avait paru en 1746, quatre ou cinq ans avant l'*Encyclopédie*, suggérait de tout autres conclusions.

Sans doute, la théorie de Turgot se ramène, au fond, à celle de Descartes; mais, outre que Descartes à cette époque n'était guère en honneur, il est bien évident que c'est à son insu, en restant original, que Turgot renouvelle sur ce point l'auteur des *Méditations*.

Dans ses *Lettres à l'abbé de.... sur le système de Berkeley*, Turgot débute par montrer que les rapports de nos sensations, qui se contrôlent mutuellement, excitent en nous la croyance à la réalité des objets. Il y aurait contradiction, ajoute-t-il, à supposer que des observations portant sur des objets chimériques, et partant chimériques elles-mêmes, pourraient mener à des conclusions toutes vérifiées par l'expérience. Il étend et fortifie cet argument par des exemples tirés des sciences naturelles, et établit qu'il y a, dans les objets extérieurs de nos sensations, des rapports d'effets et de causes qui ne peuvent être que les rapports des réalités elles-mêmes.

Il ne voit pas que ce raisonnement, qui est loin d'être dépourvu de puissance, suppose déjà l'idée d'un dehors quelconque, et par conséquent la notion d'extériorité. Pour mieux ruiner l'argumentation de Berkeley, il aurait fallu démontrer d'abord, par une analyse exacte du fait psychologique de la perception, que, dans le jugement même qui accompagne ce fait, est impliquée l'idée d'un dehors, puisque le *moi* ne s'affirme qu'en se distinguant de ce qui n'est pas lui.

Du reste, la prétention de Turgot contre l'idéalisme de Berkeley se bornait, selon sa propre expression, à affirmer des êtres extérieurs, « qu'ils ont les propriétés géométriques qui dépendent de la distance, c'est-à-dire la figure et le mouvement, qui appartiennent nécessairement à des êtres composés. »

Même avec cette restriction, Turgot aurait dû insister sur ce fait, que nous percevons, non des idées intermédiaires entre les corps et nous, mais les corps eux-mêmes. Mais il aurait fallu repousser explicitement l'hypothèse fausse des idées-images si à la mode au XVIIe siècle; et le XVIIIe siècle s'était borné, en général, à remplacer par la sensation, devenue le fait interne unique, l'idée-image du XVIIe siècle.

De la sensation pure il était difficile de faire sortir la notion de l'extériorité; et Turgot n'osait ou ne savait reconnaître toute la force du principe de causalité sans lequel il n'y a pas d'extériorité possible.

Les *Observations et pensées diverses* (1757) révèlent, malgré leur forme fragmentaire, une vigueur et une fermeté de pensée remarquables. Il ne s'y montre pas le disciple du sensua-

lisme condillacien, qui ne se développa d'ailleurs que plus tard, et contre les premières lueurs duquel nous le voyons réagir dans l'article *Existence*. Mais en même temps il est bien loin d'élever hautement un drapeau différent, et de renouer hardiment les traditions cartésiennes du XVIIe siècle, que Fontenelle, cette même année 1757, emportait avec lui dans la tombe.

Dans les *Réflexions sur les langues* il se montre le disciple de Locke, qu'il déclare, à l'exemple de Voltaire, « nous avoir ouvert le premier le chemin de la vraie métaphysique ; » et, s'inspirant cette fois du principe sensualiste, il attribue une importance exagérée à l'étude et à l'analyse des signes et du langage. Il croit que « l'étude des langues, bien faites, serait peut-être la meilleure des logiques ; et que cette espèce de métaphysique expérimentale serait en même temps l'histoire de l'esprit humain et des progrès de ses pensées, toujours proportionnels au besoin qui les a fait naître. Elle nous apprendrait quel usage nous faisons des signes pour nous élever par degrés des idées sensibles aux idées métaphysiques. Elle a fait sentir combien *cet instrument de l'esprit que l'esprit a formé*, et dont il fait tant d'usage dans ses opérations, offre de considérations importantes sur le mécanisme de sa construction et de son action. »

Cette opinion de Turgot, et des sensualistes en général, a sa raison dans leur point de vue. Les mots sont les signes sensibles des idées; et dans un système où les sens produisent toutes les idées, les mots sont l'intermédiaire le plus commode pour trouver dans le côté sensible des idées la part qui revient primitivement aux sens dans leur formation. — Notons, en passant, que Turgot reconnaît que *cet instrument de l'esprit*, c'est l'esprit qui *l'a formé;* ce qui suppose nécessairement une activité innée à l'esprit, antérieure à tous les signes, et par conséquent tout l'opposé de l'hypothèse de la table rase, ce point de départ éternel de tout sensualisme.

Par ces motifs, Turgot s'occupa beaucoup, et avec succès, d'étymologies, quoiqu'il reconnût lui-même que la science des étymologies est purement conjecturale. Mais il était persuadé que de semblables travaux seraient très-utiles pour construire une théorie générale des langues et créer la grammaire générale. Dans l'article *Étymologie* de l'Encyclopédie, il donne des règles pour trouver les étymologies, et en cite des exemples fort curieux et fort intéressants. Il y admire la science analytique avec laquelle Locke ramenait à des idées semblables toutes les idées qui sont dans l'intelligence humaine, et mettait à nu « l'artifice de ce calcul de mots par lequel les hommes ont formé, composé, analysé toutes sortes d'abstractions inaccessibles aux sens et à l'imagination, précisément comme les nombres exprimés par plusieurs chiffres; sur lesquels cependant le calculateur s'exerce avec facilité.... Locke, et depuis M. l'abbé de Condillac, ont montré que le langage est véritablement une espèce de calcul, dont la grammaire et même la logique en particulier ne sont que les règles. »

Dans ce remarquable article, Turgot se montre imbu des théories sensualistes, moins pourtant que plus tard, sur le même sujet, Volney et les idéologues. Il y confond, entre autres, l'origine des mots avec celle des idées, à l'exemple de toute l'école sensualiste.

Les *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de M. de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots*, sont écrites du même point de vue, et manquent souvent de justesse. La théorie que tout vient des sens n'était malheureusement pas très-propre à ramener les esprits de l'observation extérieure à l'observation interne. Et dans la question des rapports du langage avec la pensée, la doctrine de la sensation exagérait l'influence des signes. Dans cette discussion avec Maupertuis, Turgot n'a pas toujours raison ; et, si l'on veut toucher du doigt les points où il s'écarte de la vérité, il n'y a qu'à consulter le morceau de Maine de Biran (*Œuvres*, t. II, p. 319), intitulé *Note sur les réflexions de Maupertuis et de Turgot*. Personne, mieux que Maine de Biran, n'a montré l'activité primordiale et essentielle de l'esprit. Dans le phénomène de la perception, ce profond et illustre psychologiste distingue nettement ce qui n'appartient qu'à l'esprit de ce qui appartient à la puissance des signes. — Mais ni Turgot ni Maupertuis ne reconnaissent assez fortement l'activité originelle du *moi* ou de l'intelligence dans tous les faits de cet ordre. Turgot ne s'aperçoit pas que pour *parler* et *comprendre* un langage, un signe quelconque, l'esprit doit posséder préalablement le rapport du signe à la chose signifiée, rapport qui ne se résout dans aucun autre, et sans lequel les mots seraient de vains bruits, l'écriture un amas bizarre de lignes droites et de lignes courbes, et non des signes représentant les idées.

Sur toute cette question, Turgot confondait la sensation avec la perception. Mais qui songeait alors à cette distinction, un des mérites de Reid et de l'école écossaise ?

Ce serait aller bien loin que de conclure que les écrits de Turgot sur la métaphysique ont contribué avec éclat aux progrès de la science. Mais ils ont, au moins pour l'historien, la valeur d'une protestation réelle, souvent timide et indécise, contre les tendances du sensualisme, dont la dernière moitié du XVIIIe siècle devait voir les saturnales. Ce sont des pages où ce qui se trouve de vrai, de neuf, d'original, est plus honorable pour l'homme qu'il n'a été utile à la science. Mais n'eussent-elles servi, comme études, qu'à étendre, à élever les idées de Turgot, à fortifier en lui cet ardent amour de l'humanité qui fut le mobile de tant d'actes utiles, de tant de mesures bienfaisantes, et qui a fait de lui un si grand ministre devant la reconnaissance de la postérité ; n'eussent-elles produit que ce résultat, ces pages seraient encore dignes de toute l'attention de l'histoire.

Parlons maintenant de ses écrits sur la politique.

Turgot aimait la politique comme un grand cœur aime les suprêmes intérêts des nations. Son ambition, si on peut appeler de ce nom le dévouement absolu qu'il montra pour son pays, son ambition ne poursuivait aucun but personnel.

Ses écrits politiques importants sont deux mémoires au roi.

Le premier, ayant pour objet l'établissement d'institutions municipales, a pour titre : *Mémoire au roi sur les municipalités, sur la hiérarchie qu'on pourrait établir entre elles, et sur les services que le Gouvernement pourrait en tirer* (1775).

On sait dans quel état se trouvait l'administration en France lors de l'avénement de Louis XVI. Les limites des différents pouvoirs, mal définies, amenaient de scandaleux conflits entre le ministère, la magistrature et le clergé, de sorte qu'à chaque instant le pouvoir personnel du prince était obligé d'intervenir pour terminer ces incessants débats. Absolu en apparence, le pouvoir royal était en fait vacillant et faible. Souvent il descendait à de misérables et honteuses transac-

tions, comme tout despotisme qui n'est pas manié par un Richelieu ou un Louis XIV.

Frappé de ce désordre universel, et des maux sans nombre qui en étaient la triste conséquence, Turgot pensa que le seul remède serait dans une constitution qui définirait tous les pouvoirs, les rattacherait les uns aux autres par les liens naturels de la raison et de la justice, et puiserait sa force dans le concours loyal et régulier du peuple au vote de l'impôt et à la répartition des travaux publics sur toute la surface du pays. Il faut lire le *Mémoire sur les municipalités*, si on veut toucher du doigt quelques-unes des innombrables misères de l'ancien régime. Celui qui en met ainsi à nu les faiblesses et les désordres n'est ni un bel esprit chimérique, ni un pamphlétaire qui se venge; c'est tout simplement un homme vertueux, mais un homme qui a suivi la filière administrative, et qui, placé au faîte des affaires, plonge un regard scrutateur et expérimenté sur cette immense machine qu'on appelle le gouvernement. Comme on sent, à chaque page de cet admirable *Mémoire*, la décadence profonde de la vieille monarchie! « Sire, disait Turgot, cette nation est nombreuse; ce n'est pas le tout qu'elle obéisse; il faut s'assurer de la pouvoir bien commander; et, pour le faire sans erreur, il faudrait connaître sa situation, ses besoins, ses facultés, et même dans un assez grand détail. C'est ce à quoi Votre Majesté ne peut espérer de parvenir dans l'état actuel des choses, ce que vos ministres ne peuvent pas se promettre ni vous promettre, ce que les intendants ne peuvent guère plus, ce que les subdélégués que ceux-là nommeront ne peuvent même que très-imparfaitement pour la partie étendue confiée à leurs soins.... La cause du mal, sire, vient de ce que votre nation n'a point de constitution. C'est une société composée de différents ordres mal unis, et d'un peuple dont les membres n'ont entre eux que très-peu de liens sociaux; où, par conséquent, chacun n'est guère occupé que de son intérêt particulier exclusif, et presque personne ne s'embarrasse de remplir ses devoirs ni de connaître ses rapports avec les autres: de sorte que, dans cette guerre perpétuelle de prétentions et d'entreprises que la raison et les lumières réciproques n'ont jamais réglées, Votre Majesté est obligée de tout décider par elle-même ou par ses mandataires. On attend vos ordres spéciaux pour contribuer au bien public, pour respecter les droits d'autrui, quelquefois même pour user des siens propres. Vous êtes forcé de statuer sur tout, et le plus souvent par des volontés particulières, tandis que vous pourriez gouverner comme Dieu par des lois générales, si les parties intégrantes de votre empire avaient une organisation régulière et des rapports connus. » Quel beau langage! comme il tranche avec le style habituellement servile des écrits de ce genre!

Turgot montrait comment le despotisme crée des individus isolés, des classes qui ont des intérêts opposés, et amène l'anarchie, c'est-à-dire l'anéantissement des intérêts généraux. Son désir pour remédier à cette anarchie décorée du nom de monarchie, aurait été de faire concourir toutes les forces vives de la nation au mouvement de l'État.

Il proposait, en conséquence, de confier les intérêts inférieurs des communes, des arrondissements, des villes, à des conseils électifs chargés spécialement de cette gestion. D'autres conseils, également électifs, auraient réglé les affaires des provinces; et enfin un conseil général, représentant le royaume comme une grande municipalité, aurait réglé les intérêts communs à tous les citoyens. Les propriétaires du sol auraient été seuls en possession d'élire les membres des conseils des communes; ceux-ci, les membres du conseil supérieur, et ainsi de suite jusqu'au conseil suprême. On reconnaît là une conséquence politique de la physiocratie. Les petits propriétaires auraient eu le droit de se réunir pour déléguer un votant chargé de les représenter; et réciproquement les riches propriétaires eussent eu plusieurs voix. C'est la doctrine du double vote, doctrine admise dans les affaires industrielles, mais politiquement fausse. Dans l'industrie, il n'y a en jeu que des intérêts qui s'évaluent en chiffres; en politique, il s'agit d'intérêts moraux qui sont également grands, également souverains pour chaque citoyen, riche ou pauvre.

Les députés devaient être payés. Le traitement des membres des conseils provinciaux ne devant être accordé que pour un mois ou deux sessions, et fixé sur un pied modique, par exemple douze francs par jour, ou quinze louis pour le temps de la session, Turgot pensait qu'il serait suffisant sans exciter la cupidité. Les députés auraient eu des mandats ou cahiers dont ils eussent été obligés de rendre compte à leurs commettants. Quant aux députés formant l'assemblée générale à Paris, leur traitement devait être de mille écus pour six semaines de séjour dans la capitale.

Mais, en accordant aux propriétaires du sol le droit exclusif de représenter le pays, il voulait en revanche que tout le fardeau de l'impôt retombât sur eux, ce qui est assez logique. Il demandait, en conséquence, la confection d'un cadastre général de la France.

Cette rapide analyse de la grande conception politique de Turgot en fait comprendre la vraie portée, qu'il ne faut ni exagérer ni diminuer. L'économiste y domine l'homme d'État et l'inspire. Dans ce système, les vexations, les inégalités du régime féodal, dont mille abus survivaient en plein XVIIIe siècle, eussent été abolies. Mais l'action de ces assemblées municipales, graduées selon des zones de plus en plus étendues, devait être limitée à la discussion des intérêts locaux, et ne jamais se confondre avec le pouvoir législatif, exclusivement réservé au roi. Turgot déclarait formellement que ces assemblées ne seraient point des *États*, mais des réunions de citoyens; et qu'elles auraient à délibérer sur la répartition des impôts, les travaux publics, les routes et la police des pauvres.

La constitution de Turgot eût créé une série de comités consultatifs, non des *chambres* comme dans la monarchie anglaise et dans la monarchie française de 1814 à 1848. La force des choses, il est vrai, eût conduit rapidement, et peut-être sans secousse violente, à l'intervention directe du pays dans la politique. Combien les événements qui suivirent démontrèrent la sagesse du ministre qui voulait par des réformes éviter les révolutions!

La question de l'éducation nationale tenait une grande place dans les projets politiques de Turgot, et se liait étroitement à son idée d'une constitution. Il consacrait un paragraphe considérable du *Mémoire sur les municipalités* à cette question, sous ce titre: *De la manière de préparer les individus et les familles à bien entrer dans une bonne constitution de la société*. Jusqu'alors l'éducation, abandonnée exclusivement aux congrégations religieuses et à quelques universités locales, manquait entièrement de ce caractère général, élevé, national, en un mot, qu'elle doit avoir dans un grand pays comme la France. Turgot voulait porter remède à cet esprit de localité, de morcellement, de rivalité de corps,

de castes et de professions, si opposé à tout esprit vraiment national, à tout ce qui constitue la vraie unité, l'unité morale du pays. Il proposait donc plusieurs choses qui depuis ont été accomplies. D'abord il demandait « la formation d'un conseil de l'instruction nationale, sous la direction duquel seraient les académies, les universités, les colléges, les petites écoles.... Ce conseil n'aurait pas besoin d'être très-nombreux, car il est à désirer qu'il ne puisse avoir lui-même qu'un seul esprit. Il ferait composer dans cet esprit les livres classiques d'après un plan suivi, de manière que l'un conduisît à l'autre, et que l'étude des devoirs du citoyen, membre d'une famille et de l'État, fût le fondement de toutes les autres études, qui seraient rangées dans l'ordre de l'utilité dont elles peuvent être à la patrie. » En conséquence, il voulait des livres faits exprès, choisis avec soin au concours, et un maître d'école dans chaque paroisse.

L'instruction supérieure devait être donnée dans les colléges. Il ne voulait pas que l'éducation fût exclusivement littéraire : « Celle-ci, disait-il, forme des savants, des gens d'esprit et de goût; ceux qui ne sauraient parvenir à ce terme restent abandonnés et ne sont rien. » Dans son opinion, l'État a besoin avant tout d'hommes pratiques, d'hommes utiles, honnêtes et vertueux. Et par tous ces motifs, il préférait hautement l'éducation laïque. L'instruction donnée par les congrégations religieuses avait, à ses yeux, le précieux avantage d'une assez grande uniformité. Mais, particulièrement occupée des choses du ciel, elle lui semblait *pour tout le reste* très-insuffisante. « La preuve qu'elle ne suffit pas, disait-il, pour la morale à observer entre les citoyens, et surtout entre les différentes associations de citoyens, est dans la multitude de questions qui s'élèvent tous les jours, où Votre Majesté voit une partie de ses sujets demander à vexer l'autre par des priviléges exclusifs; de sorte que votre conseil est forcé de réprimer ces demandes, de proscrire comme injustes les prétextes dont elles se colorent. »

C'est ainsi que du faîte à la base du gouvernement, Turgot voulait fortifier le sentiment national en le purifiant dans sa source, et en le dégageant des mesquines préventions que donne l'éducation qui n'a pour horizon que les idées d'une caste, d'une coterie, d'une corporation particulière. Que l'on rapproche les idées de Turgot sur l'instruction publique de ce qui a été réalisé parmi nous par la fondation de l'Université, et on est tout étonné de reconnaître que, sur presque tous les points, on n'a fait qu'exécuter ses plans : tant ce profond esprit savait voir juste en étendant sa pensée sur la société.

Le second écrit politique est le *Mémoire au roi sur la manière dont la France et l'Espagne doivent envisager les suites de la querelle entre la Grande-Bretagne et ses colonies.*

Cet écrit n'a pas, à beaucoup près, la haute importance du *Mémoire sur les municipalités*; mais il montre la science politique de Turgot sous un autre aspect. Tout à l'heure c'était le penseur appliquant ses idées de réforme à une société qui s'en allait en lambeaux. Ici c'est un homme d'État appliquant ses connaissances spéciales à l'une des plus graves questions qui occupent les gouvernements modernes. Turgot développe des vues très-élevées et très-justes sur les suites d'une guerre maritime, et sur l'avenir immense qu'il entrevoyait pour les colonies anglaises émancipées. Ce qu'il dit sur ces divers points atteste une connaissance étendue des questions coloniales. Comme il ne reculait pas devant les conséquences des faits, il laisse percer une sympathie marquée pour l'indépendance des colonies, dont il voudrait faire des « provinces alliées et non plus sujettes de la métropole. » L'exemple des embarras de l'Angleterre n'avait pas été perdu pour lui.

Signalons encore la *Lettre au docteur Price sur les constitutions américaines* (1778). La date de ce petit écrit rappelle les problèmes qui s'agitaient alors dans le monde politique. Les assertions de Turgot indiquent le chemin qu'avait déjà fait en France l'opinion publique. Loin de se montrer ici, comme Montesquieu et Voltaire en avaient donné l'exemple, admirateur passionné de l'Angleterre, Turgot traite avec sévérité l'orgueil de cette nation, et l'esprit de parti qui s'y mêle à toutes choses. Pour lui, l'individu a des droits que les lois reconnaissent, mais ne constituent pas. La nation peut les ôter à l'individu par la violence, par un usage injuste de la puissance publique; mais il ne dépend pas d'elle de les anéantir. Une nation qui prétend en gouverner une autre, ne peut le faire qu'à la condition de se déshonorer par la tyrannie.

Il désapprouve la plupart des constitutions américaines, et surtout le serment religieux que plusieurs de ces constitutions exigent de leurs représentants, ainsi que l'exclusion des prêtres du droit d'éligibilité. Il est persuadé que les Américains s'agrandiront forcément, non par la guerre, mais par la culture; et, partageant l'enthousiasme de ses contemporains au sujet de l'avenir réservé à cette jeune nation qui donnait alors de si beaux exemples au monde, il termine sa lettre par ces nobles et touchantes paroles : « Il est impossible de ne pas faire des vœux pour que ce peuple parvienne à toute la prospérité dont il est susceptible. Il est l'espérance du genre humain : il peut en devenir le modèle. Il doit prouver au monde, par le fait, que les hommes peuvent être libres et tranquilles et peuvent se passer des chaînes de toute espèce que les tyrans et les charlatans de toute robe ont prétendu leur imposer sous le prétexte du bien public. Il doit donner l'exemple de la liberté politique, de la liberté religieuse, de la liberté de commerce et de l'industrie. L'asile qu'il ouvre à tous les opprimés de toutes les nations doit consoler la terre.... »

La question des rapports de l'État et de l'Église a, dans tous les temps, préoccupé les hommes d'État. Au moyen âge, et jusqu'à la Révolution, les institutions civiles, en France, furent mêlées aux institutions ecclésiastiques. Aujourd'hui encore, un pareil ordre de choses se maintient dans une partie de l'Europe. Ce fait, qui eut sa raison d'être à une époque où le clergé seul gardait les traditions de l'administration romaine, n'était qu'une anomalie flagrante lorsque le pouvoir civil se montrait plus éclairé que le clergé lui-même. Au dernier siècle, ce mélange ne produisait plus que des abus, et souvent des actes odieux d'intolérance. Le clergé confondait son pouvoir avec celui de l'État. Au lieu de demander l'empire sur les âmes à l'adhésion libre et spontanée de la conscience, il invoquait le bras séculier, et s'opposait de toutes ses forces à la liberté religieuse dans l'ordre purement civil.

Frappé de cette anomalie, Turgot voulut résoudre ce difficile problème. Pendant qu'il était conseiller au Parlement, les discussions de l'archevêque de Paris et du Parlement l'avaient conduit à rechercher quels étaient les principes et les limites de la tolérance civile et de la tolérance religieuse. Dans sa jeunesse il avait vécu au séminaire, et, en qualité de maître des requêtes et de conseiller, il pénétrait dans l'inté

rieur de la magistrature. Il avait rapporté de ce double contact la conviction profonde, souvent exprimée par lui, que la morale des corps les plus scrupuleux ne vaut jamais celle de particuliers honnêtes. Cette conviction avait fortifié en lui une aversion naturelle pour tout ce qui sentait l'esprit étroit et injuste de secte et de parti. Il publia donc (1754), sous le voile de l'anonyme, à cause de sa position, *le Conciliateur*, ou *Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat, sur le droit des citoyens à jouir de la tolérance civile pour leurs opinions religieuses; sur celui du clergé de repousser, par toute la puissance ecclésiastique, les erreurs qu'il désapprouve; et sur les devoirs du prince à l'un et à l'autre égard.*

Selon lui, l'État n'a que le devoir de protéger des intérêts communs à tous; et l'intérêt de chaque homme est isolé par rapport à son salut. Aucune religion n'a donc droit à une *protection spéciale* de l'État; il ne lui faut que la complète liberté d'existence, à la seule condition que ses dogmes et son culte ne soient pas contraires au bien de la société. La loi qui va plus loin viole la conscience individuelle. Chaque Église doit s'occuper des *croyances;* le gouvernement ne juge que les *actes;* mais il a le droit de s'occuper des dogmes par rapport à leur influence sur le bien et la sûreté de l'État. Une religion est donc dominante de fait, non de droit; car une religion est fondée sur une conviction; et les hommes réunis en corps n'ont pas le droit d'en adopter une arbitrairement pour tout le monde.

Déjà il avait esquissé la même doctrine dans ses *Lettres sur la tolérance*, adressées, en 1753, à un ecclésiastique qui avait été son condisciple en Sorbonne. Il était si persuadé de la vérité de ces principes, qu'il avait même écrit alors un fragment d'une *Histoire du jansénisme et du molinisme,* pour montrer que tout le mal, en pareil cas, vient de l'intervention du gouvernement dans les querelles religieuses. Ce fragment respire une gravité politique ferme et paisible à la fois. Turgot y développe cette thèse: que les difficultés religieuses naissent lorsque l'attention publique se fixe sur la partie spéculative de la religion. Comme le peuple ne saurait s'échauffer pour des questions purement spéculatives qui sont au-dessus de sa portée, et comme on veut néanmoins l'émouvoir, on s'efforce de lui faire prendre le change, de lui montrer dans la question autre chose que la question même. On l'inquiète sur l'existence même de la religion; on lui persuade que les fondements de la foi sont ébranlés; et on arrive enfin à le passionner, à le soulever contre les personnes et les opinions.

La conclusion de Turgot était simple et ferme: c'est que toute intervention de la puissance civile dans les questions religieuses est une faute politique et une violation des droits de la conscience.

L'expérience des affaires le confirma dans cette conviction; il la reproduisit tout entière vingt ans plus tard, dans le *Mémoire sur la tolérance* qu'il adressa au roi lors de la cérémonie du sacre. Mais, cette fois, il traita à fond, et d'une manière étendue, la question toute politique de la tolérance. On sent, au style large et vigoureux, que la pensée s'est fortifiée et mûrie avec le temps. A ses yeux, le principe de la tolérance a pour fondement la confiance qu'on doit avoir dans l'empire naturel de la vérité sur les esprits, et la certitude qu'il y a une religion vraie. « Le trouble dans la famille, avait-il dit dans sa deuxième lettre, ne viendra pas de ce que l'enfant pensera autrement que le père, mais de ce que le père voudra forcer son fils à penser comme lui. » D'ailleurs il distingue parfaitement la tolérance civile, qui est de l'ordre purement politique, de la tolérance religieuse. Il y aurait de l'impiété à confondre ensemble toutes les religions. Ce ne serait plus de la tolérance; ce serait de l'indifférence absolue en matière religieuse. Mais aussi, il n'y a que les gouvernements matérialistes et athées qui puissent se croire le droit d'être intolérants à l'égard des diverses croyances, et qui veuillent forcer le sanctuaire de la conscience individuelle. Turgot voulait bien, cependant, que l'État protégeât une religion, mais à titre de croyance utile, et non comme une croyance seule vraie. Il pensait que le gouvernement pouvait tout au plus protéger cette religion comme servant à indiquer, avec quelque autorité, une règle à l'indifférence et à l'ignorance de la foule. Cette action du gouvernement devait être exclusivement morale, et privée absolument de tout moyen coercitif.

L'opinion de Turgot était fondée sur la vraie liberté de la conscience. Une idée absolument fausse, quoique bien vieille, et enracinée dans un grand nombre d'esprits, c'est celle qui assimile le pouvoir civil à la puissance paternelle. S'il y a une époque où les peuples enfants ont besoin d'une tutelle, il y a aussi un moment où ils arrivent à la virilité. Les lois bonnes pour les premiers sont mauvaises pour les seconds. C'est de ce principe qu'il faut partir pour juger impartialement les vieilles lois qui proscrivent la tolérance. Le principe différent, et tout moderne en politique, de la responsabilité absolue de l'individu, a remplacé peu à peu la vieille idée politique. Ce principe, qui implique la liberté de croyance et celle de l'action, donne des droits à l'individu, et limite, devant la conscience publique, le pouvoir de l'État en matière religieuse. C'est là ce qui fonde et constitue la tolérance civile, telle à peu près qu'elle existe de nos jours.

La tolérance civile dérive de l'égalité civile. Les deux principes se liaient aussi dans l'esprit de Turgot. Son jugement exact et son expérience d'administrateur regardaient comme un fait inévitable l'inégalité des conditions dans la société; mais il voulait que les lois corrigeassent, sous ce rapport, la nature des choses, en accordant à chacun protection égale pour le libre développement de ses facultés. Pour lui, l'inégalité des conditions était la conséquence de la diversité et de l'inégalité d'aptitudes chez les individus. Aussi était-il l'ennemi déclaré de tout privilége, de tout monopole, de tout obstacle humain à la liberté du travail dans toutes les classes de la société. Cela explique le zèle qu'il porta dans les réformes commerciales et économiques, et son ardeur pour les réformes civiles qu'il ne lui fut donné que d'indiquer, et tout au plus d'essayer très-incomplétement. Ce ne fut pas seulement comme économiste qu'il voulut l'abolition des corvées, des jurandes et des maîtrises; ce fut aussi comme philosophe essentiellement ami de la dignité humaine.

Tout ce qu'a dit, écrit ou réalisé Turgot, a ainsi sa source dans ses idées philosophiques. Ce dévouement absolu aux grands intérêts de l'humanité puisait une énergie nouvelle, chez cette grande âme, dans une foi profonde à la perfectibilité indéfinie de la race humaine. Cette foi avait, dans l'esprit de Turgot, toute la force d'un dogme parfaitement arrêté. Il l'exprima, en maintes circonstances, dans ses conversations avec ses amis, et ce fut, de bonne heure, le flambeau qui l'éclaira dans ses recherches, dans ses entreprises.

Nous avons dit qu'élu prieur de Sorbonne, il

prononça, le 3 juillet 1750, un discours *sur les avantages que la religion chrétienne a procurés au genre humain*. A la fin de l'année, en sortant de charge, le 11 décembre 1750, il prononça un autre discours qui avait pour objet *les progrès de l'esprit humain*. Dans le premier, il débute par attaquer l'opinion de ceux qui prétendent que le christianisme n'est utile que pour ce qui touche aux intérêts de la vie future. Il est certain, en effet, que la vraie destinée de l'homme étant toute morale, la vie présente en est la préparation, et que, par conséquent, l'influence éminemment morale de la religion chrétienne est utile dans la plus haute et la plus large acception du mot.

Cette idée, dont M. de Chateaubriand a fait l'épigraphe du *Génie du christianisme*, se trouvait déjà dans l'*Esprit des lois* (liv. XXIV, ch. III), qui date de 1748. La manière dont Turgot l'expose montre que chez lui elle n'était pas un plagiat, et qu'il y avait été conduit par ses propres méditations. Il part de là pour dévoiler la faiblesse morale de l'antiquité, résultant du vague et de l'incertitude des systèmes philosophiques, de leur peu d'influence sur les classes populaires, livrées à toutes les passions grossières des sens. Il montre combien était fausse et illusoire la liberté si fameuse des républiques de l'antiquité. La religion chrétienne, seule, a répandu largement dans le monde les notions de justice et de droit, sans lesquelles il n'y a pas de vraie civilisation. Seule, elle a à peu près aboli les barbaries dont était souillé le droit public chez les nations de l'antiquité. « En mettant l'homme sous les yeux d'un Dieu qui voit tout, disait Turgot, elle a donné aux passions le seul frein qui pût les contenir. Elle a donné des mœurs, c'est-à-dire des lois intérieures plus fortes que tous les liens extérieurs des lois civiles. Les lois captivent; elles commandent. Les mœurs font mieux : elles persuadent, elles engagent, et rendent le commandement inutile.... En un mot, elles sont le frein le plus puissant pour les hommes, et presque le seul pour les rois. Or, la seule religion chrétienne a eu sur toutes les autres cet avantage, par les mœurs qu'elle a introduites, d'avoir partout affaibli le despotisme.... Les limites de cette religion semblent être celles de la douceur du gouvernement et de la félicité publique. »

L'homme qui traçait ce tableau des bienfaits civils et politiques de la religion chrétienne était bien près de concevoir l'idée du progrès incessant de l'humanité. Ce fut l'objet du second discours.

Turgot se demande d'abord pourquoi la marche de l'esprit humain, assurée dès les premiers pas qu'il fait dans l'étude des mathématiques, semble dans tout le reste chancelant. Il montre comment, dans la vie, tout est le prix de l'*effort*, parce que l'effort, le travail, est la destinée de l'homme en cette vie, la source de la véritable grandeur. Il termine par une revue brillante et rapide des principales époques de l'histoire, et présente le tableau de la sécularisation des sciences dans l'Europe moderne, et de la multiplication des académies et des sociétés savantes depuis Newton et Leibniz. On trouve çà et là dans ce discours, particulièrement à l'endroit où l'auteur parle du peuple romain, quelques réminiscences de Bossuet et de Montesquieu. Ce qui en fait le mérite et l'originalité, c'est qu'il ne se place pas au point de vue de la religion seule, comme Bossuet, ou de la politique, comme Montesquieu, mais qu'au contraire, il met avant tout l'esprit humain lui-même, principe et instrument de tout progrès, de tout mouvement intellectuel. On sent à chaque page de ce petit écrit que pour Turgot, le monde et la vie actuelle sont un domaine que Dieu a livré à l'homme pour le cultiver et y développer sa puissance, à l'aide de sa liberté et de sa raison, sous l'œil de la Providence. La révolution des empires, les ruines nombreuses que raconte l'histoire, et qui semblent jeter des abîmes entre les différents âges de l'humanité, rien ne trouble le jugement du jeune philosophe; tout, au contraire, lui vient en aide pour sa démonstration; et il s'écrie : « Ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, les maux inséparables des révolutions disparaissent, le bien reste, et l'humanité se perfectionne. » Voilà bien, sous une imposante image, l'expression claire, précise, et un peu stoïque, du dogme de la perfectibilité indéfinie de l'humanité. Sans doute, il mêla à cette noble foi quelques illusions. Il pensait, par exemple, qu'un jour toutes les anciennes erreurs s'anéantiraient, et que toutes les vérités utiles finiraient par être connues et adoptées par tous les hommes. Ce progrès, selon lui, n'avait pas de terme assignable. Mais qu'importent quelques illusions de détail? L'idée mère, l'idée féconde, seule vraie, était là et ne devait plus périr.

Condorcet dit que Turgot avait conçu le plan d'un grand ouvrage sur l'âme, sur Dieu, sur le monde, les sociétés, les droits des hommes, les constitutions politiques, la législation, l'administration et l'éducation. C'est sans doute un malheur que Turgot n'ait pu achever un pareil ouvrage. Il avait touché à toutes les matières indiquées par Condorcet, et à toutes avec succès. Mais ce que nous savons de sa vie et de ses idées suffit à faire pressentir ce système, dont ses travaux et ses écrits n'ont été que le reflet, et qui, plus fécond que bien des systèmes conçus loin des hommes et des affaires, donna un si noble essor à cette riche intelligence. Peu d'hommes ont su mettre une aussi complète unité dans tous les actes de leur existence. Il y en a moins encore, dans la sphère élevée où brilla Turgot, qui aient été mus aussi constamment et aussi profondément par le seul amour du bien public et de l'humanité.

Il existe plusieurs éditions complètes des *Œuvres de Turgot :* celle de Dupont de Nemours, Paris, 1808-1810, 9 vol. in-8; celle d'Eug. Daire, Paris, 1844, 2 vol. gr. in-8.

On peut consulter : Mastier, *Turgot, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1862, in-8; — Tissot, *Turgot, sa vie, son administration, ses ouvrages*, Paris, 1862, in-8; — Batbie, *Turgot philosophe, économiste et administrateur*, Paris, 1866, in-8; — Baudrillart, *Éloge de Turgot*, Paris, 1846; — Lavergne, *les Économistes français*, in-8, Paris, 1875. F. R.

TURNBULL (Georges), né en Écosse vers la fin du XVII[e] siècle, mort probablement en 1752 à Aberdeen, où il enseignait, depuis 1721, la philosophie morale au collége Maréchal, et comptait parmi ses élèves, de 1723 à 1726, Thomas Reid. Il a laissé deux ouvrages : *Principes de philosophie morale ou Recherches sur le sage et bon gouvernement du monde moral* (*The Principles of moral philosophy, an enquiry*, etc.), 2 vol. in-8, Londres, 1740; — *Traité sur la peinture ancienne et ses rapports avec la philosophie et la poésie* (*A Treatise upon ancient painting and its connection*, etc.), in-8, ib., 1741. A ce dernier écrit vient se rattacher celui qui a pour titre *Collection curieuse de peintures anciennes, d'après des dessins excellents, faits sur les originaux*, in-f°, ib., 1744. Turnbull, comme il le déclare lui-même, est de l'école de Shaftesbury et d'Hutcheson tant pour la méthode que pour les principes, tant pour la politique et la morale

que pour la philosophie. Ce qu'il se propose surtout, c'est de transporter dans la philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Newton. « Le grand maître, dit-il, dont la sagacité et l'exactitude merveilleuse ont fait faire tant de progrès à la philosophie naturelle, en exposant la méthode qui seule peut mener à des connaissances certaines, déclare que cette méthode peut servir à la philosophie morale autant qu'à la philosophie naturelle. Frappé de cette grande pensée, il y a longtemps que j'ai été conduit à étudier l'esprit humain de la même manière qu'on étudie le corps humain ou toute autre partie de la physique, et que j'ai tâché d'expliquer les phénomènes moraux comme on explique les phénomènes naturels. » On croirait entendre parler Reid lui-même, tant le disciple, en cela, est resté fidèle au maître.

Conséquent avec lui-même, c'est par l'expérience, c'est par le témoignage direct de la conscience, et non par le raisonnement, que Turnbull établit la liberté humaine. « Si le fait de la liberté est certain, dit-il, il n'y a pas de raisonnement contre ce fait; mais tout raisonnement, quelque spécieux ou plutôt quelque subtil et embarrassant qu'il soit, s'il est contraire à un fait, ne peut être qu'un sophisme.... Le fait de la liberté est aussi assuré que tout fait d'expérience et de conscience puisse l'être. »

L'ouvrage le plus important de Turnbull, les *Principes de philosophie morale*, se divise en deux parties, dont chacune est l'objet d'un volume distinct. La première partie est purement philosophique et traite successivement, par la méthode expérimentale, les points suivants : la liberté, le sentiment du beau, soit du beau naturel, soit du beau moral; le sentiment du grand et du sublime; l'organisation sensible de l'homme ou le rapport de l'homme à la nature; la dépendance réciproque du corps et de l'âme; la loi de progrès et de perfection; l'habitude; la raison; la raison morale ou le sens du bien et du mal; le rapport du sens moral à la religion; table comparative du bien et du mal dans l'humanité; enfin la défense de la nature humaine ou la réfutation des principales objections élevées contre la dignité de l'homme et contre la vertu. La seconde partie ou le second volume, exclusivement religieux et fondé uniquement sur des autorités religieuses, a pour titre particulier *Philosophie chrétienne ou Doctrine chrétienne concernant Dieu, la Providence, la vertu et l'état futur, démontrée conforme à la vraie philosophie*. C'est une suite de passages des saintes Écritures où se retrouvent toutes les vérités démontrées philosophiquement dans le premier volume. X.

ULRIC DE HUTTEN, né à Steckelberg, en Franconie, l'an 1488, et mort dans l'île d'Uffnau, sur le lac de Zurich, au mois d'août 1523, appartient à l'histoire de la philosophie, non pas précisément par ses doctrines, mais par le rôle important qu'il a joué au milieu de la plus grande crise qu'ait traversée l'esprit moderne. Après de brillantes études à Fulde, à Cologne, à Francfort-sur-l'Oder, reçu maître ès arts en 1506, il se fit bientôt connaître par des poésies latines où brille, comme dit Bayle, une remarquable industrie. Ces poésies n'étaient pas seulement l'œuvre d'un littérateur habile, elles attestaient une âme ardente et un patriotisme plein d'audace. Le second ouvrage d'Ulric de Hutten, le panégyrique d'Albert de Brandebourg, archevêque de Mayence (*In laudem reverendissimi Alberti, archiepiscopi Moguntini, panegyricus*), est une glorification de l'Allemagne où l'apologie du passé est mêlée d'appels enthousiastes à l'avenir. L'élégance des formes latines et la fougue des sentiments germaniques y forment un singulier contraste. Ce contraste, c'est tout Ulric de Hutten. Pendant sa vie entière, on le voit passionné pour la renaissance des lettres et la mission de l'Allemagne. A l'ignorance oppressive du moyen âge déclinant il oppose les lumières de la renaissance; aux prétentions et aux abus de la cour de Rome, la fierté germanique. Ses écrits antérieurs à 1517 renferment bien des idées qui font pressentir la réforme. Lorsque Luther commencera son audacieuse entreprise, il aura un allié tout naturel, et assez embarrassant quelquefois, dans l'intrépide adversaire des moines et des *romanistes*.

Il y a un livre d'Ulric de Hutten qui a sa place marquée dans la lutte de l'esprit et de la philosophie moderne contre la philosophie scolastique, ce sont les *Lettres des hommes obscurs : Epistolæ obscurorum virorum ad venerabilem virum magistrum Ortuinum Gratium*, in-4, Venise (probablement Mayence), 1516. Elles ont été publiées en trois parties; la troisième partie porte ce titre : *Epistolarum obscurorum virorum a diversis ad diversos scriptarum et nil præter lusum jocumque continentium in arrogantes sciolos, plerumque famæ bonorum virorum obtrectatores, et sanioris doctrinæ contaminatores, pars III*). Intervenant dans l'odieuse querelle suscitée au savant Reuchlin par les théologiens de Cologne, Ulric de Hutten composa une satire où la barbarie monacale, au commencement du XVIe siècle, est impitoyablement bafouée. L'auteur suppose que les théologiens de Cologne, correspondant avec un de leurs chefs, lui donnent des nouvelles de la dispute de la faculté de théologie avec Reuchlin, et il leur fait exprimer, dans un latin digne du sujet, les secrètes pensées de cette ridicule et grossière oppression. La publication des *Lettres des hommes obscurs* a été un des coups les plus terribles portés par le XVIe siècle aux inepties de la scolastique expirante. Si Ulric de Hutten n'est pas le seul auteur de ce pamphlet célèbre, il n'est plus permis de nier aujourd'hui qu'il y ait eu la plus grande part, et que, sans son impulsion, cette œuvre si curieuse n'eût pas vu le jour.

Ses autres ouvrages n'appartiennent qu'indirectement à l'histoire des sciences philosophiques. Soit qu'il lance d'éloquentes invectives au duc de Wurtemberg, assassin de son cousin Jean de Hutten; soit que dans maints pamphlets il vienne au secours de Luther (*Ein Klagschrift an alle Stand teutscher Nation; — Auferwecker der teutscher Nation*, etc.); soit que dans des dialogues imités de Lucien il confronte l'Italie et l'Allemagne et encourage celle-ci dans sa révolte (*Trias romana, inspicientes*, etc.), Ulric de Hutten nous apparaît toujours comme l'une des plus curieuses figures du XVIe siècle; mais la philosophie proprement dite a peu de chose à revendiquer dans ses travaux. Le moyen âge était mort; ce que cette période avait eu de grand et de sérieux avait depuis longtemps disparu; il n'en restait plus qu'un appareil philosophique sans âme, des institutions vieillies, maintes entraves contre lesquelles se heurtait sans cesse le vivant esprit du monde moderne; c'était travailler à la cause de la philosophie que d'écarter ces obstacles et de frapper de ridicule l'odieux despotisme de l'ignorance. Telle a été la tâche remplie par Ulric de Hutten, et dont l'histoire des idées doit lui tenir compte; tâche qu'il eût rendue plus bienfaisante encore, s'il n'eût pas mis trop souvent la violence au service du bon droit, et si son impétuosité, ses colères, ses téméraires innovations n'eussent alarmé Luther lui-même.

Les œuvres latines et allemandes d'Ulric de

Hutten ont été publiées par M. Ernest Munch, 3 vol., Berlin, 1821-25. Les *Epistolæ obscurorum virorum*, imprimées souvent en Angleterre et en Allemagne, ont été publiées aussi par M. Munch, avec une introduction intéressante et des notes; 1 vol., Leipzig, 1837. — On peut consulter, sur Ulric de Hutten, les *Mémoires* de Niceron, t. XV, p. 244-301; — les articles de Bayle et de Chaufepié; — les *Biographies des hommes illustres de la renaissance*, par M. Meiners (all.), Zurich, 1797, t. III; — *la Vie d'Ulric de Hutten*, par Schubart (all.), 1791, 1 vol.; — *l'Histoire de la littérature poétique des Allemands*, par Gervinus (all.), 3 vol. in-8, Leipzig, 1835-1838, t. II; — *l'Allemagne au temps de la réforme*, par Charles Hagen (all.), t. I; — *Ulric de Hutten, sa vie, ses œuvres, son époque*, par Zeller, in-8, Paris, 1869. S. R. T.

UNITÉ. La notion d'unité est une des plus fondamentales et des plus nécesaires qui appartiennent à notre raison, car elle est la condition même de la pensée et se mêle à toutes ses opérations. Percevoir, juger, classer, comparer, raisonner, méditer, c'est embrasser en un seul acte plus ou moins prolongé, c'est lier dans son esprit, au moyen de certains rapports, plusieurs faits, plusieurs idées, plusieurs jugements, plusieurs raisonnements. Si l'unité est la condition universelle de la pensée, nous sommes obligés d'y voir aussi la condition universelle de l'existence, puisque nous ne pouvons connaître ce qui est que par les lois et les facultés de notre intelligence. En effet, un être n'existe pour nous qu'autant qu'il se distingue de tous les autres, qu'il est et demeure lui-même, c'est-à-dire qu'il forme une unité. De là vient que certains philosophes de l'antiquité, comme ceux qui ont formé les écoles d'Élée et de Mégare, ont confondu dans une seule idée l'unité et l'être, et, assimilant de la même manière la multitude ou la diversité au néant, ont été conduits à n'admettre qu'un être unique, l'être absolu, et à considérer la nature comme une vaine apparence. Mais c'était prendre une abstraction pour une réalité; car l'unité n'est qu'un des caractères, une des conditions de l'existence, elle n'est pas l'existence même: pas plus qu'elle n'est l'intelligence ou la pensée, bien qu'elle soit la condition de toutes les opérations de l'intelligence. L'unité détachée de toute autre idée, de tout autre attribut, n'est qu'un mot vide de sens. Puis, on ne conçoit pas plus l'unité en général que l'existence en général ou l'être en général. Toute unité est nécessairement déterminée, elle est telle ou telle unité, et non pas une autre, comme tout ce qui est est tel ou tel être défini par la raison ou par l'expérience. Ce sont ces différentes espèces d'unités que nous allons essayer de mettre en lumière et de distinguer les unes des autres par la méthode d'observation.

La première unité dont l'idée se trouve en nous et sans laquelle il nous est impossible d'en concevoir aucune autre, c'est celle de notre propre conscience. Supposez, en effet, que celle-là n'existe pas, alors la pensée elle-même cesse d'exister, comme nous l'avons dit en commençant, puisqu'on ne pense pas sans savoir qu'on pense ou sans avoir conscience de sa pensée. Mais comment la conscience est-elle une? Parce qu'elle se rapporte à un seul être, à une seule personne, à un seul *moi*; et ce *moi*, comme nous l'avons démontré tant de fois (voy. AME, SUBSTANCE, CAUSE), n'est pas simplement le sujet de la pensée ou de la conscience, c'est-à-dire quelque chose d'abstrait, une entité logique, mais une force qui agit en même temps qu'elle pense, une cause personnelle et libre. La notion d'unité, telle que d'abord elle se présente à notre esprit et qui est pour nous le véritable type de ce qui est un, est donc inséparable de l'intelligence, de l'activité, de la liberté, et se réunit à l'idée d'une cause ou d'une substance spirituelle.

Mais en même temps que la conscience nous donne cette idée, le souvenir éveille en nous celle du temps, dans lequel nous avons commencé et continuons d'exister; la perception nous fait concevoir l'espace où se meuvent et s'étendent les corps. Or, le temps et l'espace sont certainement deux unités; car l'un et l'autre nous sont donnés tout entiers, dans leur infinitude, comme deux choses auxquelles il n'y a rien à ajouter ni rien à retrancher. Mais quelle différence entre ces deux unités et celle que nous trouvons en nous-mêmes! Celle-ci, outre qu'elle est vivante, intelligente, active, libre, est absolument indivisible, c'est-à-dire sans étendue; celles-là sont l'étendue même ou l'immensité, et rien que l'immensité, au sein de laquelle, tout en reconnaissant toujours un seul temps et un seul espace, nous pouvons introduire une infinité de délimitations ou de circonscriptions. La moindre de ces délimitations, c'est le moment où le point type de l'unité *arithmétique* et origine de la notion de nombre, comme l'étendue elle-même prise dans sa totalité, forme l'unité *géométrique* et le principe de la notion de grandeur. Toutes deux se réunissent dans l'unité *mathématique*.

Indépendamment de ces deux espèces d'unités, l'unité spirituelle du *moi* et l'unité mathématique du temps et de l'espace, nous en concevons une troisième, celle d'une cause déterminée particulière, qui agit dans l'espace et participe de l'étendue, de la divisibilité de l'espace, sans participer de son infinitude. Cette troisième espèce d'unité, c'est l'unité *matérielle* ou *physique :* car certainement un corps, si divisible qu'il soit, a ses attributs, ses proportions, ses limites, son existence propre, qui le distinguent de tous les autres corps; en un mot, il a son unité. Mais cette unité se présente sous différentes formes et parcourt, en quelque sorte, plusieurs degrés. Tantôt elle repose uniquement sur la contiguïté naturelle ou la force de cohésion qui unit les éléments: nous la distinguerons sous le nom d'unité *chimique;* tantôt elle résulte d'une construction dont toutes les parties, mues par une force intérieure, ont une forme et un usage invariables, et conspirent avec harmonie au même but : c'est l'unité *organique:* tantôt elle réside dans la force même que nous admettons pour expliquer certains phénomènes sensibles, et que nous plaçons, selon la nature de ces phénomènes, ou dans un lieu déterminé, comme la contractilité, l'irritabilité, la force végétale, ou dans l'espace tout entier, comme l'attraction universelle. C'est ce qu'on peut appeler l'unité *dynamique*. Sans doute une telle idée est bien éloignée de celle que nous nous faisons de la matière; cependant toutes les forces de la nature agissant dans l'étendue et ne pouvant se révéler à nous que par l'intermédiaire des sens, appartiennent nécessairement au monde physique.

Enfin une dernière espèce d'unité, c'est celle qui est uniquement dans la pensée, et qui, hors de la pensée, n'a aucune existence distincte, comme les genres et les espèces; celle qui consiste à embrasser dans une même idée abstraite, prise pour type commun, une multitude de faits ou d'objets particuliers, semblables par certains points, différents par d'autres, et qui, au moyen de ces idées abstraites, compose de la même manière des jugements abstraits. Cette

quatrième espèce d'unité, c'est l'unité *logique*, qui se manifeste plus qu'aucune autre dans les formes du langage, et que nous prenons trop souvent pour une unité réelle.

Nous ne parlerons ni de l'unité morale, qui se trouve comprise dans l'unité spirituelle, ni de l'unité esthétique, c'est-à-dire de l'unité dans le beau, qui n'est pas moins abstraite que l'unité logique, et même, à un certain point de vue, se confond avec elle : car l'idéal que l'artiste se propose est dans le même rapport avec les formes qui l'expriment, que l'idée générale avec les faits particuliers. On peut donc regarder comme suffisante la classification que nous venons d'établir. De cette classification et des observations sur lesquelles elle s'appuie, nous tirerons deux conclusions, dont l'une intéresse la psychologie ou la nature de l'esprit humain, l'autre la métaphysique ou la nature des êtres en général.

La conclusion psychologique, c'est que la notion d'unité, si nécessaire qu'elle soit, n'est pas une notion distincte et originale de notre esprit, une *catégorie* à part, comme dirait Kant ; mais elle se trouve évidemment comprise dans l'idée de substance et dans l'idée de cause, telles que nous les concevons par la conscience, dans l'idée de temps, dans l'idée d'espace, dans chacune des opérations de notre pensée ; et ce n'est qu'à l'aide de l'abstraction qu'on parvient à l'isoler pour l'élever, en quelque sorte, au-dessus des éléments dont elle fait partie.

La conclusion métaphysique à laquelle nous sommes conduits, c'est que l'unité logique n'ayant aucune existence par elle-même ; l'unité mathématique, c'est-à-dire celle du temps et de l'espace, ne pouvant se concevoir que comme une condition de l'existence et non comme un être ; l'unité physique étant une unité incomplète, puisqu'elle est toujours divisible, il n'y a de véritable unité que l'unité spirituelle, celle qui vit, qui pense, qui agit, qui se sait libre. Par conséquent, c'est une unité du même ordre, mais élevée aux proportions de l'infini, qu'il faut concevoir comme l'unité suprême à laquelle toutes les autres sont subordonnées. Dès ce moment, Dieu n'est plus la totalité inintelligible et inintelligente, mais le créateur et la providence de tout ce qui est.

VALENTIN, **VALENTINIEN**, voy. GNOSTICISME.

VALLA (Laurent), un des plus célèbres philologues du XVe siècle, celui peut-être qui contribua le plus, avec le Pogge, au renouvellement des lettres classiques, particulièrement des lettres latines, naquit à Rome en 1406, d'une ancienne famille originaire de Plaisance. Son père, savant docteur en droit, était avocat consistorial près du saint-siége.

Valla rendit d'éminents services à son époque par de nombreuses et d'élégantes versions d'auteurs grecs. Il en rendit aussi en combattant avec esprit, avec éloquence, la barbarie et l'intolérance du pédantisme scolastique. Il attaqua même l'orgueil et l'immoralité dont le clergé s'était rendu coupable en plus d'un endroit. Il osa contester jusqu'aux droits des pontifes et ce que l'on appelle la donation de Constantin. C'est à cause de ces attaques qu'il fut banni de Rome ; mais Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, l'accueillit et le protégea toute sa vie. Le pape Nicolas V le rappela dans Rome même et le nomma son secrétaire. Après avoir enseigné les humanités à Pavie, à Milan, à Florence et ailleurs, après avoir été impliqué dans toutes les querelles littéraires de l'Italie, et avoir lancé une foule de diatribes contre le Pogge aussi bien que contre Bartole, Valla mourut à Naples, comblé de gloire et d'honneurs, à l'âge de cinquante et un ans, en 1457.

Son ouvrage le plus connu, tant admiré et tant employé par Érasme, c'est le livre des *Élégances de la langue latine*.

Les écrits qui nous intéressent ici, puisqu'ils concernent la philosophie autant que la littérature classique, sont au contraire peu connus, et peut-être ne méritent-ils pas de l'être davantage. Ils sont au nombre de trois : *de Dialectica contra Aristotelicos*, in-f°, Venise, 1499 ; — *de Libertate arbitrii*, in-4, Bâle, 1518 ; — *de Voluptate et vero bono*, in-4, ib., 1519.

Dans ces trois ouvrages, Valla combat presque toujours les mêmes adversaires, c'est-à-dire les sectateurs d'Aristote et les partisans de la scolastique. Parmi ceux-ci, Boëce lui semble le nom le plus considérable ; mais il n'en repousse pas moins certains antagonistes contemporains de ces mêmes scolastiques : Cusa, par exemple, lequel, selon Valla, a le tort d'accorder à l'esprit humain la puissance de pénétrer les mystères du monde idéal et supérieur, au lieu de le rappeler au sentiment de sa faiblesse et au devoir de l'humilité. Valla accuse le péripatétisme de l'école, non-seulement de partir d'une ontologie abstraite, hérissée d'entités et de quiddités puériles, non-seulement de suivre une méthode compliquée, sophistique, surchargée de termes barbares et de procédés contraires au bon sens ; mais de conduire à l'orgueil d'esprit, en méconnaissant les limites de la science naturelle, et à l'irréligion, en enseignant l'éternité du monde et la mortalité de l'âme individuelle.

Il regarde la doctrine d'Aristote comme absolument impraticable ; et voilà pourquoi, dans ses *Dialogues sur le bonheur*, il compare la morale des stoïciens et celle d'Épicure, négligeant à la fois la morale d'Aristote et celle de Platon. Dans ce parallèle, tout l'honneur revient, du reste, à la morale chrétienne, infiniment supérieure aux leçons de l'antiquité. La philosophie de Valla est, en général, pratique plutôt que spéculative. La faculté qu'il met à la tête de toutes les puissances dont l'homme peut être doué, c'est la volonté. C'est parce que l'Évangile s'adresse spécialement à la volonté, que Valla préfère la philosophie chrétienne à toute autre sagesse. La volonté est libre, dit-il ; la prescience divine ne peut pas la borner, parce que cette perfection n'est pas cause de nos actes. La toute-puissance de Dieu la limite-t-elle ? S'il en était ainsi, l'accord de notre liberté et de cet autre attribut de la Divinité serait un mystère, une difficulté insoluble, mais une difficulté qui ne serait pas de nature à détruire la liberté, non plus que la Providence divine. Tout dans l'homme, la mémoire même et le jugement, obéit à la volonté, parce que nos sentiments et nos actes ont, pour source et pour objet, le bien ou le mal, c'est-à-dire l'amour ou la haine de Dieu. Le vrai bonheur ne saurait consister que dans le plaisir de chercher le vrai bien, par conséquent de cultiver la vertu, par conséquent d'aimer Dieu, l'auteur et la source de tout bien réel.

Telle est la substance des traités moraux de Valla. On y remarque une certaine élévation de sentiments, une tendance marquée vers une piété libre à la fois et simple, conciliable avec les besoins d'une croyance positive et les élans d'une intelligence avide de lumières et de progrès.

C. Bs.

VAN-HELMONT (Jean-Baptiste), né à Bruxelles en 1577, issu des deux anciennes familles des Mérode et des Stassart, se consacra de bonne heure à l'exercice de la médecine, malgré la

résistance de sa mère, que ce choix blessait dans son orgueil. Telle fut l'ardeur avec laquelle il suivit sa vocation, que, reçu licencié. à l'âge de dix-sept ans, à l'université de Louvain, il fut appelé par ses maîtres à professer la chirurgie. Mais Van-Helmont convient plus tard qu'il était chargé d'enseigner alors ce qu'il ne savait pas. A vingt-deux ans, il avait lu et commenté la plupart des ouvrages de médecine dus aux Grecs et aux Arabes, et les défauts qu'il y trouva lui inspirèrent dès ce moment le projet d'une réforme dans l'art de guérir. Tout à coup, après une atteinte de la gale, pendant laquelle il s'est convaincu de l'impuissance des remèdes prescrits en pareil cas par les auteurs, il se dégoûte de la médecine, se reproche d'avoir dérogé en embrassant cette profession, renonce à tous ses biens en faveur de sa sœur, se défait de tout l'argent qu'il avait retiré de ses livres, et se met à voyager. Il parcourt successivement l'Allemagne, la Suisse, l'Angleterre, et, au bout de dix ans de cette vie errante, il rencontre un empirique qui lui découvre quelques-uns des secrets de l'alchimie, c'est-à-dire de la chimie. Aussitôt son imagination s'allume, et il retrouve sa passion pour la médecine : non pas la médecine de Galien et d'Hippocrate, mais celle de Paracelse. Sans se faire illusion sur les imperfections de son nouveau maître, il marche sur ses traces, il cherche le remède universel; il prend le titre de *philosophe par le feu* (*philosophus per ignem*). et la renommée qui s'attache au merveilleux, surtout en médecine, le respect et la reconnaissance qu'il inspire par l'exercice gratuit de son art, l'encouragent à persévérer dans cette voie. De retour dans sa patrie, retiré dans la petite ville de Vilvorde, à deux lieues de Bruxelles, il passe le reste de sa vie à faire des expériences et à écrire, préférant son indépendance à la brillante position que lui offrent à leur cour les empereurs Rodolphe II, Mathias et Ferdinand II. Malgré le moyen qu'il prétendait avoir trouvé de prolonger la vie humaine, il mourut en 1644, âgé de soixante-sept ans, après avoir perdu sa femme et quatre enfants.

La médecine, selon Van-Helmont, se confond avec la science de la nature, et dans la science de la nature il comprend la science des esprits, comme celle des corps, la métaphysique et la physique. Ses doctrines, nous n'osons pas dire son système, intéressent donc à un haut degré l'histoire de la philosophie. Mais, avant de les faire connaître, nous devons donner une idée de ce que, à défaut d'un autre mot, nous appellerons la méthode de Van-Helmont, c'est-à-dire des procédés auxquels il demande la vérité, et du rôle qu'il attribue à la raison humaine.

Van-Helmont est surtout un esprit indépendant, un hardi novateur. Il repousse également la méthode scolastique, encore florissante dans les écoles de l'époque où il vivait, et l'autorité des anciens, accréditée par les philosophes de la renaissance. La méthode scolastique n'est pas autre chose que le syllogisme ou le raisonnement : or, le raisonnement ne peut rien pour les principes; un principe ne se démontre pas, et la science est avant tout la connaissance des principes. L'autorité des anciens est encore plus méprisable : car les anciens n'étaient que d'aveugles païens, indignes de servir de guides à ceux qu'éclairent les lumières de la grâce. Nous ajouterons que Van-Helmont ne montre pas plus de déférence pour l'autorité de Paracelse; et quant aux théologiens, il les renvoie à la théologie, en distinguant la science de Dieu de celle de la nature. Au raisonnement et à l'autorité, Van-Helmont substitue deux choses qui vont difficilement ensemble : l'illumination et l'observation, le mysticisme et l'expérience. L'expérience lui paraît propre à nous montrer les phénomènes, les effets extérieurs, la surface des choses; mais leur essence intime, leurs principes, rien ne peut nous les faire connaître qu'une révélation expresse, qu'une illumination intérieure de l'âme, provoquée en nous par la lecture de l'Écriture sainte, le jeûne, la prière et la contemplation. Il raconte que plus d'une fois, après avoir vainement cherché à comprendre un objet par le raisonnement, il finissait par s'en faire une image, qu'il contemplait avec les yeux de l'imagination, et avec laquelle il avait comme des entretiens prolongés, *ac velut eamdem alloquens*. Fatigué par cet effort, il s'endormait, et pendant son sommeil, surtout quand il avait jeûné, la même image lui apparaissait en songe et lui révélait ce qu'il voulait savoir. C'est ainsi qu'il a vu son âme sous la forme d'une vive lumière. Souvent aussi la vérité lui était communiquée par une grâce soudaine, quand, renonçant à tout désir, à toute action et à toute pensée, il s'abandonnait simplement à Dieu. Dans cette méthode étrange, l'expérience, comme on doit s'y attendre, ne joue que le second rôle; elle est appelée en témoignage des idées qui ont été conçues *a priori*; et quant à ces idées mêmes, bien qu'elles soient présentées comme le résultat d'une révélation intérieure et personnelle, il est impossible de n'y pas reconnaître l'influence de Paracelse et même de Cornélius Agrippa, inspirés eux-mêmes par les principes de la kabbale. Il conçoit toute la nature comme animée, vivante, intelligente : mais, au lieu de n'admettre, à l'exemple de ses devanciers et de ses deux contemporains Jacob Boehm et Robert Fludd, qu'une seule vie, qu'une seule âme et une seule intelligence, il a soin, pour garder intact le dogme de la création, de multiplier à l'infini les agents spirituels, les forces invisibles de la nature, et de diviser sous mille formes ce que les premiers avaient cherché à réunir. De là l'absence de tout ordre et de toute synthèse dans l'exposition de sa doctrine; de là une variété qui va jusqu'à la confusion, sans compter les obscurités qui résultent de son langage et de sa méthode. Voici les points capitaux autour desquels viennent se grouper toutes ses opinions.

Dieu est le créateur et non la substance de la nature. Par un acte de sa toute-puissance et de sa liberté infinie, il a tiré l'univers du néant; il l'a formé, sans aucune matière préexistante, d'après un plan conçu dans sa sagesse.

En créant l'univers, Dieu n'a créé que les principes dont l'univers se compose; car, en agissant les uns sur les autres, en se mêlant et se combinant de diverses manières d'après les lois inhérentes à leur nature, ces principes nous rendent compte de tous les faits dont nous sommes témoins. Quoique Van-Helmont n'ait jamais pris la peine de les compter et de les classer, on peut cependant être sûr qu'ils se trouvent compris sous les désignations suivantes : les *éléments*, les *archées*, les *ferments*, les *blas*, les *âmes*.

Selon Van-Helmont, il n'y a pas quatre éléments, mais deux, l'air et l'eau, qui ont été créés avant le ciel et la terre. Aussi croit-il, malgré son orthodoxie, que le récit de la *Genèse* est de vingt-quatre heures en retard, et que le jour qui nous est signalé comme le premier, n'a été que le second. L'air est un corps compressible et dilatable, qui ne paraît pas avoir d'autre office que celui de récipient et d'agent de transmission. Il est chargé de loger, dans les intervalles qui existent en lui, les vapeurs, exhalaisons ou *gaz* émanés

de la terre, pour les transmettre ensuite aux différents corps terrestres. Ces intervalles sont de deux espèces : les *pérolides*, c'est-à-dire les vases destinés à recevoir les émanations dont nous venons de parler, et le *magnale*, qui, sans être le vide, n'est pourtant plus l'air, mais une forme de l'air, une chose neutre, intermédiaire entre la matière et l'esprit; car le vide absolu n'existe pas pour Van-Helmont. Le magnale est, à proprement parler, ce que nous appelons les *pores*. Il est la seule cause de la compressibilité et de la dilatabilité de l'air.

L'air ne doit pas être confondu avec les *gaz*, dont le nom, tiré probablement du mot allemand *Geist* (esprit), est de l'invention de Van-Helmont. L'air, comme nous venons de le dire, est un élément. Les gaz ne sont que le résultat d'une transformation opérée par un ferment, quand il est mis en contact avec un corps. Ils ont leur principe dans l'eau, et peuvent tous par le froid se résoudre en eau. De plus, l'air est *coercible* ou peut être renfermé dans un vase. Les gaz n'ont point cette propriété.

L'eau, le second élément reconnu par Van-Helmont, joue un rôle bien plus considérable dans sa théorie. Elle est la matière dont sont formés tous les corps tangibles, et cette transformation ne lui fait point perdre son essence; car tous les corps, de même que tous les gaz, peuvent, dans certaines circonstances, se résoudre en eau. C'est à ce principe que se rapporte la fameuse expérience du saule. Un saule, du poids de 5 livres, planté dans un pot imperméable qui contenait 200 livres de terre, pesa, au bout de cinq ans, 169 livres 3 onces, non compris le poids des feuilles. D'où venait cet accroissement? Ce n'est pas de la terre où l'arbre était planté; car celle-ci était à peine diminuée de 2 onces : c'est donc de l'eau distillée dont la plante était arrosée.

La terre n'est pas un élément, mais, comme tous les autres corps, un produit de l'eau; la matrice, et non la mère, des différents corps engendrés dans son sein. Quant au feu, loin d'être un élément, il n'est pas même un corps ; il n'est pas une substance, mais un intermédiaire entre la substance et l'accident. Il ne produit rien ; il dessèche, il détruit, et ne paraît utile que pour séparer ce qui est salutaire de ce qui est nuisible. Voilà pourquoi les alchimistes soumettent tous les corps à l'action du feu. Il ne faut pas parler d'une chaleur vitale ; la chaleur n'est que l'effet, non la cause de la vie.

Mais comment l'eau, matière unique de tous les corps tangibles, se transforme-t-elle dans les corps? La matière, selon Van-Helmont, n'est pas purement inerte ; ennemi des abstractions scolastiques, il ne conçoit pas plus l'inertie absolue que le vide absolu. Cependant il ne donne à la matière qu'un rôle tout à fait subalterne ; il la considère comme une cause auxiliaire, *coagissante* non comme une cause *efficiente*. Quelquefois même elle n'est à ses yeux que la substance de l'effet : *materia est ipsissima effectus substantia*. La cause efficiente, celle qui joue le principal rôle dans les productions de la nature, est le principe que nous avons annoncé sous le nom d'*archée* ; mais il porte aussi les titres d'*esprit séminal* et *agent séminal*, parce qu'il réside dans les semences, parce qu'il est lui-même une semence vivante.

L'archée est en même temps la vie et la forme des êtres physiques, ou leur forme active, substantielle. Il est produit par la réunion de la *vapeur vitale* (*aura vitalis*) et d'une forme ou *image séminale* (*imago seminalis*). Le premier représente la matière, et la seconde l'esprit. La semence visible n'est que l'enveloppe ou la silique de cette forme séminale, unique source de la fécondité. Les archées sont aussi nombreux que les différentes espèces de corps, soit organisés, soit inorganiques. Il y en a pour les animaux ; il y en a pour les végétaux, et d'autres pour les minéraux. Leur aspect est lumineux et a plus ou moins d'éclat, selon qu'on monte ou qu'on descend l'échelle de la création. Ce n'est pas encore tout : dans les êtres vivants, dans l'homme et dans les animaux, il y a un archée pour chaque partie distincte de l'organisme ; mais pour maintenir l'ordre et l'unité dans les fonctions, tous les archées particuliers sont placés sous le commandement d'un archée supérieur ou central, qui, avant de diriger le mouvement général de la vie, préside à la génération et détermine la forme de l'animal. Grâce à cette faculté, l'archée, loin de subir la loi de la matière, lui donne la forme et les propriétés dont il a lui-même besoin ; en un mot, il se fait son propre corps. Mais il ne faut pas dire, avec quelques historiens de la philosophie, qu'il en est le créateur ; il le fabrique avec l'eau, la matière première de toutes les substances tangibles.

Cependant, quelle que soit leur puissance, les archées ne sont pas des êtres libres, capables de prendre par eux-mêmes une détermination ; ils ont donc besoin d'une impulsion ou d'une excitation du dehors, sans laquelle ils resteraient à la fois inactifs et isolés les uns des autres. Cette excitation, ils la reçoivent des *ferments*, ainsi appelés parce qu'ils agissent à la manière du levain qui fait travailler la pâte. Les ferments sont donc des agents éloignés, la cause occasionnelle des phénomènes physiques, tandis que les archées en sont les agents immédiats, la cause efficiente. Van-Helmont distingue un ferment général, inaltérable, immortel, et des ferments particuliers, sujets à la corruption et à la mort. Le premier, créé dès l'origine du monde, a été répandu dans tous les lieux où devaient exister des semences propres à former des corps; et il a même la vertu, en s'unissant avec l'eau, d'engendrer lui-même ces semences que l'archée doit plus tard faire éclore. Il n'est ni substance, ni accident, mais une existence neutre, une simple forme qui ressemble à la lumière, et qu'on appelle souvent du nom de *lumière vitale*. Les ferments particuliers sont, comme les archées, partagés entre tous les corps. Placés dans les corps bruts, ils agissent par le contact de ces corps avec d'autres corps de la même espèce, comme le levain d'où ils tirent leur nom. Dans les corps organisés, ils sont unis à la semence, qu'ils excitent à se développer, et à laquelle ils communiquent un caractère propre, individuel : car ils varient dans chaque espèce autant que les individus : *Fermenta individualiter per species distincta*.

Les archées sont le principe de toute organisation, de toute spécification, de toute forme, soit générale, soit particulière. Les ferments sont les agents excitateurs de ce principe, incapable de commencer l'action par lui-même. Mais il existe, dans la nature physique, un autre phénomène dont il faut chercher la cause : nous voulons parler du mouvement, tant intérieur qu'extérieur. La cause du mouvement ou la force motrice, dans le langage de Van-Helmont, s'appelle le *blas*, sans doute de l'allemand *blasen*, qui veut dire souffler, chasser l'air des poumons, comme qui dirait la *force impulsive*. Pour chaque corps doué de mouvement spontané il y a un blas particulier. Au premier rang il y a le blas des astres, qui les fait mouvoir en cercle et qui agit par ce mouvement sur les corps terres-

tres ; qui s'y voit le blas des hommes. Ce dernier est de deux espèces : l'un naturel, qui agit sans la participation de notre volonté ; l'autre libre, qui n'est que la volonté même. Il y a, entre les hommes et les astres, entre le blas des uns et celui des autres, une relation de temps et de signes, qui nous permet de prédire l'avenir, qui explique la divination, les songes prophétiques, les augures, mais qui ne porte aucune atteinte à notre liberté et ne concerne que la partie mortelle de notre existence.

Enfin, au-dessus des principes que nous venons d'énumérer, sont les âmes. Il y a deux espèces d'âmes : l'âme sensitive, commune à l'homme et aux animaux; l'âme intellectuelle, immortelle, ou simplement l'*esprit* (*mens*), qui n'appartient qu'à l'homme. Les végétaux, aussi bien que les minéraux, n'ont qu'un archée, mais point d'âme; leur existence n'est que le développement d'une forme préexistante dans la semence; ils ne sont pas vivants. L'homme n'avait, dans l'origine, qu'un esprit immortel, véritable image du Créateur où se réfléchissaient l'unité, l'harmonie de la nature divine, où toutes les facultés, unies par l'amour et éclairées de la lumière d'en haut, n'offraient entre elles aucune distinction et encore moins de combat. Mais depuis que l'homme, abusant de la liberté, qui est inséparable de son être, s'est dégradé par le péché, le désordre et la division se sont établis dans sa nature. A son esprit immortel, qui est sa vraie substance, est venue se joindre une âme sensitive ou mortelle, siége de toute passion et de toute erreur. C'est à elle que nous devons de chercher la vérité par le raisonnement, au lieu de la voir comme autrefois par intuition. Elle seule reçoit les atteintes de la maladie, est soumise à l'influence des astres et périt avec le corps. Nous la partageons avec les animaux, car elle est le principe même de la vie animale. Elle commande à l'archée central, dont nous parlions tout à l'heure, comme celui-ci aux archées secondaires. Réunie, pendant la vie, à l'esprit immortel, elle forme un *duumvirat* (*jus duumviratus*), qui a son siége dans l'orifice de l'estomac, tandis que l'archée réside dans la rate. Le cerveau n'est pas le siége de l'âme, mais l'organe de ses perceptions et de la mémoire, et l'agent par lequel elle transmet sa volonté. Toutes ses facultés, en se séparant des organes qui leur obéissent, cesseront de se distinguer les unes des autres ; la mort rendra à notre esprit immortel son indépendance et son unité.

On voit clairement que Van-Helmont, en appliquant à toute la nature les idées de vie, de force et de formes préconçues, c'est-à-dire les principes de l'idéalisme et du dynamisme, cherche à sauver le dogme de la création et la liberté humaine. Mais en fuyant un excès il tombe dans un excès contraire. Pour éviter la doctrine de l'identité, qu'il combat comme une autre forme de l'athéisme; pour mettre le plus d'intervalle possible entre Dieu et la nature, entre la nature et l'homme, il multiplie à l'infini les agents et les principes ; il brise arbitrairement, par de chimériques hypothèses, l'unité de la création ; il introduit non-seulement la métaphysique dans la chimie, mais la chimie dans la métaphysique. Il a été plus heureux en appelant l'expérience au secours de ses conceptions *a priori*. La méthode expérimentale a produit entre ses mains des résultats féconds. Les historiens modernes de la chimie lui attribuent la découverte du thermomètre à eau, de l'acide sulfurique, de l'acide carbonique, de l'acide nitrique, du deutoxyde d'azote, de l'acidité du suc gastrique, etc.

Les œuvres de Van Helmont, souvent réimprimées et traduites dans plusieurs langues, ont été publiées pour la première fois, par les soins de son fils, sous ce titre : *Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita, progressus medicinæ novus, in morborum ultionem ad vitam longam*, in-4, Amst., 1648 et 1652. L'édition de 1652 (2 tomes en 1 vol. in-4), publiée par L. Elzevir, est la meilleure. — On consultera utilement sur Van-Helmont la notice de Ritter, dans le tome X, chap. VIII de son *Histoire de la philosophie*, et deux excellents articles publiés par M. Chevreul, dans le *Journal des savants*, février et mars 1850.

VAN-HELMONT (François-Mercure), le fils du précédent, naquit probablement à Vilvorde, en 1618. Non content d'étudier comme son père la médecine et la chimie, il s'exerça, dès sa jeunesse, dans tous les arts et dans plusieurs métiers. Il savait peindre, graver, tourner, tisser de la toile et même faire des chaussures. Un jour, il lui prend fantaisie d'apprendre la langue des bohémiens; il se joint à une de leurs bandes et se met à courir avec eux une partie de l'Europe. En 1662, il est à Rome, où, par suite de quelques propos inconsidérés en faveur de la métempsychose, il se fait arrêter par l'inquisition. Rendu, peu de temps après, à la liberté, il se rend à Manheim, en 1663, près de l'électeur Charles-Louis, à Sulzbach, en 1666, et prend part, avec Knorr de Rosenroth, à la publication de la *Cabbala denudata*, qui joue un si grand rôle dans les systèmes alchimiques. Il visite ensuite la Hollande et l'Angleterre, et après avoir passé quelques années dans ce dernier pays, près de la comtesse de Cannoway, son disciple et la sœur du chancelier Finch, il retourne en Allemagne, et meurt en 1699, âgé de quatre-vingt-un ans, dans un faubourg de Berlin. Il se vantait d'avoir trouvé l'élixir de vie et la pierre philosophale.

Au lieu du mysticisme de Jean-Baptiste, corrigé par l'expérience et par un vif sentiment de la liberté et des facultés morales de l'homme, nous ne trouvons chez François-Mercure qu'un illuminisme sans règle, dégénérant en panthéisme. Il veut, comme il le dit lui-même dans la préface des œuvres de son père, embrasser tout entier, depuis la base jusqu'au faîte, le *saint art*, l'*arbre de la vie*, c'est-à-dire la science mystique ; il veut voir toutes choses dans leur essence, dans leur principe commun. Aussi, pour qu'on ne se méprenne pas sur le but de ses recherches, prend-il le nom de *philosophe par l'unité* (*philosophus per unum et quo omnia*), comme son père avait pris celui de *philosophe par le feu*. En effet, toute sa doctrine se réduit à un mélange assez informe des dogmes chrétiens avec le système de la kabbale. Il admet la création, mais une création éternelle, sans commencement ni fin, et qui n'est pas autre chose, au fond, qu'une émanation. La substance de tous les êtres est la même, *unica numerum substantia sive entitas*, et il n'y a que les modes qui diffèrent. Toute la nature est vivante, tout corps est animé et toute âme a un corps. L'âme, c'est la lumière ; le corps, ce sont les ténèbres. Mais ce qui est lumière à un certain degré, devient ténèbres à un degré supérieur, et ce qui est ténèbres se change en lumière à un point de vue opposé. Les ténèbres n'étant qu'une négation, c'est-à-dire un moindre degré de lumière, la matière un moindre degré d'esprit, il en résulte que tout est esprit, que tout est lumière ; que la vie de la nature consiste en une suite de transformations de l'unique substance ; que la vie de l'âme ne peut s'expliquer que par la métempsychose. A ce dogme, consacré aussi par la kabbale, François-Mercure

tenait cette idée de son père, que l'âme se fabrique le corps dont elle a besoin. Ainsi, une âme dégradée par les passions brutales se fait, après cette vie, un corps de bête. Celle qui a vécu saintement se fait un corps angélique. Il n'y a point de déchéance absolue : car il y a une limite nécessaire dans les ténèbres ou dans le mal. Toute âme arrivée à cette limite se relève et se régénère. L'originalité ne manque pas moins à toutes ces opinions que la solidité.

Van-Helmont s'est aussi occupé du langage. Il croyait avoir démontré que l'hébreu est la langue naturelle de l'homme, celle que tout homme parlerait s'il n'était corrompu par la société, et que tous les caractères de cette langue représentent si fidèlement la position où doivent se trouver les organes pour les prononcer, qu'un sourd-muet pourrait les articuler à la première vue. C'est même à cette idée qu'il a consacré son premier ouvrage : *Alphabeti vere naturalis, hebraici, brevissima delineatio, quæ simul methodum suppeditat juxta quam, qui surdi nati sunt, sic informari possunt, ut non alios solum loquentes intelligant, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant*, in-12, Sulzbach, 1667. Les autres ouvrages de Van-Helmont sont : *Opuscula philosophica quibus continentur principia philosophiæ antiquissimæ et recentissimæ*, etc., in-12, Amst., 1690 ; — *Seder Olam, sive Ordo seculorum, historica enarratio doctrinæ*, in-12, ib., 1693 ; — *Quædam præmeditatæ et consideratæ cogitationes super quatuor priora capita libri primi Moïsis*, in-8, ib., 1697. — On peut consulter sur ce philosophe, Reimmann, *Historia universalis atheismi*, in-8, Hildesheim, 1725 ; et Adelung, *Histoire de la folie humaine*, t. VI, p 294 et suiv. (allem.).

VANINI. Son vrai nom, tel qu'il est écrit dans les archives de l'ancien parlement de Toulouse, était *Ucilio*, et son prénom Pompeio ; mais il y substitua, par une fantaisie digne de cette époque, ceux de Jules César, afin d'exprimer son désir, disent les mémoires du temps, de conquérir la France à la vérité comme le dictateur romain avait autrefois conquis la Gaule. Né à Taurisano, près de Naples, vers 1586, puisqu'il affirme avoir trente ans en 1616, au moment où il publie ses *Dialogues sur Naples*, il étudia successivement à Naples et à Padoue, puis se mit à parcourir tous les pays et toutes les villes de l'Europe où la philosophie était cultivée, la Hollande, la Belgique, l'Angleterre, Genève, Lyon, Paris, vivant comme il pouvait, donnant des leçons sur toutes choses, principalement sur la médecine, la philosophie et la théologie ; car il a dû entrer dans les ordres, comme le fait supposer un passage des *Dialogues* où il assure avoir fait autrefois des sermons. Enfin il se rendit à Toulouse, où son esprit plein de vivacité, ses dehors aimables, son immense érudition, son éloquence, lui valurent d'abord de très-grands succès et attirèrent à son enseignement de nombreux élèves ; même le premier président du Parlement, Lemazuyer, lui donna un appartement dans son hôtel et lui confia l'éducation de ses enfants. Mais bientôt accusé, par la rumeur publique, de professer l'athéisme, il fut poursuivi pour ce crime devant le Parlement, et, sur le réquisitoire du conseiller Catel, condamné à être brûlé vif après avoir eu la langue coupée. Cette exécrable sentence, prononcée le 9 février 1619, après un procès de six mois, fut exécutée immédiatement avec une cruauté dont les détails font frémir d'horreur.

Vanini n'a laissé que deux ouvrages, bien qu'à tort ou à raison il s'en attribue beaucoup d'autres. L'un s'appelle *Amphithéâtre de l'éternelle Providence : Amphitheatrum æternæ Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos, auctore Julio Cæsare Vanino, philosopho, theologo ac juris utriusque doctore*, in-12, Lyon, 1615. L'autre, habituellement cité sous le nom de *Dialogues sur la nature*, parce que c'est un traité de physique, rédigé sous forme de dialogues, a pour véritable titre : *Quatre livres sur les secrets admirables de la nature, reine et déesse des mortels : Julii Cæsaris Vanini, Neapolitani, etc., de admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, libri quatuor*, in-12, Paris, 1616. Entre ces deux écrits, qui se suivent à une année de distance, on remarque une différence énorme, pour ne pas dire une opposition complète. Le premier, dédié au duc de Taurisano, ambassadeur d'Espagne auprès du saint-siége, et revêtu de toutes les approbations officielles, respire partout une orthodoxie sévère et une soumission absolue à l'Église, en même temps qu'il défend, au nom de la raison, la Providence, la liberté, la responsabilité humaine. Le second, dont le titre seul est déjà presque un cri de révolte, nous représente le monde comme un être éternel, vivant de sa propre vie, un dieu, et, à ces doctrines, qui rendent évidemment inutile l'intervention d'un créateur, ajoute des maximes d'une morale relâchée et même licencieuse. Mais l'auteur le déclare lui-même (*Dialogues*, p. 428), celui-là n'est qu'un masque, et les *Dialogues* seuls contiennent sa véritable pensée. Cependant nous allons essayer de les analyser rapidement l'un et l'autre.

L'*Amphithéâtre* se divise en cinquante chapitres ou *exercices*, dans lesquels, après avoir établi l'existence et la nature de Dieu, après avoir déterminé l'idée et donné les preuves de la providence, après avoir reconnu deux espèces de providence, l'une générale et l'autre spéciale, Vanini discute les objections que soulèvent ces doctrines ; il réfute les arguments de Diagoras, de Protagoras et de leurs modernes imitateurs contre l'existence de Dieu ; il résout les difficultés que Cicéron élève sur la conciliation de la liberté humaine avec la divine Providence ; il attaque le matérialisme des épicuriens et le fatalisme de l'école stoïcienne. Partout il se montre l'adversaire des philosophes scolastiques, de Cicéron et de Platon, reprochant aux premiers leur ignorance, au second ses déclamations, et au dernier des rêveries de vieille femme : *anilibus fere platonicis deliriis et insomniis.* Il ne reconnaît pour maître qu'Aristote, interprété par Pomponace et par Averroès. Aussi Dieu est-il conçu par lui non pas comme la cause ou le principe moteur de l'univers, mais comme la substance éternelle et infinie, comme l'être des êtres ; et, rejetant absolument la preuve par le mouvement, il le dépouille, en quelque façon, de l'activité que cet argument suppose, et est conduit à en donner cette définition équivoque : « Enfin il est tout, au-dessus de tout, hors de tout, en tout, à côté de tout, avant tout, après tout, et tout entier. » Quant à l'immortalité de l'âme, il se montre le digne disciple de Pomponace. Il ne croit à l'immortalité de l'âme que parce que le corps doit ressusciter ; et il ne croit à la résurrection des corps que sur la foi de l'Écriture. « J'avoue ingénument, dit-il (exerc. 27, p. 163-164), que l'immortalité de l'âme ne peut être démontrée par des principes naturels ; c'est un article de foi, puisque nous croyons à la résurrection de la chair. Le corps, en effet, ne ressuscitera pas sans l'âme.... Moi donc, chrétien et catholique, si je ne l'avais appris de l'Église, qui nous en-

seigne certainement et infailliblement la vérité. J'aurais de la peine à croire à l'immortalité de l'âme. » En revanche, il parle très-bien de la liberté, qu'il démontre contre les stoïciens, et par laquelle il renverse cette proposition d'Aristote, que « Dieu agit nécessairement »; car, si tout est nécessaire dans le monde, la volonté humaine n'est pas libre.

Ainsi, tous les dogmes essentiels, s'ils ne sont pas très-bien défendus, sont du moins toujours respectés dans ce livre ; et l'auteur a soin, quand il les abandonne au nom de la philosophie, de les placer sous la sauvegarde de la religion. Il en est autrement des *Dialogues sur la nature :* là, dans le langage comme dans la pensée, plus de réticences ni de réserve. Des quatre livres dont l'ouvrage se compose, le premier traite du ciel et de l'air, le second de l'eau et de la terre, le troisième de la génération des animaux, le quatrième de la religion des païens. Pour toutes ces questions, comme pour celles qui font le sujet de l'*Amphithéâtre*, Vanini se montre un disciple enthousiaste d'Aristote et du philosophe de Bologne ; mais il est loin de se renfermer dans les limites de la physique. A la faveur du dialogue, dont les personnages sont l'auteur lui-même désigné sous le nom de Jules César, et un de ses amis et de ses admirateurs, appelé Alexandre, il aborde tous les problèmes. En religion et en philosophie, il se montre sceptique et railleur. « Les enfants, dit-il, qui naissent avec l'esprit faible, sont par là d'autant plus propres à devenir de bons chrétiens. » Il nie que l'intelligence puisse mouvoir la matière, et l'âme le corps. C'est, au contraire, la matière qui donne l'impulsion à l'intelligence, et le corps à l'âme. Par conséquent, Dieu n'est pas l'auteur du monde ; le monde est éternel et se suffit à lui-même. Mais, s'il en est ainsi, sur quoi repose la foi en Dieu, et à quoi sert-elle? Aussi Vanini, quand il parle de l'homme et de la conduite qu'il doit tenir, s'exprime-t-il de la même manière que si Dieu n'existait pas. Son interlocuteur lui demandant son sentiment sur l'immortalité de l'âme, il répond (p. 492) : « J'ai fait vœu à mon Dieu de ne pas traiter cette question avant d'être vieux, riche et Allemand. » — « Nos vertus et nos vices, dit-il ailleurs (p. 348), dépendent des humeurs et des germes qui entrent dans la composition de notre être. » Il les fait aussi dépendre du climat, de la constitution atmosphérique, et surtout de l'influence des astres. En conséquence, notre seule loi est de suivre nos penchants, de nous abandonner aux plaisirs et aux plus enivrants de tous, qui sont ceux de l'amour. Ce que l'auteur raconte de lui-même, et c'est un sujet sur lequel il s'étend beaucoup, donne le droit de croire que ses habitudes et ses mœurs étaient d'accord avec la licence de son langage et de ses opinions.

Vanini, soit comme homme, soit comme philosophe, n'a donc aucun droit à l'estime de la postérité; il n'est digne que de pitié par la fin lamentable de sa courte existence, et par l'outrage que reçurent dans sa personne les saintes lois de l'humanité.

Tous les documents qu'on peut consulter sur Vanini sont indiqués dans le travail que M. Cousin a consacré à ce philosophe en tête des *Fragments de philosophie cartésienne*.

Les œuvres philosophiques de Vanini ont été traduites en français par M. X. Rousselot, Paris, 1842, in-12 ; — Sa Vie a été écrite en latin par Arpe, sous le titre d'*Apologie*, 1712 ; en français par Durand, Rotterdam, 1717 ; en allemand par W. D. F., Leipzig, 1800, in-8. X.

VATTEL (Emmeric de) naquit à Couret, dans la principauté de Neuchâtel, en 1714 ; suivit les cours des universités de Bâle et de Genève ; fut nommé, en 1746, conseiller de légation à Dresde ; passa ensuite quelques années à Berne, comme ministre de l'Électeur de Saxe, Auguste III ; fut rappelé en 1758 à Dresde, avec le titre de conseiller intime, et mourut à Neuchâtel en 1766 De Vattel a laissé plusieurs écrits philosophiques, entre autres des *Mélanges*, des *Loisirs philosophiques* et une *Défense du système leibnitien contre les objections et les imputations de M. Crousaz, contenues dans l'examen de l'Essai sur l'homme*, de Pope, in-8, Leyde, 1741 ; mais il est connu surtout comme l'auteur du *Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, imprimé pour la première fois à Neuchâtel, en 1758, en 2 vol. in-4 et 3 vol. in-12. Cet ouvrage, qui a eu jusqu'à dix ou douze éditions, et a été traduit dans plusieurs langues, a obtenu parmi les diplomates du XVIIIe siècle le même succès que le *Droit de la paix et de la guerre* parmi ceux du XVIIe. De Vattel est cependant bien éloigné de l'originalité et de l'immense érudition de Grotius. Il n'a guère fait que reproduire, sauf quelques points particuliers, sous une forme plus claire et plus attachante, le grand ouvrage de Wolf sur le droit des gens. Aussi lui est-il arrivé, comme à son maître, de confondre souvent le droit politique avec la morale, et de s'en tenir à des maximes générales dont il est très-difficile de faire l'application aux contestations qui s'élèvent entre les peuples. Mais il lui reste le mérite d'avoir propagé dans la science du droit international des principes de liberté et de justice encore très-contestés à cette époque. C'est ainsi qu'il repousse l'idée, acceptée par Wolf et par Grotius, des *royaumes patrimoniaux*, où le pouvoir et la propriété même du pays se transmettent comme un héritage de père en fils. Il ne reconnaît pas d'autre souveraineté que celle de la société, et, au lieu de s'appuyer, comme son maître, sur l'idée d'une république universelle, il invoque la liberté absolue des nations. La nation, selon lui, est une personne morale, délibérante, et prenant des résolutions en commun. « Cette nation, ajoute-t-il, demeure toujours libre et indépendante, malgré l'établissement d'une autorité publique ; elle doit choisir la meilleure constitution, elle peut la former et la réformer elle-même, et changer le gouvernement à la pluralité des voix. » Elle peut adopter la république ou la monarchie héréditaire ; mais, en se décidant pour cette dernière forme de gouvernement, elle n'y est pas liée pour toujours; elle peut changer l'ordre de succession au trône, et décider toutes les questions qui s'y rapportent. La nation étant seule en jeu dans la politique, les guerres se font de nation à nation et non plus de souverain à souverain ; par conséquent, tous les citoyens sont obligés d'y contribuer, soit de leurs personnes, soit de leur argent ; tout privilége est une iniquité. Avec le principe de la souveraineté du peuple, de Vattel défend aussi la liberté de conscience comme le plus sacré de tous les droits. Il reconnaît à l'État le droit d'intervenir en matière de religion, non pour imposer des dogmes et décider des questions de théologie, mais dans l'intérêt de la liberté de conscience et pour maintenir sa propre autorité contre les usurpations de la puissance spirituelle. On peut dire cependant que, sur plusieurs points, de Vattel a exagéré les droits de l'État et sacrifié la liberté individuelle. Quoique moins absolu et moins chimérique, il a beaucoup de ressemblance avec Rousseau

Une des meilleures éditions du *Droit des gens* est celle de M. Hoffmanns, précédée d'un discours de Mackintosh, traduit en français par Royer-Collard, 3 vol. in-8, Paris, 1835 ; — une autre édition du *Droit des gens, illustrée de questions et d'observations, par le baron de Chambrier d'Oleires, avec des annexes nouvelles de Vattel et de Sulzer, et un Compendium bibliographique par M. le comte d'Hauterive*, a été publiée en 1839, 2 vol. in-8, Paris ; — enfin, M. Pradier-Fodéré en a donné une toute récente qui renferme le *Discours de Mackintosh et les observations de Chambrier d'Oleires* avec des notes nouvelles, Paris, 1863, 3 vol. gr. in-18.— De Vattel a publié aussi, sur la fin de sa vie, comme un appendice de son grand ouvrage, des *Questions de droit naturel* ou *Observations sur le traité de la nature*, par Wolf, in-12, Berne, 1762.

VAUVENARGUES (LUC DE CLAPIERS, marquis de), issu d'une ancienne famille de Provence, naquit à Aix le 10 août 1715. Après avoir reçu une éducation très-incomplète, il entra au service, en 1734, à l'âge de dix-huit ans, fit les campagnes d'Italie et d'Allemagne, assista à la retraite de Prague et revint en France, en 1743, ruiné de santé et de fortune, avec le grade de capitaine. Mécontent d'une carrière qui ne convenait ni à ses goûts, ni à la faiblesse de sa constitution, ni à la médiocrité de ses ressources, il demanda un poste dans la diplomatie, et avait quelque espérance de réussir, quand de cruelles infirmités, occasionnées par une petite vérole, l'enchaînèrent pour toujours sur son lit. C'est alors que, se réfugiant tout entier dans la méditation et dans l'étude, il rédigea, dans les rares intervalles que lui laissait la souffrance, ces nobles pensées qui ont immortalisé son nom. Il mourut à trente ans, plus jeune que Pascal, et, ne craignons pas de le dire, plus touchant et plus calme, laissant l'exemple d'un sage qui, du sein de la douleur, bénit la vie. Voltaire, qui l'aimait tendrement, et qui seul, avec Marmontel, visitait sa retraite, le peint dans ces mots : « Je l'ai toujours vu le plus infortuné des hommes et le plus tranquille. »

Vauvenargues est un moraliste, non un philosophe. Il observe la vie humaine dans un intérêt pratique, pour savoir ce qu'elle vaut et quel parti l'on en peut tirer ; il n'aspire pas à un système ; il ne se pique pas de suivre dans ses réflexions une méthode savante. Mais, de tous les moralistes, c'est sans contredit celui qui a le plus l'esprit philosophique et qui voit le plus clair dans notre nature. Il ne s'arrête pas, comme La Bruyère, à la surface, se bornant à peindre des caractères, des traits, des effets particuliers, sans remonter à aucune cause générale. Il ne s'attache pas, comme La Rochefoucauld, au petit côté de la vie, la peignant méprisable pour avoir le droit de la mépriser, et se vengeant par des épigrammes des mécomptes qu'il y a recueillis. Il a plus de ressemblance avec Pascal, à qui Voltaire ose le comparer. Il descend, ainsi que lui, dans les profondeurs de l'âme, avec un cœur ému et passionné pour la vérité ; mais, au lieu de ne chercher que la contradiction et le désordre, preuves de notre déchéance, il nous réconcilie avec nous-mêmes, il nous relève à nos yeux, en montrant qu'il y a en nous une faculté du bien, du vrai et du beau, à laquelle toutes les autres obéissent, et qui compose le fond de notre nature. Cette faculté n'est pas la raison, qui, dans l'esprit de Vauvenargues, n'obtient que le second rang ; c'est le sentiment, l'instinct moral, le *cœur*. « Les grandes pensées viennent du cœur. » — « Le bon instinct n'a pas besoin de la raison ; mais il la donne. » — « L'esprit est l'œil de l'âme, non la force ; la force est dans le cœur. » Cette puissance du sentiment se révèle de bonne heure à Vauvenargues, par la raison qu'ellè est en lui et qu'elle tient la première place parmi ses facultés. La *Méditation sur la foi et la prière* en sont les premiers effets ; car, bien qu'ils trahissent l'imitation de Pascal, et que la forme y tienne peut-être plus de place que le fond, il est impossible, sur la parole de Voltaire, de ne voir dans ces deux morceaux qu'une gageure, ayant pour but de démontrer que, sans avoir la foi, on en peut parler le langage. Dans d'autres écrits de jeunesse, le *Traité sur le libre arbitre*, la *Réponse à quelques objections*, le *Discours sur la liberté*, et la *Réponse aux conséquences de la nécessité*, Vauvenargues va bien plus loin : il est sur le chemin du mysticisme, entre Pascal et Malebranche, tout prêt à sacrifier la liberté à la grâce.

La liberté ou la volonté, selon lui, c'est tantôt la faculté de suivre nos désirs et tantôt le désir même, « le désir qui n'est point combattu, qui a son objet en sa puissance, ou qui du moins croit l'avoir. » Or, d'où nous vient le désir ? Il nous vient de Dieu, il est la loi de Dieu ; il est l'amour qui nous incline naturellement vers le bien. Donc, nous sommes toujours et tout entiers dans la main de Dieu ; et c'est par là, ajoute Vauvenargues, en nous rappelant jusqu'aux expressions de Malebranche, « que nous pouvons nous promettre une sorte de perfection dans le sein de l'être parfait. » Mais cette action naturelle du Créateur sur la créature ne lui suffit pas : il arrive souvent que nos désirs se combattent, et que notre vrai bien, vers lequel nous sommes inclinés par une volonté générale, est dérobé à notre vue par des biens particuliers, plus immédiatement sentis ; alors il n'y a d'espérance pour nous que dans cette *grâce victorieuse qui soumet sans combat*, c'est-à-dire dans la grâce efficace du jansénisme.

Ces réminiscences du XVIIe siècle, fruit d'un long commerce avec les écrivains de cette époque, furent bientôt emportées par l'esprit nouveau. Aussi allons-nous trouver le philosophe, le penseur, dans les deux principaux ouvrages de Vauvenargues, ceux qu'il publia lui-même en 1746, un an avant sa mort : l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* et les *Maximes*.

Le but que Vauvenargues se propose dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* est complétement opposé à celui que poursuit Pascal dans ses *Pensées*. Nous avons dit que Pascal veut nous montrer les contradictions de la nature humaine ; Vauvenargues veut les faire disparaître, et semble prendre à tâche de justifier d'avance cette proposition qu'on lit dans ses *Maximes :* « Il n'y a pas de contradictions dans la nature. » Mais les résultats ne répondent pas à son but, et l'on peut lui appliquer ici ce qu'il dit ailleurs de l'esprit de l'homme en général : « Il est plus pénétrant que conséquent, et embrasse plus qu'il ne peut lier. » L'ouvrage se divise en trois livres, dont le premier traite des *qualités* de l'esprit ; le second, des *passions* ; et le troisième, des *vertus*, ou des principes du bien et du mal moral. Malgré cette apparente régularité dans le plan, l'unité manque complétement dans l'exécution ; les différents sujets que l'auteur passe en revue n'ont presque aucun lien entre eux, et sont traités généralement avec plus de finesse et d'esprit que de profondeur. Nous citerons cependant quelques pensées où se révèle le caractère dominant de Vauvenargues. « Le goût, dit-il, est une aptitude à bien juger

des objets du sentiment. Il faut donc avoir de l'âme pour avoir du goût. » Parmi les passions, il élève surtout l'amour de la gloire. Dans l'amour proprement dit il reconnaît un amour pur qui vient de l'âme et qui la cherche, pour qui la beauté physique n'est qu'une image de celle qui se cache à nos sens. La vertu consiste à sacrifier son intérêt particulier à l'intérêt général; le vice, c'est le contraire. Le vice, quoi qu'en disent certains politiques, n'est donc jamais utile à la société; car tout ce qu'on fait par certains vices qui alimentent le luxe, on le ferait bien mieux par la vertu. A ces pensées se rattache un morceau intitulé : *On ne peut être dupe de la vertu.* « On ne peut être dupe de la vertu, s'écrie Vauvenargues : ceux qui l'aiment sincèrement y goûtent un secret plaisir et souffrent à s'en détourner. » Nous devons également mentionner ici les fragments *sur le Pyrrhonisme*, *sur la nature et la coutume*, *sur la certitude des principes*, où Vauvenargues établit contre Pascal qu'il y a des principes évidents par eux-mêmes, qui s'imposent à nous par leur propre autorité, et qui viennent de la nature, non de la coutume. « Toute coutume, dit-il, suppose antérieurement une nature; toute erreur, une vérité. »

Mais lorsqu'on parle de Vauvenargues on ne songe guère qu'à un seul de ses écrits : les *Réflexions et Maximes.* C'est là, en effet, qu'il se recueille, qu'il se montre tout entier, et qu'est son véritable titre de gloire. Le sentiment, comme nous l'avons dit, y tient la première place, mais sans exclure la raison. « La raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des deux renonce à l'autre, se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été accordés pour nous conduire. » Ni le sentiment ni la raison ne sont incompatibles avec l'amour-propre, c'est-à-dire l'amour de soi. « Est-ce contre la raison ou la justice de s'aimer soi-même? Et pourquoi voulons-nous que l'amour-propre soit toujours un vice? » Vauvenargues a très-bien vu que l'individu est nécessairement compris dans le bien général, et qu'en poursuivant l'un, on ne peut oublier l'autre. C'est ce qui lui fait dire : « L'utilité de la vertu est si manifeste, que les méchants la pratiquent par intérêt. » Prenant encore ici le contre-pied de Pascal et du mysticisme, il ne permet pas à l'homme de se réfugier en lui-même et d'anticiper, en quelque sorte, par de stériles contemplations, sur la mort; il veut qu'il vive, il veut qu'il agisse. « La pensée de la mort nous trompe, dit-il, car elle nous fait oublier de vivre. » Or, la vie, pour lui, c'est l'action. « Le feu, l'air, l'esprit, la lumière, tout vit par l'action. De là la communication et l'alliance de tous les êtres; de là l'unité et l'harmonie dans l'univers.... » — « L'homme ne se propose le repos que pour s'affranchir de la sujétion et du travail; mais il ne peut jouir que par l'action et n'aime qu'elle. » Admettant que l'homme est né pour agir, Vauvenargues ne pouvait condamner les passions, qui sont le principal ressort de notre activité. « La plus fausse de toutes les philosophies est celle qui, sous prétexte d'affranchir les hommes des embarras des passions, leur conseille l'oisiveté, l'abandon et l'oubli d'eux-mêmes. » — « Aurions-nous cultivé les arts sans les passions? et la réflexion toute seule nous aurait-elle fait connaître nos ressources et nos besoins? » Mais il y a deux espèces de passions : de grandes et de petites; et c'est aux grandes que Vauvenargues s'adresse, à la plus grande de toutes : à l'amour de la gloire. « Si les hommes, dit-il, n'avaient pas aimé la gloire, ils n'auraient ni assez d'esprit, ni assez de vertu pour la mériter. Quoi qu'on fasse pour la gloire, jamais ce travail n'est perdu s'il tend à nous en rendre dignes. » Le même sentiment se présente sous mille formes, soit dans les *Maximes* soit dans les *Discours sur la gloire*, soit dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain;* il est, pour Vauvenargues, une sorte de religion; et cependant avec quelle touchante résignation il accepte l'obscurité! « On doit se consoler de n'avoir pas les grands talents, comme on se console de n'avoir pas les grandes places. On peut être au-dessus de l'un et de l'autre par le cœur. »

Cette réhabilitation de la vie, de l'action, de la raison, de la gloire, fait de Vauvenargues un des promoteurs les plus résolus de l'esprit du XVIIIe siècle; mais sur d'autres points il s'en sépare. Il repousse de toutes ses forces le scepticisme et l'épicurisme. Il croit que le savoir, quand il n'est pas uni au bon sens et dirigé vers un noble but, a plus de dangers que l'ignorance. Il n'admet ni la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, ni l'égalité naturelle des hommes. « Les hommes, dit-il (*Discours sur les mœurs du siècle*), n'ont jamais échappé à la misère de leur condition. » — « L'inégalité des conditions est née de celle des génies et des courages. » — « Le projet de rapprocher les conditions a toujours été un beau songe. La loi ne saurait égaler les hommes malgré la nature. » Il n'ajoute pas plus de foi à la puissance des institutions pour faire disparaître les abus de l'autorité; mais il est de son temps pour l'amour qu'il porte à la liberté. « La guerre, dit-il, n'est pas si onéreuse que la servitude. » — « La servitude abaisse les hommes jusqu'à s'en faire aimer. » Enfin, si Vauvenargues n'est pas resté fidèle jusqu'à la fin de sa vie à l'ardente foi de sa jeunesse, du moins le voyons-nous toujours respectueux envers elle. Le raisonnement qu'il met dans la bouche d'un incrédule mourant en est la preuve. Dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, à propos de la sanction que la religion promet à la morale (liv. III, ch. XLIII), il se sert de ces mots : « La religion, qui répare le vice des choses humaines.... » Enfin, dans une de ses *Maximes* (202e), il nomme l'*Être des êtres*, non pas comme une hypothèse, mais comme une vérité dont il est convaincu. Enfin, quelle que soit la profondeur de Vauvenargues, quels que soient son originalité et son bon sens, c'est moins par ces qualités qu'il nous impose que par son élévation, et par la conviction où nous sommes que cette élévation est dans ses sentiments. Il est pour nous la preuve vivante de la plus belle de ses maximes : « Les grandes pensées viennent du cœur. »

Les œuvres de Vauvenargues ont eu plusieurs éditions, dont la plus complète est celle de 1821, Paris, 3 vol. in-8.

Consultez : Prévost-Paradol, *Études sur les moralistes français*, Paris, 1865, in-12.

VÉRITÉ, voy. ÉVIDENCE, CERTITUDE.

VERTU, VICE. Le mot *vertu* (*virtus*, de *vir*, homme; Ἀρετή, de Ἄρης, Mars, la guerre) ne signifiait dans l'origine que le courage, la qualité qui distingue l'homme de la femme, et qui se montre surtout dans la guerre. Puis, comme il faut aussi de la force et du courage pour résister à la passion, à la tentation du mal, on a désigné sous le même nom la pratique habituelle du bien : car, pour mériter le titre de *vertueux*, ce n'est pas assez d'un petit nombre de bonnes actions, il faut que nous ayons acquis la qualité, c'est-à-dire la force nécessaire pour

préférer toujours le bien au mal. C'est cette force fixée en nous par l'habitude, que l'on appelle vertu. L'habitude contraire, celle de céder à la faiblesse qui nous porte vers le mal, se nomme le *vice*. Le vice est si bien une faiblesse changée en habitude, qu'il peut exister en l'absence même de la passion qui nous avait séduits d'abord. Les noms de *vice* et de *vertu* emportent donc toujours l'idée d'une lutte ; ils ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres que le bien et le mal se disputent, et qui ne peuvent se donner au premier qu'au prix d'une victoire, et au second que par une défaite.

La vertu est nécessairement une comme le bien. Cependant, comme l'idée du bien peut se présenter à notre esprit sous plusieurs rapports d'où résultent plusieurs classes de devoirs, on a aussi distingué plusieurs vertus, et même plusieurs classes de vertus. La plus ancienne et la plus célèbre de ces divisions est celle des quatre vertus *cardinales* (voy. ce mot). Consultez les *Morales d'Aristote*, particulièrement la *Morale à Nicomaque*. Pour les règles et les fondements de la vertu, voy. les mots BIEN, DEVOIR, MORALE.

VICO (Jean-Baptiste), jurisconsulte, historien et critique, appartient à la philosophie à un double titre, comme l'un des fondateurs de la philosophie de l'histoire, et aussi comme un des adversaires sensés et modérés de l'école cartésienne.

Nous avons peu de chose à dire sur sa vie, une des plus laborieuses et des plus malheureuses que contienne la biographie des savants modernes. Né à Naples en 1668, il n'en sortit jamais, et y mourut en 1744. Fils d'un pauvre libraire, de bonne heure obligé de soutenir une nombreuse famille, il fut pendant neuf ans précepteur des neveux d'un évêque d'Ischia, pendant quarante ans professeur de rhétorique à l'université de Naples. Malgré de vastes connaissances, il échoua en concourant pour une chaire de droit qui lui eût procuré de l'aisance et de l'éclat. Les tortures de l'indigence se mêlèrent aux soucis que lui donnèrent les maladies de ses enfants et ses propres infirmités. Après avoir traîné une existence obscure et ingrate, il mourut d'un ulcère à la gorge, au moment où le roi de Naples, s'apercevant enfin de son rare mérite, venait de le nommer son historiographe. En dépit de tant d'épreuves, Vico garda toujours le courage d'un sage chrétien et un fervent culte pour les lettres et la science. Cette double foi lui permit de composer une foule d'écrits variés, en vers comme en prose, et d'espérer fermement dans la justice et de Dieu et de la postérité. Celle-ci, tant en Italie qu'en Europe, fut lente à reconnaître la véritable valeur, soit de l'écrivain, soit du penseur. Plus d'un demi-siècle seulement après la mort de Vico, ses œuvres et son nom commencèrent à exciter l'attention générale et, parfois même, l'admiration publique. Herder, F.-A. Wolf et Gœthe le recommandèrent aux Allemands, qui, en 1822, eurent une traduction de son principal ouvrage. Cinq ans plus tard, la France apprit à le connaître par une version réduite de M. J. Michelet.

Le style de Vico, pour la langue latine comme pour l'italien, est marqué d'un caractère de vigueur et d'originalité dû à sa profonde connaissance des auteurs romains et à l'étroite familiarité où il vivait avec le génie alors négligé de Dante. Ces qualités n'excluent pas cependant d'assez graves défauts, tels qu'une extrême concision, une terminologie obscure et une certaine inhabileté pour la composition et l'expression de ses pensées.

Nourri de l'étude de la philosophie ancienne, particulièrement de celle de Platon ; versé dans tous les monuments de la jurisprudence romaine, textes et commentaires ; pénétré et comme animé du génie poétique de l'antiquité, mais surtout doué au suprême degré du talent de généraliser les idées et de les retrouver au fond des événements et des faits en apparence les plus disparates, Vico conçut le projet de fonder une philosophie de l'histoire toute nouvelle. Cette philosophie, il tentait en même temps de l'opposer à ce qu'il appelait les excès du cartésianisme.

Les reproches que Vico adressait aux cartésiens étaient presque tous fondés. Il avait sans doute tort de comparer le philosophe débutant par le *Cogito, ergo sum*, au Sosie de Plaute s'écriant :

Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
Sed quum *cogito, equidem* certo idem *sum* qui semper fui !

Lui-même, d'ailleurs, avouait que Descartes avait affranchi l'esprit humain en le rappelant à sa pensée propre, en le forçant de prendre la raison éclairée par la conscience pour règle de ses jugements. Mais il n'avait pas tort d'exiger des métaphysiciens qu'ils tiennent compte aussi des traditions de l'histoire, des manifestations de la vie sociale et pratique ; qu'ils tempèrent et qu'ils complètent les résultats de la spéculation privée par les données de l'expérience générale et traditionnelle. En s'isolant trop de ses semblables, le métaphysicien finit par ne plus connaître le monde, où il prétend néanmoins introduire ensuite et appliquer ses idées, ses inventions, ses romans. Qu'au *criterium* personnel il unisse le *criterium* historique et social, c'est-à-dire le sens commun, expression de l'autorité du genre humain, et il exercera sur les esprits une double influence. Au surplus, ce qui choque Vico, pour le moins autant que le dédain de l'histoire et du langage, c'est l'emploi uniforme de la méthode géométrique. Vouloir tout assujettir à ce formalisme mathématique, c'est revenir, après l'avoir si victorieusement attaquée, à la scolastique et à son ordre apparent et stérile. Selon la diversité des choses, suivons des voies diverses, des procédés ici physiques, là historiques, ailleurs géométriques, le plus souvent moraux et religieux. La science, en définitive, n'a-t-elle pas le même but que le droit et la religion? ne se rapporte-t-elle pas à Dieu et à la famille humaine? n'a-t-elle pas, aussi bien que les institutions positives de la société, pour fin et pour tâche de travailler à l'éducation du genre humain, à cette éducation pour laquelle la Providence se sert d'instruments très-variés, sans doute, mais tous également dignes des regards de la science? Les cartésiens, en ne voulant savoir *que ce qu'Adam avait su*, en s'obstinant à ne dater que d'eux-mêmes le vrai commencement de la philosophie, conçoivent donc celle-ci d'une manière trop abstraite, trop étroite, et l'éloignent de son objet le plus important, la société et la Providence. Aussi Vico leur préfère-t-il Platon, Tacite et Bacon. Tacite, dit-il, considère l'homme tel qu'il est ; Platon, tel qu'il doit être. Platon contemple l'honnête avec la sagesse spéculative ; Tacite observe l'utile avec la sagesse pratique ; Bacon réunit les deux caractères : il sait contempler et observer, *cogitare et videre*.

Toutefois, après avoir longuement étudié ces trois grands hommes, Vico crut reconnaître qu'à eux aussi manquait quelque chose. Platon au-

rait besoin d'un fondement historique : Tacite, d'une théorie générale ; Bacon, de vues spéculatives d'une plus grande extension. Il lui sembla que Hugues Grotius pouvait servir à les compléter. Grotius, le créateur du droit des gens, réunit dans son système le droit universel à la théologie et à la philosophie, et appuie celle-ci sur l'histoire des faits et sur celle des langues : de là, pour Vico même, tout un plan de recherches et de déductions systématiques ; de là le projet d'une alliance féconde de la philosophie et de la philologie, de l'étude qui contemple le vrai par la raison individuelle, et de l'étude qui observe le réel dans les faits ou actes, et dans les langues ou discours, cette double manifestation de la nature commune des hommes et des nations. Les mêmes traits, les mêmes caractères, se disait Vico, se retrouvent visiblement dans cette variété sans fin d'actions et de pensées, de mœurs et de langues, que nous présente l'histoire de l'humanité. Une marche analogue paraît être suivie des nations les plus éloignées par les temps et les lieux, dans leurs révolutions politiques et dans les développements du langage. Ne pourrait-on pas faire, à l'égard de ces accidents et de leurs lois, ce que Bacon a tenté d'accomplir pour l'explication du monde physique et physiologique ? Ne pourrait-on pas dégager les phénomènes réguliers des accidents, et déterminer les lois générales qui régissent ces phénomènes mêmes, et parvenir ainsi à tracer l'histoire universelle et éternelle, qui se produit dans le temps sous la forme d'histoires spéciales ? En essayant de décrire le cercle idéal dans lequel tourne le monde réel, on écrirait à la fois l'histoire et la philosophie de l'humanité, on marquerait tout ensemble l'essence immuable de la nature civile et sociale des hommes, et la présence constante de cette Providence qui gouverne invisiblement la grande cité du genre humain.

Tel est le point de vue sous lequel Vico entreprit de rechercher les principes de ce qu'il appelait avec raison la *science nouvelle*, les éléments de cette *nature commune* des nations qui lui semble la loi et la clef du mouvement historique des sociétés.

Avant de publier le fruit de ses recherches dans l'ouvrage capital auquel son nom demeure attaché, Vico se livra laborieusement à l'examen de certains points essentiels à cette vaste étude et qu'il discuta dans des opuscules détachés. Ces opuscules divers, où la sagacité du penseur le dispute à la patience de l'érudit, sont comme autant de degrés qui préparent à la doctrine complète de l'auteur, et qui, pour cela, méritent une mention particulière. Dans le premier, il ébauche l'*Essai d'un système de jurisprudence qui expliquerait le droit civil des Romains par les révolutions de leur gouvernement*. Dans le second, il passe du droit proprement dit à la morale même, à ce qu'il appelle la sagesse ; il s'efforce de découvrir dans les étymologies latines, dans les racines des expressions les plus usuelles et les plus élémentaires de la langue romaine, la substance primitive de ses idées sur les devoirs, sur les relations de l'homme et de la société : *de Antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguæ latinæ eruenda*, Naples, 1710, in-12. C'est dans ce traité si ingénieux, si fécond en aperçus philosophiques et littéraires, et qui paraît avoir suggéré à Cuoco son curieux livre *Platone in Italia* ; c'est là que Vico cherche principalement à fonder la philosophie sociale sur l'analyse du langage, puisque c'est là qu'il fait ressortir l'identité primordiale, par exemple, des mots *verum* et *factum*, et la signification à la fois métaphysique et pratique de tant d'autres notions fondamentales, telles que *verum* et *æquum*, *causa* et *negotium*, etc. C'est là qu'il amasse les matériaux de l'édifice de « tout le savoir divin et humain, ce savoir dont les éléments se réduisent à trois : connaître, vouloir et pouvoir ; et dont l'unique principe est cette intelligence qui, recevant de Dieu la lumière du vrai éternel, vient de Dieu, retourne à Dieu, est en Dieu. »

Dans un troisième essai, il tâche d'exposer le même ordre de pensées, sous le titre d'*Unité de principe du droit universel : de Uno juris universi principio et fine uno*, Naples, 1720, in-4. Dans un quatrième opuscule, il entreprend de faire voir « l'harmonie de la science du jurisconsulte », *Liber alter qui est de constantia jurisprudentiæ*, Naples, 1721, in-4 ; harmonie qui n'est autre chose que l'accord nécessaire de la philosophie et de la philologie.

Voilà les préliminaires du livre intitulé *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des nations, au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du droit naturel des gens. Principi della scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, Naples, 1725, in-8. Cette première édition fut suivie, en 1730, d'une seconde, puis en 1744, d'une troisième qui offre des changements considérables. Si, dans la première, Vico suit une marche analytique, il procède, dans la dernière, par voie de synthèse, débutant par des axiomes, à l'exemple des géomètres, et en déduisant, non sans effort, toutes les notions particulières. Bien que la terminologie soit également bizarre dans l'une et l'autre édition, la première est beaucoup moins obscure et moins arbitraire que la troisième, c'est-à-dire que celle dont on fait usage généralement et qui a été reproduite dans toutes les éditions suivantes, sauf dans celle de Galotti, Naples, 1817, qui n'est qu'une réimpression de la première.

Indiquons rapidement le contenu des cinq livres qui composent ce travail célèbre et depuis cinquante ans parfaitement connu. Le premier livre expose ce que Vico nomme les *principes ;* le second traite de la *sagesse poétique ;* le troisième est une application de la théorie développée au livre précédent, une sorte de digression sur le *véritable Homère ;* le quatrième livre retrace *le cours que suit l'histoire des nations ;* le cinquième et dernier livre doit établir l'évidence du *retour des mêmes révolutions, lorsque les sociétés détruites se relèvent de leurs ruines*.

C'est la matière du premier livre qui doit nous intéresser le plus. Qu'y entend-on par principes ? Il y en a de plusieurs espèces, les uns relatifs à la connaissance en général, les autres concernant l'étude particulière de l'histoire, d'autres encore à l'égard de la critique historique ou littéraire. A cette dernière classe appartiennent les règles suivantes : il faut se pénétrer de l'idée que chaque peuple doit à lui-même le degré de culture auquel il est parvenu ; il faut se garder d'exagérer la sagesse ou la puissance des plus anciennes peuplades ; il faut regarder comme des êtres collectifs, comme des symboles, certains individus historiques, tels que Hercule, Hermès, Homère. L'étude de l'histoire a un but philosophique et pratique tout ensemble pour qui sait l'entreprendre en philosophe et en philologue tour à tour, pour qui élève les faits et les langues au rang de vérités universelles et de croyances invariables ; elle devient alors une démonstration invincible de ces deux vérités : la nature humaine, la sagesse humaine est une ; et la divine Providence, une aussi, se sert de cette

sagesse lorsque cette sagesse refuse de la servir. La tâche sociale de l'historien philosophe est de retrouver partout les éléments de cette nature commune, puis de marquer les âges, les phases qu'elle parcourt régulièrement en se développant, en se perfectionnant ou en se dégradant; enfin, de tracer le cercle idéal où tourne le monde réel, le plan assigné par la Providence, par la cause créatrice et conservatrice, à chaque nation, à chaque société particulière, et, par conséquent, à la civilisation universelle. Pour accomplir cette tâche, il suffit du sens commun : c'est lui qui constitue le fond de la sagesse humaine et qui nous fait saisir le général au milieu des détails, le vrai durable au sein de la mobilité universelle. L'usage impartial de cet organe, dédaigné de certains philosophes, conduit Vico à proclamer comme vérités philosophiques à la fois et historiques, ces trois principes essentiels : 1° réalité d'une Providence invisible, attestée par l'institution universelle des religions; 2° nécessité de dompter les passions et de les convertir en vertus sociales, correspondant à l'institution des mariages et des familles ; 3° croyance naturelle à l'immortalité de l'âme, confirmée par l'institution des sépultures. A côté de ces trois articles de foi, Vico admet une croyance plus vaste encore, celle du besoin permanent de société ; et en comparant les périodes de l'existence sociale, soit chez le même peuple, soit chez des peuples différents, il arrive à les réduire à trois âges distincts : l'âge divin ou théocratique, âge obscur, qui parle une langue sacrée ou hiéroglyphique; l'âge héroïque ou fabuleux, qui se sert d'un idiome métaphorique et poétique; l'âge humain ou historique, qui emploie le langage véritablement lettré et classique. C'est la civilisation du second âge, la *sagesse poétique*, celle des *géants* et des *poëtes*, qui fait l'objet propre du second livre de la *Science nouvelle*, et que Vico sait traiter avec un art nouveau, avec une pénétration et une étendue d'érudition qui l'ont placé parmi les créateurs de la philosophie des mythes et des cultes.

Le quatrième et le cinquième livre, toutefois, sont davantage de notre ressort. L'auteur y déroule les époques successives du droit religieux et civil, les révolutions politiques et morales, qui répondent aux trois phases de la société humaine, la justice théocratique et impitoyable de l'âge divin, l'équité politique mais arbitraire encore de l'âge héroïque, l'égalité civile de l'âge humain, qui, selon Vico, se conserve le mieux dans une monarchie bien constituée. La perte de l'indépendance et la corruption interne sont les deux causes qui mettent fin à la vie d'une nation. Deux remèdes sont capables de la lui rendre : une monarchie puissante ou la conquête par un peuple meilleur. Si l'un et l'autre de ces deux moyens étaient impuissants, la nation se dissoudrait, se disperserait comme l'empire romain, et ferait place à une autre société, qui, recommençant avec la même nature la même série d'évolutions, parcourrait probablement le même cercle, développerait librement les mêmes facultés, et obéirait, peut-être sans le savoir, aux mêmes décrets providentiels. C'est cette marche identique et circulaire, cette communauté de retours, *corsi e ricorsi*, cette rotation universelle, qui a fait donner à toute la théorie de Vico le titre de *système des retours historiques*.

Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans plus de détails. C'est par la variété, trop multipliée souvent, des circonstances et des inductions, que l'ouvrage de Vico attache et instruit, autant que par la rare sagacité avec laquelle il analyse les traditions héroïques, les fictions ou les lois primitives, et tout ce qui, dans le passé, peut contribuer à éclaircir l'avenir. Quelle innombrable multitude de points de vue! Mais quel dommage aussi, comme le sentait Gœthe (*Ma vie*, p. 2), que ce « Hamann d'Italie » se soit contenté, sur tant de questions, de simples pressentiments, d'indications sibyllines, de conjectures grandioses, mais confuses et subtiles! Des lacunes sérieuses se font remarquer, d'ailleurs, à travers tout ce travail imposant. D'une part, il court risque de se perdre dans les circuits du droit romain; d'autre part, il n'accorde presque nulle attention ni aux productions de l'art, ni aux monuments de la philosophie proprement dite. Son principal mérite consiste à mettre sur le premier plan de la vie sociale les notions du droit, celles de la justice publique et des institutions qu'elle constitue, celles enfin de l'État et du gouvernement, qui ne devraient être que le droit organisé et réalisé extérieurement. Mais cette juste préoccupation lui ferme les yeux sur le rôle que la religion joue dans les époques où l'idée du droit ne domine pas encore. Ainsi, l'Orient se trouve négligé autant que Rome est savamment consultée et dépeinte. Un reproche non moins fondé regarde les conclusions théoriques de la *Science nouvelle*. Elle s'arrête à l'existence des nations, à leur *commune nature*, à leur marche circulaire; elle ne s'étend pas à l'ensemble des nations, à l'espèce humaine même. Que devient celle-ci, de retours en retours? avance-t-elle, abstraction faite de tel ou tel peuple? Si elle avance, dans quel ordre le fait-elle, le doit-elle faire? Suit-elle, comme Gœthe le pensait, une ligne spirale? son développement est-il vraiment progressif, ou à quelles conditions le peut-il devenir? Voilà le problème auquel Vico ne songeait guère, et auquel Bossuet et Herder s'intéressèrent davantage. Nonobstant ces vides et ces faiblesses, peut-être inévitables, Vico gardera le rang que lui valurent son génie persévérant et pénétrant, et son héroïque foi dans la dignité de la science et dans la puissance du droit.

M. J. Ferrari a publié une édition complète des œuvres en prose de Vico, Milan, 1837, 7 vol. in-8. M. Michelet a traduit la *Science nouvelle* sous ce titre : *Principes de la philosophie de l'histoire*, Paris, 1827, in-8 ; et a publié des *Œuvres choisies de Vico*, 1836, 2 vol. in-8.

Consultez : Ferrari, *Vico et l'Italie*, Paris, 1840, in-8 ; — Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, *de la Philosophie de l'histoire : Bossuet, Vico, Herder*. C. Bs.

VIE. « La vie, a-t-on dit, est un principe intérieur d'action. »

« La vie, a-t-on dit encore, est l'alliance temporaire du sens intime et de l'agrégat matériel, au moyen d'un ἐνόρμον dont l'essence est inconnue. »

« La vie est l'organisation en action, l'activité spéciale des corps organisés. »

« C'est une collection de phénomènes qui se succèdent pendant un temps limité dans un corps organisé. »

« C'est l'uniformité constante des phénomènes, en regard de la diversité des influences extérieures. »

Nous nous garderons bien d'ajouter une définition à ces définitions, et à bien d'autres, toutes à peu près également défectueuses et insuffisantes. Nous nous bornerons à une désignation.

La vie est un des modes de l'existence : c'est ce qu'il y a de commun dans la manière dont existent les corps qu'on appelle organisés, c'est-à-dire les végétaux et les animaux

La vie peut être considérée, premièrement, dans son aspect en quelque sorte extérieur, dans les formes qu'elle revêt, dans les conditions organiques auxquelles elle est liée, dans les actes par lesquels elle s'exprime.

Elle peut l'être, en second lieu, dans les facultés, les forces, qu'il est permis d'induire de ces formes, de ces conditions, de ces actes, dans le principe auquel on rattache ces facultés, ces forces, dans les systèmes qui ont été émis sur ces facultés, ces forces, ce principe.

Examinons donc, d'abord, la vie dans son extérieur, c'est-à-dire sous le rapport des conditions et des actes qui la caractérisent chez les êtres qui en sont doués.

La première, et en quelque sorte la plus frappante des conditions de la vie, ce sont les formes soit générales, soit partielles, soit extérieures, soit intérieures, soit composées, soit élémentaires, des êtres auxquels on l'attribue, les végétaux et les animaux. Or, ces formes, il n'est pour ainsi dire besoin que de les rappeler. Tandis que celles des minéraux, des corps qu'on appelle inorganiques et inertes, sont anguleuses et géométriques, celles des végétaux et des animaux, au contraire, sont adoucies, arrondies, affectent toutes sortes de courbes, qu'il est impossible de ramener à des formes géométriquement régulières. Et cela a lieu, comme nous le disions, dans les formes particulières, intimes, primordiales, du végétal et de l'animal, comme dans leurs formes générales ou extérieures.

A ces formes arrondies des corps vivants sont jointes une mollesse, une élasticité de leurs tissus et de leurs organes, qui résultent du mélange ou plutôt de la combinaison de parties liquides et de parties solides; combinaison dans laquelle, chez les animaux au moins, les liquides sont de beaucoup prédominants. Mais ce mélange des parties liquides aux parties solides, dans les corps organisés ou vivants, ne s'y fait point de la même manière que dans les corps inorganiques ou inertes. Dans ces derniers, les liquides, lorsqu'il y en a de mêlés aux solides, y sont rassemblés par masses, grandes ou petites, irrégulièrement disposées et sans aucune loi apparente. Dans les corps vivants, au contraire, ils sont contenus, conservés, et surtout mus dans des réservoirs et des canaux dont l'organisation est des plus évidentes et des plus parfaites. De ces réservoirs et de ces canaux, les uns renferment et transportent des substances liquides ou qui ne tarderont pas à l'être, venues du dehors pour servir à la nutrition; d'autres surtout, et c'est là ce qui constitue la circulation proprement dite, renferment et transportent les liquides, blancs ou rouges, provenant plus ou moins directement de ces substances, la séve, la lymphe, le chyle, le sang, liquides destinés à la nutrition des organes et à l'entretien de la vie; d'autres, enfin, donnent passage aux liquides ou aux matières de la dépuration et de l'excrétion.

Cet appareil multiple et varié du mouvement des liquides dans les êtres vivants, à peine ébauché, à peine apparent, chez les plus abaissés d'entre eux, devient d'autant plus manifeste, d'autant plus parfait, qu'on s'élève davantage dans la série de ces êtres, des végétaux aux animaux, et, chez les uns et les autres, des plus simples aux plus composés.

A son existence se lie celle d'un autre appareil, dont l'importance est aussi grande, et qui se perfectionne et se localise aussi d'autant plus que les êtres chez lesquels on l'examine sont doués d'une plus riche organisation. Nous voulons parler de l'appareil de la respiration, qui a pour objet de recueillir dans l'atmosphère une substance gazeuse, la substance peut-être la plus indispensable à l'entretien de la vie; chez les plantes, le carbone; chez les animaux, l'oxygène.

C'est aussi à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres vivants, ou plus exactement ici dans l'échelle des animaux, qu'on voit apparaître une nouvelle condition de la vie, un nouveau système d'organes, qui donne à cette vie un nouveau caractère, la rend plus active, plus personnelle, en y ajoutant ce qu'elle paraît ne pouvoir tenir que de ce système, la sensibilité. Ce nouveau, ce suprême appareil organique, nous avons à peine besoin de le nommer : c'est le système nerveux, désigné encore, pour les raisons que nous venons de rappeler, sous les noms de système sensible, de système excitateur.

Dans ce premier et trop court parallèle des corps inertes et des êtres vivants, nous avons déjà prononcé deux ou trois fois le mot d'*organes*, et nous croyons aussi celui de *fonctions*. Ces deux mots, ou plutôt les deux choses qu'ils représentent, constituent, c'est ici le lieu de le dire, la grande, la plus grande différence qui existe entre ces deux grandes séries d'êtres.

Dans les corps inertes, dans les minéraux, il n'y a qu'une masse homogène, qui n'offre en réalité ni différences, ni parties. Dans les êtres vivants, au contraire, il existe essentiellement des parties très-différentes, très-distinctes, des instruments spéciaux, des organes ayant des usages, des fonctions distinctes, lesquelles, néanmoins, concourent toutes à un but commun, qui est la vie de l'individu.

Lorsque, pénétrant plus avant dans la recherche des conditions matérielles qui caractérisent les corps vivants, on détermine la texture intime et la composition de leurs organes, comparativement à la composition des corps inertes, voici, en somme et très-brièvement, les résultats auxquels on arrive.

Dans les corps vivants, les éléments ou les principes immédiats des organes sont essentiellement différents de tout ce qui se rencontre dans les corps inorganiques.

Ces principes, qu'on connaît sous les noms d'amidon, de gluten, de gomme, d'albumine, de gélatine, etc., donnent lieu, en outre, dans les végétaux, et surtout dans les animaux, à des composés extrêmement nombreux qui constituent les tissus et les organes. Lorsqu'on les décompose et qu'on les ramène à leurs éléments simples, à leurs principes médiats ou indécomposables, on trouve que ces éléments simples sont beaucoup moins nombreux que ceux des corps inorganiques. Parmi ces éléments des corps vivants, ceux qui s'y rencontrent dans la proportion incomparablement la plus considérable sont au nombre de quatre. Ce sont l'oxygène, l'hydrogène, le carbone, et enfin l'azote; ce dernier élément est, en quelque sorte, particulier aux corps vivants. Les corps inertes ne le contiennent pas; ils ne présentent à l'analyse chimique que les trois autres : l'oxygène, l'hydrogène et le carbone. De plus, dans ces corps inertes, les éléments simples ne sont combinés que deux à deux, et ces combinaisons conservent leur caractère *binaire* dans le cas même où trois ou quatre éléments sont engagés dans la composition du corps. Dans les corps vivants, au contraire, les éléments sont combinés trois à trois, ou quatre à quatre, et les composés qui en résultent offrent infiniment moins de ténacité que les composés minéraux.

La naissance, l'origine des corps vivants, n'est pas non plus la même que celle des corps privés de vie; car ceux-ci ne naissent pas. Ils se forment dans des conditions déterminées, soit par

agrégation de certains éléments simples, soit en se détachant mécaniquement de masses déjà formées. Les corps vivants, au contraire, pour ne pas parler ici du mystère des générations spontanées et des contradictions de la science sur ce point, les corps vivants naissent d'un individu vivant, par scission, par bouture, par germe, ou plus généralement et d'une manière caractéristique, soit dans les végétaux, soit dans les animaux, par génération.

Après la naissance vient le développement. On l'a dit, et nous ne faisons que le rappeler : dans les corps inertes, ce développement, qui n'est en réalité chez eux qu'un accroissement, a lieu par juxtaposition, et du dehors en dedans. Dans les corps vivants, au contraire, il se fait du dedans au dehors, par intussusception, par nutrition, par assimilation, en vertu de cette organisation vasculaire dont nous n'avons pu qu'indiquer l'admirable mécanisme.

Enfin, au terme de ce développement, après un certain temps de vie et une période de décadence, les corps vivants, végétaux et animaux, cessent de vivre; ils meurent, à la différence capitale des corps inertes qui peuvent s'altérer, se dissoudre, mais qui ne meurent pas. La mort, au point de vue extérieur, apparent, c'est la fin de l'individu, l'annihilation complète de son organisme; c'est ensuite la dissolution, complète aussi, de cet organisme, tellement qu'au bout d'un temps plus ou moins long, il ne semble plus en rester un atome, tout en ayant été rendu à la terre et à l'air, ou à leurs divers éléments.

Nous venons de résumer, aussi brièvement que nous l'avons pu et que cela nous était imposé par la nature et les bornes de cet article, les caractères extérieurs, et en quelque sorte les apparences de la vie. Mais ce ne sont là que des préliminaires, qui ne forment pour ainsi dire que l'écorce de la question.

Un premier pas à faire au delà, et ce pas on l'a fait ou l'on a cru le faire, consiste dans la recherche et la déduction des forces particulières d'où découlent les mouvements, les actes dont l'ensemble constitue la vie. C'est surtout à propos de cette mort dont nous venons de parler, c'est-à-dire de cette annihilation de l'individu, végétal ou animal, que peut se poser cette question des conditions dynamiques, virtuelles, vitales, en un mot de la vie.

C'est, en effet, à la mort qu'éclate le mieux et le plus l'opposition, l'antagonisme qui existe ou semble exister entre les forces générales de la nature, celles qui régissent exclusivement les corps inertes, et les forces particulières qui animent et préservent les êtres vivants. C'est l'évidence de cet antagonisme qui a inspiré deux des définitions de la vie, lesquelles, au fond, n'en forment qu'une : celle de Stahl, qui dit que *la vie est le résultat des efforts conservatoires de l'âme;* celle de Bichat, pour lequel *la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort.*

Les forces qui animent les corps vivants résistent aux forces générales de la nature, pour préserver ces corps de la destruction, ou du dommage, qui est un commencement de destruction. Ainsi elles résistent, par l'action musculaire, à l'action de la pesanteur, pour garantir de chutes mortelles les corps vivants animaux. Elles résistent, dans d'autres conditions et par d'autres actes organiques, aux effets destructeurs d'un froid ou d'une chaleur excessifs. Elles réagissent contre les effets chimiques, moléculaires, d'un grand nombre de substances nuisibles, et, par exemple, des substances toxiques.

Les philosophes, ou si l'on aime mieux, les physiologistes, qui ont cherché à systématiser ces forces particulières des corps vivants et à les distinguer des forces générales de la nature, leur ont donné des noms variables suivant le point de vue où ils s'étaient placés, suivant la manière dont ils concevaient la vie, suivant l'ordre de faits qui était l'objet de leur détermination.

Pour les uns, il existe avant tout une *force plastique* ou force formatrice, cause efficiente des mouvements qui accompagnent la formation, la nutrition, la sécrétion. Pour d'autres, une *force* conservatrice *de résistance vitale* est, en quelque sorte, le fond de la vie, la condition de son maintien, de ses luttes contre ce qui n'est pas elle. Dans d'autres manières de voir se produisent l'*incitabilité*, l'*irritabilité*, l'*excitabilité*, forces ou facultés mises en jeu par les impressions venues soit du dedans, soit du dehors. Puis, enfin, à la place de ces facultés ont pris rang, depuis Haller : la *sensibilité* et la *contractilité;* une *sensibilité* tantôt *sentante* et tantôt *non sentante;* une *contractilité* tantôt *apparente*, tantôt *non apparente*, ou apparente seulement par ses effets ou ses produits.

Nous n'attachons, nous l'avouons, qu'une assez faible importance à ces questions de détermination, de systématisation, de dénomination des forces ou des facultés de la vie, non plus qu'à toutes les questions où les mots entrent pour beaucoup plus que les choses. Nous ne pouvons, la plupart du temps, nous empêcher, en les rappelant, de nous rappeler aussi Molière, Argant, et l'opium qui fait dormir parce qu'il a une *force* ou vertu dormitive. Ces déterminations, ces dénominations des forces et des facultés de la vie n'ont de valeur qu'autant qu'elles représentent très-exactement les divers ordres de faits auxquels elles s'appliquent, et qu'après avoir ainsi donné le moyen de mieux grouper et de mieux se rappeler ces faits, elles donnent, par cela même, celui de mieux poser, sinon de mieux résoudre, le double problème que renferme celui de la vie, double problème qui est le suivant :

1° La vie a-t-elle un principe distinct, d'une part de la matière et de ses forces, d'autre part de la force, de la substance pensante, principe qu'on puisse, par excellence, appeler le *principe vital?*

2° Quelque réponse qu'on fasse à cette question, l'idée de la vie implique-t-elle l'idée de sensibilité? les corps vivants sont-ils nécessairement des corps sentants, sentant dans leurs actes et par toutes leurs parties?

Les opposants les plus extrêmes à la doctrine du principe vital, d'un principe propre à l'existence et aux actes des végétaux et des animaux, sont ceux qui non-seulement nient ce principe, mais qui, tout en admettant des facultés, des propriétés particulières aux corps vivants, font rentrer ces propriétés dans le domaine des forces générales de la nature, agissant seulement dans les corps vivants, en vertu de dispositions ou de combinaisons différentes de la matière.

On peut, à cette manière de voir sur la nature de la vie, rattacher, de près ou de loin, les opinions, les systèmes qu'ont rendus célèbres les noms d'Épicure et de Lucrèce; ceux qu'ont mis en avant, à des points de vue bien divers et avec des intentions morales bien différentes, Descartes, Sylvius, Borelli, Boerhaave, les iatro-chimistes, les iatro-mécaniciens, médecins ou philosophes, auxquels ont succédé, dans leur opinion sur la matérialité exclusive des actions vitales, un certain nombre de physiciens et de physiologistes modernes.

Suivant les auteurs de ces systèmes, ce qui se passe, en tant que vie, dans les êtres vivants, chez les animaux aussi bien que dans les végé-

taux, ce sont des phénomènes mécaniques, hydrauliques, chimiques, dus à l'action des forces diverses de la nature, ainsi qu'à celle des différents fluides impondérables, la lumière, la chaleur, l'électricité, le fluide magnétique; et rien, absolument rien qui ne doive et ne puisse étroitement se rattacher à l'action de ces diverses forces. Au dire des auteurs et des fauteurs de ces systèmes, si tous les actes de la vie ne peuvent pas encore être expliqués par l'action de ces différents fluides, ou par les lois de la mécanique et de la chimie, c'est que la science de la vie n'est pas encore assez avancée pour arriver à ce résultat tout entier. Mais elle y arrivera certainement, surtout si elle se persuade bien qu'elle ne doit pas chercher la vérité dans une autre voie.

Il y a d'autres philosophes, ou, pour parler plus exactement ici, d'autres physiologistes qui pensent, au contraire, qu'il n'y a aucun rapport à établir entre les conditions et les forces de la matière vivante et celles de la matière inerte, que ces deux natures de conditions et de forces sont essentiellement distinctes et ennemies, et que c'est dans cet antagonisme même qu'on doit faire consister la vie. De là, comme nous l'avons déjà dit, la définition qu'a donnée de la vie le plus illustre représentant, dans notre pays au moins, de cette école de physiologistes, Bichat.

Mais, après avoir avancé que les forces de la vie sont essentiellement distinctes des forces de la nature non vivante, et avoir soigneusement dénombré, pesé, déterminé ces forces, ces physiologistes s'arrêtent, et déclarent que la science doit s'arrêter avec eux. Au delà de ces forces inhérentes aux organes et n'étant en quelque sorte que ces organes agissant, ils ne cherchent pas s'il y a quelque chose, ils n'admettent pas qu'il puisse y avoir quelque chose, un principe qui soit celui de ces forces. Cette doctrine, qui, comme nous venons de le dire, est celle de Bichat, est devenue celle de l'école à laquelle il a en réalité donné naissance, l'école de médecine de Paris, l'école des *organicistes*, dont Broussais a plus qu'aucun autre affirmé et étendu les principes.

Le pas que les organicistes de l'école de Paris n'ont pas voulu, ne veulent pas franchir, a été franchi depuis longtemps par une autre école, une école de médecins philosophes, qui se fait gloire, et prend en quelque sorte son nom de cette hardiesse. L'école de Montpellier a rapporté les forces de la vie et les actes dont ces forces sont comme le côté virtuel à un principe unique, qui est le principe de la vie. Suivant Barthez, le Bichat de cette école; suivant d'autres, avant et après lui, le *principe vital*, essentiellement distinct de la matière organisée, la régit et la dirige dans tous les actes qui sont les actes de la vie, mais qui ne sont que les actes de la vie. Peut-être, avoue pourtant Barthez, ce principe n'est-il pas aussi distinct de l'âme qu'il l'est du corps, peut-être tient-il de quelque façon et par quelque côté à l'âme. Mais toujours est-il qu'en laissant à cette dernière la direction et la responsabilité de tout ce qui est sensibilité et pensée, il garde pour lui seul tout ce qui, dans le corps vivant, se passe sans sentiment et sans pensée.

A suivre l'ordre des idées, et non point l'ordre des temps et des faits, il y avait encore un pas à faire dans la détermination du principe de vie, et ce pas était indiqué par ce qu'avançait, de la liaison au moins possible de ce principe à celui de la pensée, le chef de l'école vitaliste. Ce pas a été franchi par Stahl, le plus grand, sinon le premier, parmi les physiologistes qui se sont décidés pour ce grave parti. Le véritable principe de vie, a dit Stahl, est en même temps et indivisiblement le principe du sentiment et de la pensée. L'âme est d'autant mieux la maîtresse et la directrice du corps qu'elle habite, que ce corps, elle l'a créé et façonné à sa guise; elle en a bien plus de facilité à le gouverner. L'âme ne préside donc pas seulement aux fonctions de la sensibilité et de la pensée, elle préside à toutes les fonctions, à toutes les actions de l'économie vivante, et jusqu'aux plus profondes, aux plus secrètes, aux plus intimes.

Cette doctrine de la présidence générale et absolue du corps par l'âme, suivant Stahl, s'est appelée *animisme*, comme celle des médecins philosophes de Montpellier a reçu le nom de *vitalisme*, du nom du principe spécial qu'ils ont attribué à la vie.

Ces deux doctrines du vitalisme et de l'animisme, souvent comparées, rapprochées, ont été quelquefois confondues, prises l'une pour l'autre; et, il faut l'avouer, indépendamment de toutes autres raisons, la détermination que fait Barthez du principe vital, ce qu'il dit de ses rapports avec l'âme, pouvait y autoriser. Il touche, en effet, de bien près à l'âme, ce principe *qui pourrait bien n'être*, conjointement avec celui-ci, *qu'un attribut, une modification d'une seule et même substance, qu'il est indifférent d'appeler âme*.

Quoi qu'il en soit, ces doctrines ont ceci de commun, que, soustrayant beaucoup plus que ne le fait la doctrine des forces vitales, les actes du corps vivant à la souveraineté exclusive de la matière, même organisée, elles placent, l'une et l'autre, ces actes sous l'empire d'un principe intelligent. C'est donc par ces doctrines, ou à propos d'elles, que peut surtout se poser cette dernière question, relative à la doctrine de la vie. Cette vie, que le vitalisme et le stahlianisme placent sous la direction d'un principe intelligent, quel rapport a-t-elle avec l'intelligence de ce principe, ou tout au moins avec sa sensibilité? La vie et la sensibilité sont-elles deux choses essentiellement distinctes, ou deux choses essentiellement unies?

Nous n'apprendrons rien à personne en rappelant que cette dernière opinion a été soutenue non-seulement à l'occasion des animaux, mais à l'occasion des végétaux, et soutenue il y a plus de deux mille ans. Après Empédocle, après Démocrite, Platon attribuait de la sensibilité aux plantes, et cette opinion, traversant le cours des âges, a compté parmi ses sectateurs un certain nombre de philosophes et de physiologistes, dont l'Anglais Darwin est, nous croyons, un des derniers.

Toutefois, il faut le dire, cette sensibilité accordée aux plantes par des philosophes, surtout philosophes, se rapportait particulièrement à ce qu'on pourrait appeler leur vie de relation, à ceux des actes de leur vie générale qui les mettent en rapport avec les corps ou les agents extérieurs, et qui témoignent des impressions qu'elles en reçoivent.

Mais des philosophes, moins philosophes, plus modernes, et se croyant plus sévères dans leurs idées et dans leur langage, on dit que les plantes sont sensibles dans leur intérieur comme dans leur extérieur, dans leur vie de nutrition, comme dans leur vie de relation; que c'est, en un mot, en vertu d'une sensibilité intérieure que s'accomplissent en elles les actes les plus intimes de la vie. Et s'ils ont dit cela des plantes, ils l'ont dit bien davantage encore des animaux et de leur vie de nutrition. Cette vie intérieure des animaux, ou plus brièvement leur vie, se lie

essentiellement, au dire de ces physiologistes, à une véritable sensibilité.

Voyons donc enfin ce qu'il faut penser de cette manière de voir, ou au moins de s'exprimer.

S'il est une chose que nous devions connaître, à laquelle il semble que nous puissions appliquer son vrai nom, un nom qui n'appartient qu'à elle, c'est la sensibilité : car cette sensibilité c'est nous-mêmes, pour moitié au moins, à ne rien exagérer. Pas de mot pourtant dont on ait autant abusé. Pas de faculté, pas de manière d'être qu'on ait aussi arbitrairement étendue.

Qu'agrandissant outre mesure l'empire de la sensibilité, on ait cherché à y comprendre tout ce qui ressort de l'entendement et de la raison elle-même, c'était une usurpation, mais une usurpation concevable : car ces trois empires se touchent, et par plus d'un point se confondent ; ou plutôt ils ne forment qu'un même empire, dans lequel règnent ensemble, en se faisant souvent la guerre, deux ou trois principes distincts.

Mais que, par une exagération opposée, et descendant des hauteurs de la conscience dans les silencieuses profondeurs du corps, on ait rattaché à la sensibilité des phénomènes dont elle ne révèle pas la présence, et qu'on leur ait imposé son nom, voilà ce qui est beaucoup moins concevable, et pourtant ce qui a été fait.

Bichat, appliquant une désignation nouvelle à quelques opinions antérieures, et par exemple à celle de Glisson, a donné le nom de *sensibilité organique* au principe de phénomènes qu'aucune sensation, aucune émotion, fût-ce la plus grossière, ne fait connaître au *moi* de l'organisme dans lequel ils s'effectuent, phénomènes d'absorption, de circulation, d'exhalation, de sécrétion, de vie nutritive en un mot, commune aux végétaux et aux animaux. Cette désignation, à laquelle on a quelquefois substitué une désignation analogue, celle, par exemple, de sensibilité latente, a fait fortune en physiologie, où elle est presque journellement reproduite, et où elle représente le premier ordre de nos fonctions. Ce n'est pourtant qu'une métaphore, Maine de Biran ne l'a pas encore dit assez haut, qui peut être tolérée dans cette science, mais qui ne doit pas l'être ailleurs.

On appellera du nom qu'on voudra, *irritabilité*, *excitabilité*, ou de tout autre plus convenable, cette propriété en vertu de laquelle nos parties, mues du dedans ou du dehors, d'un mouvement appréciable ou seulement conclu, vivent d'une vie harmonique et commune ; on insistera sur ce fait que, par suite de rapports réciproques et dans des circonstances données, la sensibilité s'y substitue ou s'y ajoute ; on ne doit pas donner à cette propriété le nom de sensibilité. Il n'y a sensibilité que là où il y a conscience, un certain degré de conscience. Or, le *moi* n'est pas conscient de la vie même des organes qui sont ses instruments directs.

Une fois qu'on a donné le nom de sensibilité au principe de tous les actes, sans exception, de notre vie organique, on est invinciblement conduit à étendre cette qualification non-seulement au principe de la vie végétale, mais encore à celui de tous les grands et petits mouvements de composition et de décomposition de la nature minérale : car tous ces mouvements, comme ceux de la vie des végétaux et des animaux, s'exécutent d'après les lois les plus régulières, et en vertu d'affinités qu'on pourrait presque appeler des choix. Et l'on ne s'arrête pas là : soit que le mot amène l'idée, soit que l'idée ait appelé le mot, on finit par déclarer que cette sensibilité est une sensibilité véritable, une sensibilité qui se sent ; opinion qui fait d'un minéral une créature animée, du monde un grand animal, et qui, plus d'une fois soutenue, porte dans l'histoire de la philosophie un nom qu'il n'est pas besoin de rappeler.

Que telle soit l'essence des choses, tel le principe de leurs mouvements, non-seulement nous ne pouvons rien en savoir, mais tout en nous proteste contre cette imagination : et la comparaison qu'il nous est donné de faire des caractères distinctifs des trois règnes de la nature, et les relations que le sens commun nous fait établir entre nous et les diverses classes d'êtres qui les composent, et notre propre conception de nous-mêmes.

Loin de lier l'idée de sensibilité à toute idée de mouvement, même d'un mouvement qu'il ne fait que conclure, l'homme comprend qu'il y a des mouvements dus à un pur mécanisme, mécanisme minéral, végétal, animal, n'importe ; il le comprend parce qu'il le sait, et il le sait parce qu'il le voit, parce qu'il se le montre à lui-même.

N'invente-t-il pas des mécanismes, des mécanismes nombreux, variés, admirables, dont son intelligence est la mère, mais auxquels il n'a pas donné sa sensibilité? L'homme porte en lui un mécanisme analogue, bien supérieur assurément à tous ceux qu'il exécute, mais d'où la sensibilité est également absente. Pour lui, sentir, au sens même le plus restreint et le plus physique, c'est rapporter à une partie de son corps la manière d'être nouvelle qui résulte d'une application étrangère et quelquefois d'une émotion spontanée. Ainsi il rapporte à un endroit particulier du tégument externe la modification qui naît en lui de l'application d'un objet quelconque. Il ne rapporte nulle part l'application, la pression du sang à l'intérieur des cavités du cœur. Il rapporte à certaines parties de l'intérieur de la bouche la modification qu'il éprouve du contact d'un corps savoureux. Il ne rapporte nulle part l'application des matières alimentaires sur l'intérieur de l'estomac ; et c'est là un parallèle qu'on pourrait multiplier à l'infini.

Dira-t-on, bien que ce ne soit qu'une nouvelle manière de reproduire la même erreur, dira-t-on que chacun de ces organes, que nous regardons comme insensibles, ou plus exactement comme non sentant, sent pourtant, sent à sa manière, mais qu'il garde sa sensation pour lui seul, sans la transmettre au centre de perception? Ce serait une intéressante petite république que cette multitude de *moi* dont chacun ne sentirait que soi seul, ignorant de tous les autres, et ne se souciant en aucune façon de ce qui se passe à quelques millimètres de lui ! L'homme n'est pas déjà fort raisonnable, et sa santé est loin d'être plus solide que sa raison. Mais on peut tenir pour assuré que dans une pareille anarchie de *moi* organiques, il ne serait jamais que malade, soit du corps soit de l'âme, et, de plus, qu'il serait bientôt mort.

Il n'y a qu'une manière d'en finir avec cette anarchie de petits *moi*, la manière dont on en finit avec toutes les anarchies : c'est de les soumettre au despotisme d'un seul *moi*, du grand *moi*, du vrai *moi*, à peu près comme l'a fait Stahl, en mettant à la réforme tous ses ministres muets, aveugles et sourds, qu'on a voulu lui donner sous les noms d'archée, de principe vital, d'âme nutritive, irrationnelle, matérielle, etc.; dénominations, à notre avis, un peu creuses, malgré la figure qu'elles font encore dans le monde physiologique, et auxquelles on pourrait appliquer le titre d'une des plus intéressantes comédies de Shakspeare, *Beaucoup de bruit pour rien.*

Ce n'est pas qu'il faille tout adopter de Stahl. Son interprétation des faits ne leur est pas toujours parfaitement conforme, quelquefois même elle les contredit. Cette demeure, par exemple, que l'âme se bâtit à elle-même dans les ténèbres de notre origine, nous semble une œuvre d'architecture, nous ne dirons pas assez difficile à comprendre, car dans ces matières tout l'est, mais assez difficile à mettre d'accord avec l'ordre d'apparition des faits. Nous croyons qu'ici comme ailleurs, l'hôte n'arrive que lorsque le logis est prêt. Mais ce qu'on peut dire avec Stahl, c'est que dans cet édifice, tout n'est pas transparent ou sonore, et que le maître n'y voit et n'y entend pas tout. Seulement, comme la maison est bonne, qu'elle est l'ouvrage d'une main dont l'habileté égale la toute-puissance, que les serviteurs en sont bien dressés, le service, dans les parties mêmes qui sont soustraites à l'œil ou à l'oreille du maître, se fait comme s'il l'avait ordonné. Quelquefois, et par suite d'une modification mystérieuse, telle de ces parties actuellement sombres et muettes s'éclaire soudain, devient retentissante, et le maître voit et entend ce qu'il n'avait ni vu, ni entendu jusque-là.

En d'autres termes, et pour parler sans figure, dans cet être double que nous sommes, le *moi*, le principe, quel qu'il soit, qui sent à la fois et a conscience, n'exerce son activité et sa clairvoyance que de compte à demi avec les organes, qui, de leur côté, sont obligés de compter avec lui.

Parmi ces organes, il y en a, ceux de la vie exclusivement nutritive, dont le jeu purement vital ne donne lieu à aucune émotion qu'ait à contrôler la conscience. Ce n'est que dans les occasions les plus rares, et par l'effet de quelque changement dans leur disposition ou leur santé, que le *moi*, averti de leur activité par une souffrance, rapporte cette sensation insolite à un point de l'économie qu'il avait ignoré jusque-là.

Ici le *moi* est éveillé par suite de l'établissement d'un rapport nouveau entre son activité et celle des organes. Dans d'autres cas, au contraire, il reste sourd aux impressions des organes mêmes avec lesquels il est habituellement en commerce intime, c'est-à-dire aux impressions des sens proprement dits. Fortement occupé ailleurs, réfléchi en lui-même ou absorbé par quelque sensation, il ne prend ou ne partage l'initiative d'aucune autre. Les conditions nerveuses dans lesquelles son attention, son activité mettent à la fois le cerveau, le nerf de transmission et le sens, ces conditions ne sont pas remplies; les corps extérieurs, dans leurs molécules ou leurs masses, ont beau se heurter au sens; ni celui-ci, ni le nerf, ni le cerveau ne répondent. Dans ce cas, il ne faut pas dire que la sensation est inaperçue; c'est un non-sens; elle n'existe pas, parce que le *moi* et son organe n'agissent pas. C'est ainsi que ces milliers d'impressions, résultat de nos rapports continuels avec les êtres qui nous environnent, un bien moindre nombre qu'on ne l'imagine, arrivent à la conscience, soit pour y être perçues à loisir et classées dans la mémoire, soit, et beaucoup plus souvent, pour y être senties avec une rapidité qui n'ôte rien à la réalité de la perception, mais qui donne lieu à un oubli soudain.

Telle est, à notre avis, la meilleure manière d'envisager la vie, la sensibilité, leurs rapports dans le roi des êtres vivants, dans l'homme. Il serait difficile, sauf quelques modifications, quelques adoucissements de langage, de ne pas étendre cette manière de voir au reste des animaux. Les animaux ont évidemment, comme nous, du sentiment, de l'imagination et sans doute quelque chose de plus; et si cela est, Descartes a peut-être eu tort de leur refuser toute espèce d'âme.

Quant à l'autre division tout entière des êtres vivants, en d'autres termes, quant aux végétaux, non-seulement il n'y a pas à leur accorder une âme, mais il n'y a pas à mêler à leur vie du sentiment, le sentiment même le plus obscur, ni même à s'en tenir, à cet égard, au doute dans lequel est resté Ch. Bonnet.

Les végétaux vivent en vertu d'un mécanisme et d'une composition organiques, par suite d'un système de forces, dans lesquels jusqu'ici on n'a pu saisir qu'une opposition au moins apparente avec le mécanisme, la composition, le système de forces de la nature inerte. Mais jusqu'ici aussi, dans cette vie des végétaux, dans leur mécanisme, leur composition, leur système de forces, si l'on a pu noter et nommer métaphoriquement des impressions, des actes, une sorte de préférence ou de choix à l'égard des matières alibiles, on n'a pas pu y voir et y admettre, en réalité, de la sensibilité et du sentiment. La phrase célèbre de Linné reste toujours, et jusqu'à plus ample informé, la caractéristique des trois règnes de la nature : « Les minéraux existent, les végétaux vivent, les animaux vivent et sentent. » *Lapides crescunt, vegetabilia crescunt et vivunt, animalia crescunt, vivunt et sentiunt.* (*Philosophia botanica.*)

Les auteurs à consulter sont : Platon, *Timée*, — Aristote, *de Plantis*, lib. I, c. I; *de Anima*, lib. II, c. x et passim; — Diogène Laërce, liv. X, *Vie d'Épicure*; — Lucrèce, *de Natura rerum*. — Bérigard, *Circulus Pisanus*, 1641, circulus I, — Descartes, *l'Homme* (Œuvres, édit. de Victor Cousin, t. IV); — Glisson, *de Naturæ substantia energetica, sive de vita naturæ*, Londres, 1672; — Cl. Perrault, *Essais de physique; Mécanique des animaux*; — Stahl, *Theoria medica vera*; — Haller, *Primæ lineæ physiologiæ*, *Elementa physiologiæ*; — Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, 10e partie, ch. XXX et XXXI; — Barthez, *de Principio vitali*, Montpellier, 1773; *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Paris, 1806; — Bichat, *Considérations sur la vie et la mort; Anatomie générale*, Considérations générales; — Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 10e mémoire; — Tiedemann, *Traité complet de physiologie de l'homme*, traduction française; — J. Muller, *Manuel de physiologie*, traduction française, prolégomènes; — Alex. Alquié, *Précis de la doctrine médicale de l'école de Montpellier*, 1846; — P. Bérard, *Cours de physiologie fait à la Faculté de médecine de Paris*, 1848, 1re, 2e et 3e livraisons; — Bouillier, *le Principe vital et l'âme pensante*, Paris, 1862, in-8; — Tissot, *la Vie dans l'homme*, Paris, 1861, in-8; — Bouchut, *la Vie et ses attributs*, in-8, Paris, 1862; — Laugel, *les Problèmes de la vie*, Paris, 1866, in-18; — E. Saisset, *l'Ame et la vie*, Paris, 1864, in-18; — Charles, *de Vitæ natura*, Burdigalæ, 1861, in-8; — Philibert, *du Principe de vie suivant Aristote*, Paris, 1865, in-8; — A. Lemoine, *le Vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris, 1864, in-18; — Büchner, *Force et matière*, trad. franç., 2 vol. in-18, Paris, 1866; *Science et nature*, trad. franç., 2 vol. in-18, Paris, 18[illegible]; — Moleschott, *la Circulation de la vie*, trad. franç., Paris, 1866, 2 vol. in-18.

F.-L.

VILLEMANDY (Pierre de), recteur d'un collége de théologie français [illegible] en Hollande au XVIIe siècle, [illegible] assez solidement les sceptiques de son temps. L'ouvrage publié à Leyde en 1695, [illegible]

réfutation est entreprise, porte le titre suivant : *Scepticismus debellatus, seu humanæ cognitionis ratio ab imis radicibus explicata : ejusdem certitudo, adversus scepticos quosque veteres ac novos invicta asserta ; facilis ac tuta certitudinis hujus obtinendæ methodus præmonstrata.*

Dans cet écrit, qui respire en somme un éclectisme fondé sur le bon sens et sur quelques idées cartésiennes, il distingue trois sortes de doutes : celui des pyrrhoniens, celui des académiciens et celui des sceptiques ordinaires qui tiennent un certain milieu entre la nouvelle Académie et Pyrrhon. Le nombre de ces sceptiques y est étrangement étendu. Villemandy donne ce titre à Machiavel et à Spinoza, parce que leurs doctrines ébranlent plus d'une vérité nécessaire à l'esprit humain; comme il le donne aux casuistes et aux mystiques. Mais il s'occupe principalement de l'antiquité, dont le doute lui semble beaucoup plus intolérable, *minus tolerabilior* (p. 8), que le doute des penseurs modernes, des disciples de Montaigne ou de Gassendi. En examinant le scepticisme des auteurs scolastiques, il s'attache à renverser cette maxime que Dieu pourrait changer le bien en mal et le mal en bien; de même qu'il blâme les cartésiens d'avoir supposé que les vérités de l'ordre naturel sont susceptibles, par suite d'une influence surnaturelle, d'être converties en erreurs. Le scepticisme ordinaire lui semble insoutenable en présence de la certitude des sens et de l'évidence de l'entendement. Les sens sont soumis, dit-il, à l'action inévitable des corps, à leur pression, à leur vibration, à leur impulsion : donc, le monde des corps est réel. L'entendement est doué d'attention et de réflexion, de conscience : il sait qu'il pense, qu'il a des notions. Or, si la conscience de ces notions atteste l'existence de l'être qui pense et qui doute, la diversité de ces mêmes notions atteste l'existence des objets divers qui, en affectant notre âme, y font naître les notions. La diversité de nos pensées garantit ainsi la diversité des causes qui les produisent, c'est-à-dire des objets extérieurs (p. 44-599). Villemandy s'appuie, dans ces sortes de raisonnements, tantôt sur les conséquences psychologiques et métaphysiques du *je pense, donc je suis* (p. 88), tantôt sur cette idée de perfection absolue qui lui paraît la meilleure preuve de l'existence de Dieu (p. 92 et suiv.). Il s'appuie sur les fondements du cartésianisme, alors principalement qu'il critique d'illustres cartésiens, Malebranche, par exemple, ou d'anciens sectateurs de Descartes, tels que Poiret. Sa tendance constante est celle d'une sage et savante conciliation, qu'il avait manifestée dans un ouvrage antérieur, sorte de parallèle de la philosophie officielle et des deux doctrines nouvelles de Gassendi et de Descartes : *Manuductio ad philosophiæ aristoteleæ, epicureæ et cartesianæ parallelismum*, in-8, Amst., 1683.

C. Bs.

VILLERS (Charles de), né à Boulay en Lorraine, le 4 novembre 1765, mort à Gœttingue le 11 février 1815, appartient à l'Allemagne autant qu'à la France, par des écrits variés, composés dans l'une et l'autre langue, et mérite un souvenir dans les annales de la philosophie, comme le premier interprète français de la doctrine de Kant.

Capitaine d'artillerie en 1792, Villers quitta la France, après s'y être fait un nom, comme défenseur du régime monarchique, par trois publications plus satiriques que sérieuses : *les Députés aux États généraux, l'Examen du serment civique*, et *la Liberté*. Par ce dernier ouvrage, où il déclare les Français indignes des bienfaits de la liberté, parce qu'il les croit incapables de désintéressement et plongés dans les vices et les vanités d'une civilisation immorale et irréligieuse, Villers s'était attiré de périlleuses inimitiés. Forcé de fuir la persécution, il avait cherché un refuge à Gœttingue et à Lubeck. Ce fut là qu'il se familiarisa avec la littérature et la philosophie modernes des Allemands, à tel point qu'il devint, en 1811, professeur titulaire à l'université hanovrienne.

Des livres solidement conçus, mais écrits sans art et sans charme, avaient attiré sur son savoir, son esprit et son amour de la vérité, l'attention des principales académies de l'Europe. L'Institut de France couronna en 1804 son *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, son titre le plus sûr à l'estime de la postérité (5e édit., 1851). D'autres corporations savantes ne tardèrent pas à se l'associer. Pendant la première restauration, Louis XVIII, se souvenant de son ancienne défense de la royauté constitutionnelle, le nomma chevalier de Saint-Louis. Quoiqu'il eût loué le protestantisme, il mourut dans la communion catholique, et dans toute la force de l'âge, dès 1815, également regretté de la Société royale de Gœttingue et de l'auditoire universitaire de cette ville. Les universités allemandes perdirent en lui leur plus intelligent appréciateur, comme l'atteste le travail qu'il leur consacra en 1808, sous le titre de *Coup d'œil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante.*

Villers avait préludé à son exposé de la doctrine kantienne par un ouvrage plus général, où la nouvelle philosophie était considérée en traits rapides, mais propres à exciter l'intérêt des étrangers : nous voulons parler des *Lettres westphaliennes sur plusieurs sujets de philosophie, de littérature et d'histoire* (in-12, Berlin, 1797). Quatre ans plus tard, parut sa *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* (2 vol. in-8, Metz, 1801). Ce livre, qui devint promptement célèbre, se compose de deux parties, l'une critique, l'autre dogmatique. Dans la première, Villers attaque les systèmes que Kant prétendait remplacer ou renverser, spécialement sortis de la doctrine de Locke, le sensualisme français et anglais, celui surtout qui s'était répandu en Allemagne même sous la protection de Frédéric II et à la suite des libres penseurs réunis à Potsdam. Dans la seconde partie, il expose les principales théories de Kant, celles de la *Critique de la raison pure* beaucoup plus amplement que celle des deux autres *Critiques*. Une série de parallèles entre l'idéalisme transcendantal et la doctrine des idéalistes antérieurs, comme Berkeley, termine le tout, et n'ajoute pas peu à la valeur du livre.

Villers devait, par ce travail, piquer la curiosité de l'Europe, jusque-là demeurée indifférente au mouvement produit en Allemagne par le criticisme kantien. Il devait même obtenir ce succès par le défaut le plus saillant de l'ouvrage, c'est-à-dire par les généralités un peu vagues et les attaques un peu déclamatoires qu'il ne cesse d'y tourner contre la philosophie dominante du XVIIIe siècle. La verve mordante dont la nature l'avait doué ne recevait pas toujours un emploi digne de la tâche élevée et sérieuse à laquelle Villers s'était consacré. Si nobles que fussent ses desseins, le bon goût eût dû le garantir de sorties trop vives et trop fréquentes. Quant à l'analyse du système allemand, elle pèche par un vice contraire : elle est trop brève, trop sèche, trop loin de remplir les conditions

qu'impose l'introduction d'une doctrine étrangère. Néanmoins, avant la publication de l'*Allemagne* de Mme de Staël, l'œuvre de Villers est ce qu'il y avait de plus exact et de plus complet en langue française sur les principes et la méthode de Kant. C. Bs.

VINCENT DE BEAUVAIS, en latin *Vincentius Bellovacensis*, naquit à Beauvais ou dans le Beauvoisis, au commencement du XIIIe siècle, étudia à Paris et y prit l'habit de dominicain, probablement avant 1228. Le bruit de son érudition étant parvenu à la cour, saint Louis le choisit pour lecteur et lui témoigna en tout temps une estime particulière. Vincent nous apprend lui-même que le roi prenait plaisir à lire ses livres, et lui procurait les manuscrits dont il avait besoin pour les composer ; que la reine Marguerite, Thibault de Navarre, et Philippe, fils de saint Louis, chez lesquels il était admis, l'engageaient à écrire, et qu'il composa plusieurs ouvrages pour répondre à leurs désirs. Echard (*Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 212) place sa mort en 1264. Le plus important des ouvrages de Vincent, celui qui lui assure un rang très-distingué parmi les écrivains de son temps, c'est le *Speculum mundi*, ou *Speculum majus*, véritable encyclopédie des connaissances humaines au XIIIe siècle, particulièrement de la théologie et de la philosophie, sur lesquelles se concentrait toute l'activité intellectuelle de cette époque. D'après le prologue des plus anciens manuscrits, il se divise en trois parties, et non point en quatre, comme le donnent les manuscrits d'un âge moderne et les éditions imprimées. Chaque partie porte un titre spécial qui en indique l'objet : *Speculum naturale*, ou le Miroir de la nature ; *Speculum doctrinale*, ou le Miroir scientifique, contenant le résumé de toutes les sciences alors connues et la théorie des principaux arts ; *Speculum historiale*, ou le Miroir historique, contenant l'histoire universelle du monde jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Echard a démontré jusqu'à l'évidence que la quatrième partie, intitulée *Speculum morale*, le Miroir moral, est un extrait de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et d'autres ouvrages théologiques du temps, écrit dans le XIVe siècle. C'est dans le *Speculum naturale* que Vincent de Beauvais traite de l'âme, conformément à la division d'Aristote, qui fait entrer la psychologie dans la physique. Il passe en revue, dans cette partie, l'ouvrage des six jours de la création, d'après l'ordre établi par la *Genèse*, en commençant par les éléments et en finissant par l'homme, après un premier livre consacré à Dieu et aux anges. Dans le *Miroir scientifique* il est question de la philosophie, de la théologie, de la morale, de la grammaire, de la rhétorique, de la logique, de la poésie, de la politique, de l'économique, du droit civil, de la médecine, des mathématiques, etc. Aristote, Boëce, saint Bernard, Cicéron, mais le premier surtout, sont les auteurs qui ont été le plus mis à contribution. Le *Miroir historique* est le moins intéressant ; il porte toutes les traces d'une époque de superstition et d'ignorance. L'ouvrage tout entier a été imprimé pour la première fois en 10 vol. in-f°, Strasbourg, 1473, puis en 4 vol. in-f°, Douai, 1624. Les quatre parties ont été imprimées séparément à Venise, en 1493 et 1494 ; à Mayence, en 1474, à Bâle, en 1481 ; à Nuremberg, en 1483. La partie historique a été traduite en français sous le titre de *Miroir historial*, 5 vol. in-f°, Paris, 1495-96. — L'historien Schlosser a traduit en allemand cinquante et un chapitres du livre VI du *Miroir scientifique*, sous le titre de *Manuel d'éducation de Vincent de Beauvais, à l'usage des princes et de leurs instituteurs*, 2 vol. in-8, Francfort, 1819. — On peut consulter sur Vincent de Beauvais, outre les historiens de la philosophie, Jourdain, *Recherches critiques sur les traductions d'Aristote*, note Q. X.

VIVÈS (Louis-Jean) se rattache à cette série de libres penseurs qui commencèrent, au XVIe siècle, à ébranler l'autorité d'Aristote, et préparèrent la grande révolution cartésienne. Né à Valence (en Espagne) en 1492, Louis Vivès fut d'abord professeur à Louvain, puis à l'université d'Oxford. L'indépendance de son caractère attira sur lui des persécutions. Après avoir été précepteur de Marie, fille d'Henri VIII, il osa blâmer le divorce du roi, fut emprisonné, puis exilé d'Angleterre, passa en Espagne, et revint se fixer à Bruges où il mourut en 1540, après avoir été l'ami d'Érasme et de Guillaume Budé.

Après avoir écrit d'abord en faveur de la philosophie scolastique, qu'il avait étudiée à Paris, Louis Vivès, comme plus tard Ramus, s'attaqua à Aristote dans son *Traité sur la Dialectique* ; si les innovations qu'il propose ont peu de valeur dans le champ même de la logique, elles ne manquent pas d'importance dans l'histoire de la philosophie, comme tentatives en faveur du libre examen. Nous en trouvons la preuve dans la préface des *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleni*, par Gassendi.

« J'étais enchaîné, dit-il, par le préjugé général qui faisait approuver Aristote par tous les savants. Mais la lecture de Vivès et de mon ami Charron m'a donné le courage d'agir. »

Les *Œuvres complètes* de Vivès ont été publiées, une première fois, à Bâle, en 1555 (2 vol in-f°), une seconde fois, à Valence. Celui de tous ses ouvrages qui intéresse le plus la philosophie a pour titre : *de Causis corruptarum artium*, en trois tomes, dont le dernier contient les traités : *de Prima philosophia ; de Explanatione essentiarum ; de Censura veri ; de Instrumento probitatis et de disputatione ; de Initiis sectis et laudibus philosophiæ*. Il a aussi publié, à part, un traité *de Anima et vita*, in-4, Bâle, 1538, et *Dialectices*, lib. IV, in-4, 1550. X.

VOET ou **VOETIUS** (Gilbert) est le plus violent et le plus redoutable adversaire qu'ait rencontré la philosophie de Descartes en Hollande. C'est uniquement sous ce point de vue que nous avons à le considérer, sans nous occuper de ces innombrables controverses théologiques où s'est passée toute sa vie. Voetius est un de ces types de fanatisme et d'hypocrisie que trop souvent on rencontre dans l'histoire des luttes et des persécutions de la philosophie. Né en 1593, à Heusde, il fit ses études à l'université de Leyde, et il y exerça ensuite le ministère sacré jusqu'en 1634, où il fut nommé professeur de théologie et de langues orientales. Bientôt il s'y fit un certain crédit auprès des magistrats et du peuple, par l'ostentation de son zèle en faveur de la religion réformée et contre les sectes dissidentes, mais surtout contre le papisme. Voici le portrait qu'en fait Descartes dans sa lettre au P. Dinet : « C'est un homme qui passe, dans le monde, pour théologien, pour prédicateur, et pour un homme de controverse et de dispute, lequel s'est acquis un grand crédit parmi la populace, de ce que, déclamant tantôt contre la religion romaine, tantôt contre les autres qui sont différentes de la sienne, et tantôt invectivant contre les puissances du siècle, il fait éclater un zèle ardent et libre pour la religion, entremêlant aussi quelquefois, dans ses discours, des paroles de raillerie qui gagnent l'oreille du menu peuple. » Il se fit le champion de toutes les anciennes doctrines ; et déjà, avant

d'attaquer Descartes, il avait fait la guerre à celui qui, le premier dans l'Université, avait enseigné la circulation du sang. L'intérêt de l'école, de l'Église et de l'État, la perfidie et la violence ouverte, les thèses philosophiques, les sermons, les calomnies les plus odieuses, les dénonciations à l'Université et aux magistrats, il mit tout en œuvre pour perdre Descartes.

D'abord, dans des thèses publiquement soutenues sur l'athéisme, il avait insinué et répandu contre lui, sans le nommer, mais en le désignant à ne pas s'y tromper, l'accusation d'athéisme. Il semble qu'entre tous les philosophes, Descartes dût être à l'abri d'une telle accusation; mais comme elle était plus propre que toute autre à faire impression sur la foule, Voetius s'y attacha de préférence. En même temps, ce qui était une accusation non moins dangereuse en Hollande, il lui reprochait la religion de son pays, son attachement aux jésuites, le qualifiait de méchant jésuite (*jesuitaster*), et le représentait comme dangereux pour les lois de l'État et la religion réformée. Ainsi cherchait-il à exciter les esprits contre la philosophie nouvelle. Mais d'abord il frappa les premiers coups contre un disciple imprudent, et non contre le maître lui-même. Ce disciple était Régius, professeur de médecine à l'Université, qui, entraîné par sa fougue et indocile aux sages conseils de Descartes, donna bientôt des armes contre lui à Voetius et à ses partisans. A force d'intrigues, Voetius obtint une sentence des magistrats, qui ordonnait à Régius de se renfermer dans son cours de médecine, et lui interdisait toute leçon particulière. En même temps, il réussissait à faire condamner, le 16 mars 1642, par la majorité des professeurs réunis en assemblée générale, la philosophie nouvelle, *philosophia nova et præsumpta*, comme contraire à l'ancienne et à la vraie, comme conduisant au scepticisme et à l'irréligion. Ensuite il dirige ses coups contre le maître lui-même; il met en avant un de ses élèves, Martin Schoockius, qui, sous sa dictée, écrit contre Descartes un livre diffamatoire intitulé : *Methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*. Descartes y était accusé d'athéisme et comparé à Vanini. Il répondit par une longue lettre à Voetius, comme au véritable auteur du livre, dans laquelle, avec une admirable force de bon sens, d'ironie et de dialectique, il mettait au néant ses calomnies contre sa personne et sa doctrine, en démasquant son ignorance, son hypocrisie et sa mauvaise foi. Voetius redouble de fureur, circonvient les magistrats, et en obtient une sentence qui condamne comme diffamatoires la lettre à Voetius, et une lettre au P. Dinet, où Descartes racontait toute cette querelle avec un portrait peu flatté de son adversaire. Descartes lui-même, comme un criminel, était cité, au son de la cloche, à comparaître, sous la double accusation d'athéisme et de calomnie. L'affaire pouvait être grave; à tout le moins risquait-il d'être condamné à une forte amende et à voir ses livres brûlés par la main du bourreau. Il s'en tira par la protection de l'ambassadeur de France et du prince d'Orange, qui fit blâmer les magistrats d'Utrecht par les États de la province. Descartes lui-même, dans une lettre remarquable par sa noblesse et sa fermeté, avait demandé satisfaction aux magistrats de la ville, trompés par Voetius, contre l'iniquité de leurs sentences et de leurs poursuites, et contre l'interdiction de tout ouvrage en sa faveur; enfin il avait cité Schoockius comme calomniateur devant le sénat académique de l'université de Groningue, où il était professeur. L'affaire tourna à la confusion de Voetius; Schoockius en effet se défendit en l'accusant d'avoir falsifié son manuscrit, et d'y avoir ajouté la comparaison de Vanini. En outre il déclara que, quant à lui, il ne tenait nullement Descartes pour un impie et un athée. Ces protestations et ces rétractations furent consignées dans la sentence du sénat, qui engagea Descartes à s'en contenter et à ne pas pousser l'affaire plus avant. Descartes sortit donc ainsi, avec honneur et avantage, de sa lutte contre Voetius. Après la mort de Descartes, Voetius et ses partisans obtinrent un certain nombre de décrets des synodes et des universités contre la nouvelle philosophie. Ils réussirent, en 1676, à en faire bannir l'enseignement des universités d'Utrecht et de Leyde. Mais, malgré tous ces décrets, le cartésianisme continua de se développer et d'être publiquement enseigné dans presque toutes les universités de la Hollande.

Sur Voetius et ses luttes avec Descartes, il faut consulter : la *Vie de Descartes* par Baillet; les deux lettres de Descartes à Voetius et au P. Dinet, et sa lettre apologétique aux magistrats de la ville d'Utrecht. F. B.

VOLNEY (Constantin-François Chassebœuf, comte de), né à Craon le 3 février 1757, mort à Paris le 25 avril 1820, resta jusqu'à la fin de sa vie un des plus ardents défenseurs de la philosophie du XVIIIe siècle, dont il appliqua les principes à la philologie, à l'histoire, à la morale et à la critique des religions. Ayant perdu sa mère à l'âge de deux ans, il dut sa première éducation à une vieille parente qui l'aimait peu et à une servante de campagne qui l'aimait trop. Son père, avocat de Craon, en le faisant entrer au petit collége d'Ancenis, le força à substituer au nom de Chassebœuf celui de Boisgirais, remplacé plus tard par celui de Volney. Il n'avait encore que dix-sept ans lorsqu'il termina ses études au collége d'Angers. Son père, ne voulant ou ne pouvant pas s'occuper de lui, le fit émanciper à ce moment, et lui remit la gestion de sa fortune composée en tout de onze cents livres de rentes.

Arrivé à Paris, le jeune Volney se consacra d'abord à la médecine, qui fut bien vite détrônée dans ses affections par l'histoire. Il publia en 1781 un mémoire sur la *Chronologie d'Hérodote* qui commença sa réputation et lui ouvrit les salons du baron d'Holbach et de Mme Helvétius. Alors naquit en lui le goût des voyages. Cédant au désir de visiter l'Orient, berceau de la civilisation, il consacra trente ans à parcourir l'Égypte et la Syrie, après avoir appris l'arabe chez les Druses, dans un couvent du Liban. A son retour, il publia le récit de ses explorations (*Voyage en Égypte et en Syrie*, in-8, Paris, 1787), qui obtint un grand succès et est resté un livre estimé. Nommé directeur de l'agriculture et du commerce en Corse, il donna sa démission en 1789 et fut envoyé par la sénéchaussée d'Angers aux États généraux, bientôt transformés en Assemblée nationale. C'est lui qui, dans la déclaration de la Constituante adressée aux puissances étrangères, fit insérer ces mots : « La nation française s'interdit dès ce moment d'entreprendre aucune guerre en vue d'accroître son territoire. » C'est à lui que Mirabeau emprunta cette phrase si souvent citée : « Je vois d'ici la fenêtre d'où la main sacrilége d'un de nos rois, etc. »

Les fonctions de législateur n'empêchèrent pas Volney d'écrire. C'est en 1791 qu'il publia *les Ruines*, le plus célèbre de ses ouvrages, et en 1793 *la Loi naturelle ou Catéchisme du citoyen*. Ayant acheté en 1792 le domaine de la Confina, en Corse, il entreprit d'y naturaliser les plantes les plus utiles de l'Inde et des Tropiques, mais l'état politique du pays le força d'abandonner ses essais d'agriculture. Hostile au gouvernement de

la Terreur, il fut emprisonné comme royaliste et ne dut sa délivrance qu'à la journée du 9 thermidor. En 1794, il fut nommé professeur d'histoire aux Écoles normales et entra peu de temps après à l'Institut nouvellement créé. Il publia en 1797 un *Tableau du climat et des éléments du sol des États-Unis*, souvenir d'un voyage qu'il avait fait dans ce pays en 1795. Mécontent du Directoire autant qu'il l'avait été de la Terreur, il seconda de toute son influence l'acte du 18 brumaire, mais refusa le ministère de l'intérieur que le général Bonaparte lui fit offrir quelques jours après le coup d'État. Il se contenta de la dignité de sénateur dont il voulut se démettre au moment de la proclamation de l'empire. L'empereur, malgré la vive opposition qu'il avait faite à quelques-uns de ses actes les plus importants, tels que le Concordat et l'expédition de Saint-Domingue, le força à la garder jusqu'à sa mort et y ajouta le titre de comte de l'empire.

Retiré à la campagne, Volney consacra ses dernières années à des travaux historiques et philologiques. Il composa un alphabet universel à l'aide duquel il espérait qu'on pourrait écrire toutes les langues. Sa *Simplification des langues orientales* le fit nommer membre de la Société Asiatique de Calcutta. On remarqua aussi, surtout en France, son *Discours philosophique sur l'étude des langues* (compris dans le tome I de ses Œuvres). Enfin, il a fondé un prix annuel de quinze cents francs à décerner au meilleur mémoire de philologie. — Ses *Œuvres complètes* ont été publiées à Paris en 1821 (8 vol. in-8) et ses *Œuvres choisies* en 1827 (6 vol. in-32).

Les seuls écrits de Volney dont nous ayons à nous occuper ici sont *les Ruines, la Loi naturelle* et le *Discours philosophique sur l'étude des langues*.

Dans *les Ruines* nous trouvons une philosophie de l'histoire et une philosophie des religions, élevées l'une et l'autre sur les principes métaphysiques du XVIIIe siècle, c'est-à-dire ceux de Locke et de Condillac. Le tout est revêtu d'une forme théâtrale, justement condamnée aujourd'hui, mais qui a beaucoup contribué au succès du livre. L'auteur, en présence des ruines de Palmyre, ne peut s'empêcher de penser à tous les empires dispersés et de prévoir la chute plus ou moins éloignée de ceux qui nous paraissent aujourd'hui les plus puissants. Il se demande si l'homme ne serait pas la victime d'une aveugle fatalité ou d'une malédiction divine, prononcée contre lui dès son origine. Un fantôme lui apparaît, « le génie des tombeaux et des ruines », c'est-à-dire le génie de l'histoire, qui lui explique que la fatalité est un vain mot et que Dieu ne saurait maudire son œuvre, que la source des calamités humaines est dans l'homme lui-même, dans ses passions et dans ses crimes. L'homme est régi par des lois naturelles, qu'il a reçues avec l'existence même « de la puissance secrète qui anime l'univers » ; mais ces lois ne font aucun tort à sa liberté. C'est donc par l'abus de sa liberté, ou parce qu'il s'en est servi contre les lois naturelles, que l'homme a été si longtemps malheureux.

Né dans l'état sauvage, il en est sorti sous l'impulsion du besoin, par l'attrait du plaisir et l'aversion de la douleur. En un mot, c'est l'amour de soi, seul mobile de ses actions, qui l'a rendu à la fois sociable et industrieux. L'expérience l'ayant instruit de sa faiblesse individuelle, il s'est associé à ses semblables pour lutter avec eux contre les dangers communs et profiter du concours de leur activité et de leur intelligence.

Mais l'amour-propre s'étant développé outre mesure avec les arts et la civilisation, les hommes s'écartèrent des lois de la nature. Ils confondirent le bonheur avec les jouissances déréglées. La soif des jouissances les rendit cupides, la cupidité les rendit violents. Les forts opprimèrent les faibles; les faibles se coalisèrent contre les forts. A l'égalité et à la liberté des premiers temps succèdent l'inégalité et la servitude. La haine des classes aboutit à la guerre civile, la guerre civile produit l'anarchie et le despotisme.

Les États se conduisent entre eux de la même manière que les individus et les classes d'un même État. Divisés par l'orgueil et par l'ambition, ils se font la guerre. Les vainqueurs se font servir par les vaincus; toute la terre se partage en maîtres et en esclaves, et les premiers, pour assurer leur domination, appellent le despotisme religieux au secours du despotisme politique.

Mais cet état de choses ne pouvait durer, car l'homme est perfectible. Depuis trois siècles surtout, c'est-à-dire depuis le commencement du XVIe siècle, un grand progrès s'est accompli. Les révolutions mêmes qui ont ébranlé les empires et les guerres qui les ont dévastés ont eu pour effet de rapprocher les esprits. Grâce à l'invention de l'imprimerie, les lumières se sont répandues et continuent à se répandre avec une prodigieuse rapidité. Des conquêtes encore plus importantes sont réservées à l'avenir. Nations et individus, tous finiront par comprendre que la morale est une *science physique*, composée des éléments mêmes de l'organisation de l'homme. Tous sauront qu'ils doivent être modérés et justes, parce que chacun y trouve sa sûreté et son avantage. « Les particuliers sentiront que le bonheur individuel est lié au bonheur de la société ; les faibles, que l'égalité fait leur force ; les riches, que la mesure des jouissances est bornée par la constitution des organes ; le pauvre, que c'est dans l'emploi du temps et la paix du cœur que consiste le plus haut degré du bonheur de l'homme, et l'opinion publique, atteignant les rois jusque sur leurs trônes, les forcera de se contenir dans les bornes d'une autorité régulière.... L'espèce entière deviendra une grande société, une grande famille, gouvernée par un même esprit, par de communes lois et jouissant de toutes les félicités dont la nature humaine est capable (ch. XIII, p. 84-85). »

A en croire Volney, l'âge heureux qui est appelé à jouir de tous ces biens n'est pas aussi éloigné qu'on pourrait le supposer. « La terre, dit-il (p. 86-87), attend un peuple législateur, elle le désire, elle l'appelle, et mon cœur l'entend. » C'est du peuple français qu'il s'agit ici; car Volney, en écrivant *les Ruines*, en était encore aux illusions de 89. Il donne même pour base à la législation future de tous les peuples la déclaration des droits de l'homme de la Constituante; il fait allusion à la nuit du 4 août et prédit la victoire définitive de la révolution sur les guerres qui ont pour but de l'étouffer. Là ne s'arrête pas son optimisme. Aux États généraux de la France devront succéder, selon lui, les États généraux de l'humanité formés des délégués de tous les peuples, de toutes les races de la terre. Le *Législateur*, c'est-à-dire l'interprète du peuple libre, du peuple Messie, proposera à cette assemblée de ne plus reconnaître qu'une seule loi, celle de la nature; qu'un seul code, celui de la raison; qu'un seul trône, celui de la justice; et qu'un seul autel, celui de l'union (ch. XIX).

C'est devant cette même assemblée que l'auteur, passant de la philosophie de l'histoire à la critique philosophique des religions, fait comparaître les ministres et les interprètes de tous les cultes, de toutes les croyances qui ont existé et qui existent encore aujourd'hui dans le monde

Après les avoir combattus les uns par les autres en opposant les révélations aux révélations, les miracles aux miracles, l'autorité à l'autorité, l'auteur donne la parole à un des philosophes présents à la réunion, c'est-à-dire qu'il la prend pour son propre compte et explique à sa manière l'origine et la succession des religions. Voici la substance de son discours.

Les sens étant l'unique source de nos idées, les idées religieuses, comme toutes les autres, se rapportent nécessairement au monde physique. Mais elles revêtent successivement plusieurs formes, qui constituent autant de cultes différents. Le premier culte s'adresse aux éléments, aux forces, aux agents, aux phénomènes de la nature dont l'homme ressent immédiatement les bons ou les mauvais effets. C'est le culte des sauvages ou le fétichisme. Le deuxième, d'un caractère déjà plus général, s'adresse aux astres, aux constellations célestes. C'est le sabéisme, qui a pour berceau l'Égypte, d'où il se répandit en Chaldée et en Perse. Le troisième culte est celui des symboles, des images, des statues ou même de certains animaux pris pour emblèmes des phénomènes du ciel ou de la nature. C'est ce qu'on a appelé l'idolâtrie. Le quatrième culte, c'est le dualisme, qui partage les attributs divins entre deux principes contraires, le principe du bien et celui du mal, le principe de la lumière et celui des ténèbres. Le cinquième culte est celui qui ajoute à la vie présente une vie à venir, un paradis céleste où les âmes seront récompensées, un enfer où elles seront punies en quittant ce monde. Le sixième culte, c'est le panthéisme, qui adore l'univers sous différents noms. Le septième ne reconnaît les attributs divins qu'à une âme du monde; enfin le huitième proclame l'existence d'un artisan du monde, d'un *démiurge*, qui réduit le monde à l'état de machine et qu'on adore tantôt sous un seul nom, tantôt sous un nom multiple représentant plusieurs personnes.

Cette philosophie des religions, empruntée en grande partie à Dupuis, a fourni elle-même plusieurs aperçus à la *Religion* de Benjamin Constant. Elle est ruinée par le principe même sur lequel elle repose : car si l'homme n'a d'autres idées que celles qui lui viennent des sens, d'où vient qu'il s'est tant occupé de l'idéal, de l'infini, du divin, du parfait? D'où vient qu'il a toujours cherché, en dehors et au-dessus des phénomènes du monde visible, la cause invisible de ces phénomènes?

La philosophie de l'histoire de Volney donne lieu à la même critique. Les idées qui dérivent des sens ne sauraient nous expliquer la liberté, dont l'abus nous est représenté comme la cause de toutes nos misères. Elles sont absolument étrangères à cette perfection indéfinie, à cette justice universelle vers laquelle nous gravitons sans cesse et qui est le but avoué ou inconscient de tous nos efforts.

Il nous reste, après ces réflexions, peu de chose à dire de *la Loi naturelle* de Volney. Le sens de ce petit traité est résumé tout entier dans le sous-titre : *Principes physiques de la loi morale*.

Le premier principe de la loi morale, d'après l'auteur, est de veiller à la conservation de soi-même. La société n'est qu'un des moyens que nous offre la nature pour remplir cette obligation. Elle repose tout entière sur l'amour de soi. — Le bien et le mal moral ne diffèrent du bien et du mal physique, que parce que ceux-ci agissent sur nous d'une manière directe, tandis que ceux-là ne se font sentir qu'indirectement. — Il faut rechercher la vertu pour les avantages que nous en retirons et fuir le vice à cause du dommage qu'il nous cause. La charité elle-même doit être intéressée. La propreté et l'économie sont des vertus aussi bien que la charité et la justice. — Nous n'avons pas de devoirs à remplir envers Dieu; car Dieu n'est que l'*agent suprême, le moteur universel et identique*. Le seul culte que nous puissions lui rendre, c'est de suivre les lois de la nature.

Le *Discours sur l'étude philosophique des langues* est une œuvre de bon sens, mais qui n'intéresse la philosophie que d'une manière indirecte. Il conseille de substituer, dans cette branche des connaissances humaines, la méthode d'observation à la méthode hypothétique; d'abandonner la question de l'origine des langues pour ne s'occuper que de leur nature, de leur composition et de leurs rapports.

VOLTAIRE naquit à Châtenay, près de Sceaux, en 1694. Il étudia au collége Louis-le-Grand, sous les jésuites. Présenté à Ninon par l'abbé de Châteauneuf, il lui plut, et elle lui légua deux mille francs pour acheter des livres. Cet abbé l'introduisit encore dans la société des beaux esprits, où régnait une grande liberté de penser Il fut mis un an à la Bastille (1715), pour une satire, qu'il n'avait pas faite, contre Louis XIV Insulté par un chevalier de Rohan, il lui demanda réparation; le grand seigneur le fit battre par ses valets et mettre à la Bastille (1726). Il en sortit au bout de six mois, mais avec l'ordre de quitter la France, et se rendit en Angleterre, où il admira une nation qui vivait libre sous la royauté constitutionnelle, et une philosophie hardie qui substituait à la religion et à la morale révélée la religion et la morale naturelle. Il se lia avec Toland, Tindal, Collins, Bolingbroke. Il revint clandestinement en France; en 1735, il publia ses *Lettres sur les Anglais*. Le clergé demanda la suppression de ces *Lettres*, et l'obtint par un arrêt du conseil. Le Parlement brûla le livre; le garde des sceaux fit exiler l'auteur. Voltaire, l'orage passé, revint à Paris, et, peu après, se réfugia au château de Cirey (en Lorraine), chez la marquise du Châtelet, son amie (1735-40). En 1740, pressé par Frédéric de Prusse, il se rendit près de lui, à Vesel, et, trois ans après, lui fut renvoyé avec une mission qui réussit. Deux fois refusé à l'Académie, il y entra en 1746. Recueilli à Sceaux par la duchesse du Maine, à Lunéville par Stanislas, il perdit, en 1749, Mme du Châtelet, et, en 1750, se rendit près de Frédéric, qui lui offrait une grande position. Des mésintelligences survinrent entre lui et Maupertuis, et, à la suite, entre lui et Frédéric. Il quitta la Prusse (1753); il séjourna près de deux ans dans l'Allemagne et dans l'Alsace, habita quelque temps les Délices, aux portes de Genève, et se fixa enfin à Ferney, dans le pays de Gex (1758), pays presque indépendant. On l'appela le patriarche de Ferney. En 1778, il fit un voyage à Paris, y fut accueilli avec un enthousiasme prodigieux, et y mourut trois mois après (30 mai). Comme il lui avait échappé à ses derniers moments, le clergé refusa de l'enterrer à Paris; son corps, errant, fut reçu, à l'abbaye de Scellières, par l'abbé Mignot, son neveu, et, en 1791, solennellement transporté au Panthéon.

Nos philosophes du XVIIIe siècle professent que toutes les idées viennent de l'expérience. Comme cette formule est celle du sensualisme, on les prend volontiers pour sensualistes; et, comme le sensualisme nie l'âme, Dieu, la justice et la liberté, on leur impose de nier l'âme, Dieu, la justice et la liberté, sous peine d'inconséquence. Or, ils ont justement défendu la liberté politique et la justice sociale; l'inconséquence est donc

flagrante, et les hommes de ce siècle, disciples de ces philosophes, sont aussi inconséquents que leurs maîtres.

Qu'un philosophe se démente, il n'y a là rien de bien étonnant; mais une génération! Qu'un homme pense d'une façon et agisse de l'autre, cela se voit chaque jour; mais qu'un peuple en fasse autant, qu'il pense selon certains principes et agisse selon les principes diamétralement contraires, qu'il soit matérialiste, athée, égoïste, matérialiste fervent, et qu'avec cette même ferveur il se porte aux institutions généreuses qui combattent de front le matérialisme, l'athéisme, l'égoïsme et le fatalisme, cela ne se comprendra jamais.

La contradiction qu'on signale n'existe pas. Il faut entendre la formule citée; elle a deux significations. Voici la première : les sens sont l'unique source de nos idées; il n'y a dans notre entendement que ce que les sens y ont apporté; notre esprit peut opérer sur les données de l'expérience, composer, décomposer, comparer, généraliser, classer, induire et raisonner; mais il n'ajoute rien du sien, pas le moindre élément nouveau; il ne crée rien de nouveau que l'ordre de ces éléments : il est stérile.

Voici la seconde signification : si l'expérience n'agissait pas, l'esprit n'agirait pas non plus. Si nous ne connaissions d'abord, par les sens et la conscience, le monde extérieur et le monde intérieur, nous n'arriverions pas à connaître Dieu : si nous ne connaissions d'abord par les sens et la conscience des sentiments et des actions humaines, nous n'arriverions pas à connaître le bien et le mal.

Or, il y a entre ces deux interprétations de la même formule une différence énorme, la différence de l'erreur à la vérité. Il est très-faux que l'expérience soit l'*origine* de toutes nos idées, il est très-vrai que l'expérience est *à l'origine* de toutes nos idées. Il est très-faux que l'esprit soit stérile, qu'il ne produise rien de son fonds, et qu'il se borne à arranger les données de l'expérience; mais il est très-vrai que si l'expérience n'entrait d'abord en jeu, l'esprit n'entrerait pas en jeu à son tour, et que, pour qu'il produise, il faut qu'il soit provoqué. Par malheur, la formule célèbre « toutes nos idées viennent des sens » veut dire l'une et l'autre chose, et deux personnes qui la répètent ensemble peuvent fort bien ne pas s'entendre et même se combattre. Il reste donc à demander aux philosophes du XVIIIe siècle de s'expliquer.

Locke, on s'en souvient, avait attribué à Descartes l'idée bizarre que nous venons au monde avec des idées toutes faites, et qu'avant d'avoir les yeux ouverts, nous avons de certaines notions métaphysiques; à quoi Descartes assurément n'avait jamais songé. Locke le relève là-dessus comme il convient et lui fait la leçon, un peu longue, qu'on trouve dans ses *Essais*. Il détruit de fond en comble la théorie des *idées innées*, réfutation bien précieuse, si jamais quelque philosophe s'avise de cette absurdité. Nos philosophes français du XVIIIe siècle, Voltaire comme les autres, n'ont connu Descartes qu'à travers Locke. Voltaire lui emprunte donc sa lourde machine de guerre; mais en la recevant il l'allége, et en fait un trait perçant :

« Le cartésien prit la parole et dit : l'âme est un esprit pur qui a reçu dans le ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques, et qui, en sortant de là, est obligée d'aller à l'école, et d'apprendre tout de nouveau ce qu'elle a si bien su et qu'elle ne saura plus. Ce n'était donc pas la peine, répondit l'animal de huit lieues, que ton âme fût si savante dans le ventre de ta mère, pour être si ignorante quand tu aurais de la barbe au menton.

« .... Un petit partisan de Locke était là tout auprès, et quand on lui eut enfin adressé la parole : Je ne sais pas, dit-il, comment je pense, mais je sais que je n'ai jamais pensé qu'à l'occasion de mes sens.... L'animal de Sirius sourit : il ne trouva pas celui-là le moins sage; et le nain de Saturne aurait embrassé le sectateur de Locke sans l'extrême disproportion. » (*Micromégas*, ch. VII.)

Voyons donc ce que Voltaire pense à l'occasion de ses sens. Il règle toute sa philosophie sur deux maximes, la croyance au sens commun et les nécessités de la pratique : « Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale. » (*Corresp. avec Frédéric*, lettre 32.) Et, conformément à ces règles, il admet le devoir, Dieu, la liberté, l'instinct, le désintéressement, même, en plus d'un endroit, la vie future.

Le voici d'abord établissant la vérité d'une loi morale nécessaire, absolue, éternelle, universelle, contre les empiriques, contre Locke lui-même, qu'il appelle si souvent son maître :

« KOU. — La secte de Laokium dit qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni vice ni vertu.

« CU-SU. — La secte de Laokium dit-elle qu'il n'y a ni santé ni maladie? » (*Cu-Su et Kou.*)

« Plus j'ai vu des hommes différents par le climat, les mœurs, le langage, les lois, le culte, et par la mesure de leur intelligence, et plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fonds de morale.

« La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion.

« Je mets en fait qu'il n'y a aucun peuple chez lequel il soit juste, beau, convenable, honnête, de refuser la nourriture à son père et à sa mère quand on peut leur en donner; que nulle peuplade n'a jamais pu regarder la calomnie comme une bonne action, non pas même une compagnie de bigots fanatiques.

« Les plus grands crimes qui affligent la société humaine sont commis sous un faux prétexte de justice.

« Les limites du juste et de l'injuste sont très-difficiles à poser; comme l'état mitoyen entre la santé et la maladie, entre ce qui est convenable et la disconvenance des choses, entre le faux et le vrai, est difficile à marquer. Ce sont des nuances qui se mêlent, mais les couleurs tranchantes frappent tous les yeux. — Il y a mille différences dans les interprétations de la loi morale, en mille circonstances; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste. » (*Le Philosophe ignorant.*)

Ainsi le disciple reprend le maître; il intitule un chapitre : *Contre Locke*, et s'adressant à Hobbes :

« C'est en vain que tu étonnes tes lecteurs en réussissant presque à leur prouver qu'il n'y a aucunes lois dans le monde que des lois de convention; qu'il n'y a de juste et d'injuste que ce qu'on est convenu d'appeler tel dans un pays. Si tu t'étais trouvé seul avec Cromwell dans une île déserte, et que Cromwell eût voulu te tuer pour avoir pris le parti de ton roi dans l'île d'Angleterre, cet attentat ne t'aurait-il pas paru aussi injuste dans ta nouvelle île, qu'il te l'aurait paru dans ta patrie? — Penses-tu que le pouvoir donne le droit, et qu'un fils robuste n'ait rien à se reprocher pour avoir assassiné son père languissant et décrépit? Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur. »

Avec cette ferme notion du juste et de l'injuste, on est loin des empiriques, loin de Locke, qui recueille à plaisir les jugements divers des hommes sur ces objets.

Quant à la liberté, Voltaire l'a défendue dans mille endroits, et de plus il nous a laissé un vrai traité sur la matière dans sa discussion avec le fataliste Frédéric (*Correspondance avec le prince royal de Prusse*). La discussion de Voltaire est pressante, juste, spirituelle, éloquente, touchante même ; il faut la lire; bornons-nous ici à l'analyser :

1° La liberté est le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas penser, de se mouvoir et de ne pas se mouvoir, conformément au choix de notre esprit;

2° Notre sentiment intérieur, irrésistible, nous assure que nous sommes libres. Ce sentiment est si fort, qu'il ne faudrait pas moins, pour nous en faire douter, qu'une démonstration qui nous prouvât qu'il implique contradiction que nous soyons libres. Or, certainement, il n'y a point de telles démonstrations ;

3° Si je croyais être libre, et que je ne le fusse point, il faudrait que Dieu m'eût créé exprès pour me tromper. Il ne résulterait de cette illusion perpétuelle que Dieu nous ferait, qu'une façon d'agir dans l'Être suprême indigne de sa sagesse infinie ;

4° Les ennemis de la liberté avouent que ce sentiment intérieur existe; il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader qu'ils sont contraints dans toutes leurs actions;

5° Enfin, les fatalistes sont obligés eux-mêmes de démentir à tout moment leur opinion par leur conduite.

On élève des objections contre la liberté.

1° Des accidents corporels, des passions nous l'enlèvent.

R. — Ce raisonnement est tout semblable à celui-ci : les hommes sont quelquefois malades, donc ils n'ont jamais de santé. Or, qui ne voit pas, au contraire, que sentir sa maladie et son esclavage, c'est une preuve qu'on a été sain et libre. La liberté dans l'homme est la santé de l'âme ;

2° La volonté est toujours déterminée nécessairement par les choses que notre entendement juge être les meilleures, de même qu'une balance est toujours emportée par le plus grand poids.

R. — On fait, sans s'en apercevoir, autant de petits êtres de la volonté et de l'entendement, lesquels on suppose agir l'un sur l'autre. Mais c'est une méprise. Il n'y a qu'un seul être qui juge et résout, passif quand il juge, actif quand il résout; et il n'y a aucune liaison entre ce qui est passif et ce qui est actif.

Sans doute les différences des choses déterminent notre entendement. Si la liberté d'indifférence existait, selon cette belle définition, les idiots, les imbéciles, les animaux même, seraient plus libres que nous; et nous le serions d'autant plus que nous aurions moins d'idées et que nous apercevrions moins les différences des choses; c'est-à-dire à proportion que nous serions plus imbéciles, ce qui est absurde.

Nous choisissons ce que nous jugeons être le meilleur; mais la nécessité physique et la nécessité morale sont deux choses qu'il faut distinguer avec soin. Cette nécessité morale est très-compatible avec la liberté naturelle et physique la plus parfaite.

Plus nos déterminations sont fondées sur de bonnes raisons, plus nous approchons de la perfection; et c'est cette perfection, dans un degré plus éminent, qui caractérise la liberté des êtres plus parfaits que nous, et celle de Dieu même; car, que l'on y prenne bien garde, Dieu ne peut être libre que de cette façon.

3° Dieu prévoit mes actions et infailliblement; donc je ne suis pas libre.

R. — La prescience de Dieu n'est pas la cause de l'existence des choses, mais elle est elle-même fondée sur cette existence.

La simple prescience d'une action, avant qu'elle soit faite, ne diffère en rien de la connaissance qu'on en a après qu'elle est faite.

De ce que nous ignorons l'accord de la prescience divine et de la liberté humaine, il ne suit pas que cet accord soit incompréhensible ni impossible.

Dieu a pu créer des créatures libres; car il peut tout hors les contradictoires, hors communiquer sa perfection. La liberté n'est pas cela, sinon il nous serait impossible de nous croire libres, comme il nous est impossible de nous croire infinis. Si donc créer des êtres libres et prévoir leurs actions était contradictoire, Dieu aurait pu consentir à ignorer ces actions, à peu près, s'il est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fera un général à qui il a donné carte blanche.

Cet argument de la prescience de Dieu, s'il avait quelque force contre la liberté de l'homme, détruirait encore également celle de Dieu ; car il prévoit, et infailliblement, ce qu'il fera.

Ne pourrait-on pas dire que Dieu prévoit nos actions libres, à peu près comme un homme d'esprit prévoit le parti que prendra, dans une telle occasion, un homme dont il connaît le caractère ?

4° Si l'homme était libre, il serait indépendant de Dieu.

R. — Cette communication qu'il nous a faite d'un peu de liberté ne nuit en rien à sa puissance infinie, puisque elle-même est un effet de sa puissance infinie.

Puis, après avoir discuté, il s'échappe éloquemment : « Daignez, au nom de l'humanité, penser que nous avons quelque liberté; car si vous croyez que nous sommes de pures machines, que deviendra l'amitié dont vous faites vos délices? De quel prix seront les grandes actions que vous ferez? Quelle reconnaissance vous devra-t-on des soins que Votre Altesse Royale prendra de rendre les hommes plus heureux et meilleurs? Comment, enfin, regarderez-vous l'attachement qu'on a pour vous, les services qu'on vous rendra, le sang qu'on versera pour vous? Quoi! le plus généreux, le plus tendre, le plus sage des hommes verrait tout ce qu'on fait pour lui plaire du même œil dont on voit des roues de moulin tourner sur le courant de l'eau, et se briser à force de servir! Non, monseigneur, votre âme est trop noble pour se priver ainsi de son plus beau partage. » (*Correspondance avec Frédéric*, lettre 39.)

Voltaire ne varie point sur l'existence de Dieu : il a, pendant soixante ans, présenté cette vérité sous toutes les formes avec une verve inépuisable; il a combattu la génération spontanée sur laquelle les athées prétendaient s'appuyer; il est revenu avec une insistance infatigable sur le principe des causes finales, pour le prouver et l'appliquer, avec la conviction, la clarté, la force et la grâce de Fénelon et de Socrate. On connaît les vers célèbres de l'épître à l'auteur athée du livre *des Trois Imposteurs*, qui fait, dit-il, le quatrième :

Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père ;
Ce système sublime à l'homme est nécessaire :

C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieux, dépouillés de leur empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Sur l'instinct, quoi de mieux que ceci ?

« Que ceux qui n'ont pas eu le temps et la commodité d'observer la conduite des animaux, lisent l'excellent article INSTINCT dans l'*Encyclopédie;* ils seront convaincus de l'existence de cette faculté, qui est la raison des bêtes, raison aussi inférieure à la nôtre qu'un tournebroche l'est à l'horloge de Strasbourg; raison bornée, mais réelle; intelligence grossière, mais intelligence dépendant des sens comme la nôtre; faible et incorruptible ruisseau de cette intelligence immense et incompréhensible qui a présidé à tout en tout temps. » (Dialogue XXIX, *les Adorateurs ou les louanges de Dieu.*)

Sur la doctrine de l'intérêt, il se prononce pour le bon parti, et reproche directement à Helvétius d'avoir mis l'amitié parmi les vilaines passions.

Voilà les grandes vérités reconnues; reste à expliquer comment elles sont produites dans notre esprit. Kant, Reid et la philosophie française n'avaient pas encore passé sur cette question. A leur défaut, n'est-ce pas une chose bien remarquable que la justesse et la précision avec lesquelles Voltaire caractérise l'opération de la raison humaine? Lui, l'ennemi des idées innées, il vient à l'innéité de la raison :

« A. — Qu'est-ce que la loi naturelle?

« B — L'instinct qui nous fait sentir la justice. » (*Dict. phil., Loi naturelle,* dialogue.)

« Comment l'Égyptien, qui élevait des pyramides et des obélisques, et le Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, auraient-ils eu les mêmes notions fondamentales du juste et de l'injuste, si Dieu n'avait donné de tout temps à l'un et à l'autre cette raison qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires, ainsi qu'il leur a donné des organes qui, lorsqu'ils ont atteint le degré de leur énergie, perpétuent nécessairement et de la même façon la race du Scythe et la race de l'Égyptien? » (*Le Philosophe ignorant.*)

« Quand votre raison vous apprend-elle qu'il y a vice et vertu? Quand elle nous apprend que deux et deux font quatre. Il n'y a point de connaissance innée, par la raison qu'il n'y a point d'arbre qui porte des feuilles et des fruits en sortant de la terre. Rien n'est ce qu'on appelle inné, c'est-à-dire né développé; mais, répétons-le encore, Dieu nous fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous font sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de cette espèce. » (*Dict. phil., du Juste et de l'Injuste.*)

Il paraît constant, comme on l'avait annoncé, que Voltaire a reconnu Dieu, la morale, la liberté, l'instinct, le désintéressement; et on vient de voir qu'il a expliqué avec une sagacité merveilleuse le jeu de la raison produisant ces vérités. En métaphysique, il est moins hardi et plus faible : il paye la rançon de ses qualités. Comme il croit fermement au sens commun, aussi il ne croit volontiers qu'au sens commun; comme il ramène sa métaphysique à la morale, il ne prend guère pour vrai que ce qui est absolument utile à la morale, et se passe du reste, professant que si une vérité était nécessaire pour bien vivre, Dieu ne nous l'aurait pas cachée.

Qu'on soit juste, il suffit; le reste est arbitraire.

Il fait plus, il le rejette et défend qu'on le recherche. La curiosité métaphysique engendre les systèmes, ruine du sens commun; l'attachement aux dogmes métaphysiques engendre le fanatisme, ruine de la morale. Qui veut du bon sens et de la tolérance doit repousser la métaphysique. Voltaire a tort assurément dans cette proscription; mais de son temps, en présence d'une philosophie discréditée par les systèmes et de l'intolérance, avoir tort ainsi, c'était avoir raison. Cependant il se permettait quelques courses dans cette région mystérieuse : on l'a vu tentant de concilier, non sans bonheur, la liberté humaine avec la prescience et la providence divine; même il se permet d'expliquer l'origine du mal. Il a beau dire : « Je tremble, car je vais dire quelque chose qui ressemble à un système; » c'est bien un système :

« Des deux tonneaux de Jupiter, le plus gros est celui du mal; or, pourquoi Jupiter a-t-il fait ce tonneau aussi énorme que celui de Citeaux? Ou comment ce tonneau s'est-il fait tout seul? » (*Lettre à Mme du Deffand,* 1756.) Ce terrible ennemi de la métaphysique va s'y lancer; ce terrible ennemi de l'optimisme de Leibniz revient dans bien des rencontres, dans *Jenni* surtout, dans son *Poëme sur le désastre de Lisbonne,* à l'espérance, qu'il tâche de fonder; et, dans une lettre, il nous révèle le fond de sa pensée : « Je ferais grâce à cet optimisme, pourvu que ceux qui soutiennent ce système ajoutassent qu'ils croient que Dieu, dans une autre vie, nous donnera, selon sa miséricorde, le bien dont il nous prive en ce monde selon sa justice. C'est l'éternité à venir qui fait l'optimisme, et non le moment présent. » (*Lettre à M. Vernes,* 1758.)

Vraiment, pour un philosophe qui a une telle peur des ténèbres, ce n'est pas mal s'y reconnaître. Il a eu seulement le tort de renvoyer à la métaphysique une question qui est de simple analyse, la question de la spiritualité de l'âme. J'ai conscience de ma pensée, et de moi-même qui pense; j'ai conscience non pas de plusieurs êtres, mais d'un seul; je suis donc un, simple, un esprit. La connaissance de l'immatérialité de l'âme n'est pas plus cachée que cela. Par malheur, Locke avait prétendu que Dieu peut faire penser la matière, et Voltaire le suit. Ils cherchent tous les deux *s'ils ont une âme,* c'est-à-dire ils se cherchent eux-mêmes, et ne se trouvent pas, ce qui est infaillible.

Voltaire avait tort sans doute. La pensée suppose nécessairement un principe simple, et le *feu élémentaire,* sous la forme duquel notre auteur s'efforce de concevoir l'âme, n'est point encore assez subtil pour de certaines opérations; mais, quelles que soient son opinion et son erreur sur ce point, il faut avouer qu'il n'est pas matérialiste. On n'est pas matérialiste pour prétendre que la matière peut penser comme le ferait l'esprit, mais pour prétendre que le principe qui respire et mange est au-dessus du principe qui pense, sent et veut; que la vie intérieure dépend de la vie physique, est de moindre valeur qu'elle, et s'éteint avec elle. En vain affirmerait-on que le corps est esprit et que l'esprit est corps; pour être matérialiste et spiritualiste, il faut dire quelque chose de plus, se prononcer sur le rang de l'un et de l'autre. On ne s'avisera jamais de placer Leibniz parmi les matérialistes, lui qui fait les deux choses de même substance, simples au fond toutes les deux; et quand on rencontre de certaines propositions de d'Holbach ou de Lamettrie, on ne croit pas nécessaire, pour savoir ce qu'ils sont, de les interroger sur le composé et le simple. Or, Voltaire est net sur le point essentiel : il maintient inflexiblement l'âme su-

périeure au corps, en prix et en puissance, la vie intellectuelle et morale supérieure, dans chacun de nous, à la vie matérielle, et dans le monde, la justice supérieure au plaisir. Il serait au moins un étrange matérialiste.

Nous avons dit quelles vérités philosophiques Voltaire reçoit; voyons comment il entend la science elle-même, et quelle direction il lui a donnée.

En général l'homme peut, à l'égard de la vérité, prendre quatre partis différents :

I. On croit simplement, sans s'interroger; c'est l'état où sont la plupart des hommes, qui admettent en même temps Dieu et le monde, le corps et l'âme, etc., et n'y voient aucune difficulté.

II. Les difficultés se présentent, et, quelque fortes qu'elles paraissent, on n'a pas le courage de sacrifier une vérité. On ne sait comment accorder Dieu et le monde, le corps et l'âme, la liberté et les lois naturelles, la liberté et la prescience et la providence divine, le bien et le mal, la mort et l'immortalité; pourtant on croit à toutes ces choses, en dépit des oppositions.

III. On se décide, on prend parti pour une vérité contre une autre. La contradiction semble insupportable, et on aime encore mieux se faire violence en rejetant telle ou telle proposition particulière, que de mécontenter absolument la raison, qui ne se paye point de contradictions. Ensuite, on choisit selon son inclination : les uns le visible, les autres l'invisible; les uns l'humain, les autres le divin; on absorbe la création dans le créateur ou le créateur dans la création; on confond le corps avec l'âme ou l'âme avec le corps; on nie la liberté ou la chaîne des causes physiques, la liberté humaine ou la prescience et la providence de Dieu, le plan parfait du monde ou ses imperfections, la vie présente ou la vie future. Ainsi, la science ramène l'unité dans nos croyances.

IV. Mais cette unité est fausse, achetée au prix de la vérité. Les croyances détruites revivent, et plus d'une fois inquiètent l'esprit : on ne pouvait les admettre, on ne peut non plus les rejeter. Que faire? Les forcer de vivre ensemble, en les accordant; montrer que la contradiction est seulement apparente, et qu'au fond toutes ces vérités bien entendues vont ensemble; qu'il en est de l'ordre de la raison comme de l'ordre des phénomènes célestes, où deux forces opposées, celle qui éloigne du centre et celle qui y ramène, produisent par leur combat ce beau système que nous voyons; enfin, que la vraie unité n'est pas confusion, mais harmonie. En conséquence, on concilie toutes les vérités. Voltaire essaye tour à tour chacun de ces partis, et flotte entre tous, sans pouvoir se tenir à aucun. Trop philosophe pour se contenter d'abord du pur sens commun, il voit la difficulté d'en accorder les principes, et dans une foule de passages il la montre à nu. Puis il cherche à s'en tirer, et alors il a ses bons et ses mauvais jours. Dans les mauvais jours, l'âme est une fonction du corps, et meurt avec lui, comme le son avec l'instrument, la liberté s'évanouit dans la série des causes naturelles, et le monde est la proie du mal. Dans les meilleurs jours, ou bien « après avoir cassé son fil », il en revient à la croyance des simples, « aux arguments de bonne femme », ou, plus hardi, il concilie le libre arbitre avec l'ordre général, avec la prescience et la providence divine, il admet le mal condition du bien dans l'univers, et la vie future complément nécessaire de la vie présente, pour effrayer les méchants. Et il faut avouer qu'il a été souvent hardi jusque-là. Pour ne citer que les plus grands de ses traités philosophiques, toute sa correspondance avec Frédéric sur la liberté, les *Sept discours en vers sur l'homme*, le *Poème sur la loi naturelle* et l'*Histoire de Jenni*, sont dans cet esprit.

Voilà quelle est la philosophie de Voltaire et quel est l'esprit qui l'a produite. C'est simplement le bon sens, qui, indépendant de tous les systèmes, repousse l'exagération et l'erreur, de quelque côté qu'elles viennent, de l'idéalisme ou de l'empirisme.

Voltaire, en effet, n'est content ni de Descartes ni de Locke, et se borne à rétablir une à une les vérités du sens commun sur la foi de l'évidence naturelle, chacune portant avec elle sa lumière, se justifiant par elle-même, isolée, indépendante. Parfois il essaye de les montrer ensemble, formant un concert; mais là il faiblit, et, malgré d'heureuses rencontres et de beaux mouvements, il n'atteint pas Rousseau, la belle profession de foi du *vicaire savoyard*.

Il n'en a pas moins une place distinguée dans l'histoire de la philosophie moderne : il l'arrête sur la pente où l'idéalisme et l'empirisme la précipitent, et la remet dans le bon chemin; il retient obstinément, avec l'opiniâtreté du bon sens, toutes les vérités premières que la réflexion emportée prétend lui arracher; et il réduit les systèmes à enfermer, à lier, à développer ces vérités premières.

Il est temps de voir Voltaire à l'œuvre pour convertir le monde à sa morale. Cette morale est tout entière en deux mots : tolérance et humanité. Ces deux mots renferment toute la morale humaine : s'abstenir et agir, ne pas violer la liberté, aider la liberté, et reviennent exactement à l'ancienne maxime : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait; faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait. Seulement, cette maxime est transportée de la vie privée dans la vie commune, et, par une grande entreprise, on ne se propose plus de réformer les membres du corps social, mais le corps même.

Voltaire eut l'honneur de vouloir cela et de l'accomplir. Mais aussi il combattit soixante ans, nuit et jour, soutenant par l'énergie de son âme un corps mourant, le forçant de vivre et de se tenir debout. L'histoire ne rapporte pas une lutte plus longue, plus inexorable, d'un homme pour une cause; et la cause était ici celle du genre humain. Dans quelque pays, dans quelque siècle que fût un droit opprimé, il le relevait; il vengeait de la même plume les victimes de la barbarie de tous les temps, les familles innocentes réfugiées dans sa maison, et les protestants égorgés, il y avait deux siècles, dans la nuit de la Saint-Barthélemy. Il n'obtint pas toujours justice, mais il la demanda toujours et l'obtint souvent. Il fit ce qu'eût fait tout homme généreux : il servit les innocents de sa fortune et de son influence; il fit ce que lui seul pouvait faire en leur faveur : il souleva l'Europe.

Rappelons les plus célèbres de ses clients :

D'abord le malheureux et innocent amiral Bing, sacrifié par la politique de Pitt.

Puis la famille Calas. Calas est un vieillard de soixante-huit ans, négociant protestant de Toulouse. Un de ses fils se convertit, un autre se pend dans la maison paternelle. L'opinion fanatisée accuse Jean Calas d'avoir tué son fils, pour empêcher son abjuration prochaine, et de s'être fait aider par un troisième fils, Pierre. On voit même dans cet événement le prélude d'un massacre général des catholiques. Le capitoul David procède contre les accusés, qui sont mis aux fers. Les juges, à la majorité de huit voix

contre cinq, prononcent. Le Parlement confirme le jugement. On bannit Pierre, on enlève les filles à leur mère, et leur père, condamné à la roue, meurt en protestant de son innocence (1762). La mère vient à Paris, des avocats s'émeuvent en sa faveur; Voltaire prend en main cette cause et passionne l'opinion publique. Le conseil d'État appelle à lui l'affaire; deux ans après, il casse l'arrêt de Toulouse, revise le procès, réhabilite à l'unanimité la mémoire de Jean Calas, écrit en corps au roi, qui répare la ruine de la famille. Le capitoul David meurt fou. Voltaire a donné à cette affaire trois ans de sa vie, et il disait, au rapport de Condorcet : « Durant tout ce temps, il ne m'est pas échappé un sourire que je ne me le sois reproché comme un crime. » Voilà un bel acte et un beau mot.

Les Sirven. Une jeune servante protestante, de la même province, enlevée à ses parents, enfermée dans un couvent, s'échappe et se jette dans un puits. Sirven, son père, accusé, condamné à mort par contumace, se réfugie avec sa femme à Ferney. Sa femme meurt en route de fatigue et de douleur; Voltaire le décide à comparaître à Toulouse, et, par son éloquence, par son influence, le fait absoudre.

Une famille de pauvres gentilshommes dépouillée par les jésuites. Voltaire les fait rentrer dans leur bien.

Le comte de Lally. Il est condamné à Paris (1766) pour sa conduite dans l'Inde; l'arrêt de mort ne cite aucun crime déterminé, annonce un simple soupçon, et s'appuie sur le témoignage d'ennemis déclarés. Voltaire plaide douze ans, et, pour sa récompense, il apprend, au moment de mourir, que l'arrêt injuste est cassé. On connaît les derniers mots que sa main ait écrits; ils sont adressés au fils de la victime : « Je meurs content : je vois que le roi aime la justice. »

Le chevalier de la Barre. En 1765, trois jeunes gens d'Abbeville, dont le plus âgé a dix-neuf ans, sont accusés d'avoir gardé la tête couverte quand, à vingt-cinq pas, une procession passait; d'avoir chanté des chansons de corps de garde, moitié impies, moitié licencieuses, et, en conséquence, *véhémentement soupçonnés* d'avoir brisé un crucifix de place publique. L'évêque d'Amiens lance des monitoires; un lieutenant du tribunal de l'*élection*, Duval de Saucourt, conduit une enquête, et les juges d'Abbeville condamnent le jeune de la Barre à la question ordinaire et extraordinaire, à être décapité et brûlé; le jeune d'Etallonde à avoir la langue et le poing coupés, et à être brûlé à petit feu (1766). Le parlement de Paris confirme la sentence. La Barre est exécuté; d'Etallonde s'enfuit près de Voltaire, puis, à sa recommandation, près du roi de Prusse, qui le fait officier dans son armée. Voltaire ne cessa d'écrire et de s'agiter pour rendre odieux le supplice de la Barre et obtenir la grâce de d'Etallonde. Son premier vœu fut accompli, le second ne devait pas l'être.

Et Martin (1768), et Montbailli (1770), exécutés pour des crimes que les vrais coupables avouèrent plus tard; leurs biens confisqués, leur famille dispersée! « Il ne s'agit que d'une famille obscure et pauvre de Saint-Omer; mais le plus vil citoyen massacré sans raison avec le glaive de la loi est précieux à la nation et au roi qui la gouverne. » (*Méprise d'Arras.*)

Enfin, les serfs du mont Jura. Les chanoines de Saint-Claude, en Franche-Comté, avaient des serfs; douze mille habitants étaient esclaves de vingt moines, et soumis, dans toute son étendue, au droit sauvage de main-morte. Voltaire devait protester contre la servitude, quelque part qu'elle fût; il le fit avec énergie, avec opiniâtreté. Il ne réussit pas pour le moment : il eut seulement la joie de voir le roi abolir la servitude dans ses domaines; la révolution de 1789, pénétrée de son esprit, décréta la liberté des serfs dans toute la France.

Pour mieux dire, Voltaire n'a jamais eu qu'un seul client, la raison. Pour le servir, il a été infatigable. « On dit que je me répète, écrivait-il; eh bien! je me répéterai jusqu'à ce qu'on se corrige. »

Au nom de la raison, il réclame avant tout la tolérance, c'est-à-dire la liberté de conscience, la première des libertés, contre le fanatisme, qu'il appelait « la rage des âmes », contre l'inquisition, ministre de ce fanatisme. Il vit l'impératrice de Russie, les rois de Danemark, de Pologne, de Prusse, et la moitié des princes d'Allemagne établir hautement la liberté de conscience dans leurs États, et l'inquisition désarmée même en Espagne.

En politique, il voulait le gouvernement anglais, « qui conserve tout ce que la monarchie a d'utile, et tout ce qu'une république a de nécessaire »; des lois uniformes; l'économie dans les finances; la suppression de la vénalité des charges.

En fait de justice, une réforme hardie, sur cette maxime : « Punissez, mais ne punissez pas aveuglément; punissez, mais utilement. Si on a peint la justice avec un bandeau sur les yeux, il faut que la raison soit son guide. » — Une législation scrupuleuse sur la nature et la force des preuves : « La loi est devenue un poignard à deux tranchants, qui égorge également l'innocent et le coupable. » — Un conseil, un avocat toujours permis à l'accusé. Le code criminel dirigé pour la sauvegarde des citoyens, comme en Angleterre: non pour leur perte, comme en France. — Point de procédures secrètes. « Est-ce à la justice à être secrète? Il n'appartient qu'au crime de se cacher. » — Suppression de la torture, « invention excellente pour sauver le coupable robuste, et pour perdre l'innocent faible de corps et d'esprit. » — Tous les arrêts motivés. — Prévenir les délits autant qu'il est possible, avant de penser à les punir; prévenir le vol en essayant de détruire la misère, qui y mène; prévenir l'infanticide, par la création d'hospices pour les accouchements secrets. — Proportionner les peines aux délits; ne point punir les petites fautes comme de grands crimes. — Supprimer des crimes qui ne doivent pas l'être aux yeux de la société : l'hérésie, le sacrilége, le suicide, les mariages des dissidents entre eux ou avec les catholiques. Ne point punir les dissensions d'école : « En fait de livres, il ne faut s'adresser aux tribunaux et aux souverains de l'État que lorsque l'État est compromis. » — Supprimer des peines : la peine de mort, « sauf dans le cas où il n'y aurait pas d'autre moyen de sauver la vie du plus grand nombre, le cas où l'on tue un chien enragé. Dans toute autre occurrence, condamnez le criminel à vivre pour être utile; qu'il travaille continuellement pour son pays, parce qu'il a nui à son pays. Il faut réparer le dommage; la mort ne répare rien. » — Supprimer les supplices recherchés : « Aucun supplice n'est permis au delà de la simple mort. » Joindre la pitié à la justice. — Supprimer la confiscation : les enfants ne doivent point mourir de faim pour les fautes de leur père. — En somme, diminuer le nombre des délits en rendant les châtiments plus honteux et moins cruels. « L'amour de l'honneur et la crainte de la honte sont de meilleurs moralistes que les bourreaux. » — Enfin, selon Voltaire, la justice naturelle est au-dessus de la loi, et il faut désobéir à l'ordre injuste d'un pouvoir légitime. « Un crime est toujours crime, soit qu'il ait été commandé par un prince dans l'aveuglement de sa colère, soit

qu'il ait été revêtu de patentes scellées de sang-froid avec toutes les formalités possibles.» Voy. *Voyage de la Raison; — Prix de la justice et de l'humanité; — Commentaire sur l'Esprit des lois*, etc.

Voilà, avec beaucoup d'autres réformes dérivées de celles-là, ce que Voltaire entendait par civilisation, et désirait pour son pays. Il préparait ainsi la grande révolution de 1789.

Après cela on peut, si l'on veut, l'accuser de n'avoir pas de cœur. Sans doute il est bien d'être touché des souffrances que la nature et la fortune infligent aux hommes, maladies, ruines, pertes du cœur, et, selon ses forces, d'y remédier; il est bien d'être un Vincent de Paul, une sœur de charité; il convient à la créature de souffrir de la souffrance d'une autre créature. Il est des âmes moins tendres aux douleurs individuelles : passionnées pour la raison, sensibles à ses maux, blessées de ses blessures, elles ne sont émues que des grands intérêts, l'ordre, la justice, la dignité de l'espèce humaine, par une sensibilité plus haute, plus vaste et plus mâle. L'esprit humain plongé dans l'ignorance ou se débattant dans l'erreur, la liberté de conscience étouffée, la liberté personnelle enchaînée, des populations frémissantes ou végétant sous le despotisme, la justice muette ou instrument d'iniquité, les consciences perverties, l'honnêteté opprimée, la raison terrassée par la force : voilà les misères dont elles sont touchées. Ces misères, Voltaire les voit, les entend et les sent avec une énergie incomparable, et avec une énergie incomparable aussi il les combat. C'est son honneur immortel et l'honneur de la France, à laquelle il appartient, de représenter la réclamation éternelle et universelle de l'esprit indigné, de l'âme émue, contre l'odieux et l'absurde de ce monde; et, dans les plus mauvais jours, quand tout effort semble vain, il faut se répéter à soi-même la maxime de bonne espérance : « La raison finira par avoir raison. »

Un reproche plus mérité à lui adresser est d'avoir été injuste pour le christianisme. Jaloux des droits de la raison, il suspecte ce qui la dépasse et combat ce qui la choque; mais il n'a pas toujours voulu voir ce que la philosophie même peut admirer dans le christianisme : Dieu au-dessus du monde, l'âme au-dessus du corps, le devoir au-dessus du plaisir, l'humilité devant Dieu, la sévérité pour soi, la douceur pour les autres, l'effort au dedans et au dehors contre le mal, pour préparer le règne de Dieu, c'est-à-dire le règne du bien sur terre. A quoi donc travaillait-il lui-même?

On ne tente point ici, à propos de Voltaire, une de ces réhabilitations paradoxales pour lesquelles on n'a aucun goût, et que ce recueil n'admettrait pas; on prétend seulement rendre justice à qui de droit. On ne fait pas de Voltaire un mystique, parce que d'autres en ont fait un athée; on reconnaît en lui un esprit altéré de lumière, qui affirme là où elle inonde les yeux, et doute dès qu'elle s'obscurcit; assuré, sur trois ou quatre points, Dieu, la liberté et le devoir, flottant sur le reste; un esprit juste, qui a trouvé à peu près toutes les vérités, et n'a failli qu'en ne leur donnant pas leur nom; un chef de parti habile, qui, pour rétablir la philosophie discréditée par les systèmes, a rejeté les systèmes et réintégré le sens commun; un esprit sage qui a réglé ses croyances sur les nécessités de la morale; une âme sensible à la justice, courageuse et infatigable pour la défendre : un apôtre de l'humanité.

On pourrait composer une bibliothèque de tous les ouvrages qui ont été publiés sur Voltaire; et quant aux éditions de ses *Œuvres*, elles sont innombrables. M. E. Bersot a essayé de faire connaître les opinions philosophiques de Voltaire dans un écrit spécial : *la Philosophie de Voltaire, avec une introduction et des notes*, in-12, Paris, 1848. E. B.

VRAISEMBLANCE, voy. PROBABILITÉ.

WACHTER (Jean-Georges), qu'il ne faut pas confondre avec un autre Jean-Georges Wachter, auteur du *Glossarium germanicum*, était un philosophe et un théologien allemand du XVIIe siècle. D'abord ennemi de la doctrine de Spinoza, il s'y laissa gagner peu à peu, et finit par la trouver dans les plus anciennes traditions du peuple juif et au berceau même du christianisme. Son premier ouvrage, *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*, in-8, Amsterdam, 1692, est complétement étranger à cet ordre d'idées, et n'a pas d'autre but que la conciliation de la raison et de la foi. Voici à quelle occasion il prit parti contre Spinoza : Un protestant de la confession d'Augsbourg, Jean-Pierre Speeth, s'étant converti au judaïsme sous l'influence qu'exercèrent sur lui les livres kabbalistiques, provoqua Wachter à l'imiter, et engagea avec lui une correspondance d'où sortit le petit livre intitulé *le Spinozisme dans le judaïsme (der Spinozismus im Judenthum)*, in-12, Amsterdam, 1699. Dans ce second écrit, Wachter attaqua à la fois la doctrine de Spinoza et la kabbale, les confondant l'une avec l'autre, et les accusant toutes deux d'athéisme. Dans un troisième ouvrage, qui a pour titre : *Elucidarius cabalisticus*, in-8, Rome, 1706, Wachter tient un autre langage. Spinoza n'est plus pour lui l'apôtre de l'athéisme, mais un vrai sage qui, éclairé par une science sublime, a reconnu la divinité du Christ et toutes les vérités de la religion chrétienne. Il fait également amende honorable devant la kabbale, en distinguant toutefois, sous ce nom, deux doctrines essentiellement différentes : la kabbale moderne et la kabbale ancienne. La première demeure sous le poids de son mépris; mais la seconde, qui a duré, selon lui, jusqu'au concile de Nicée, était la croyance même des premiers chrétiens et des plus anciens Pères de l'Église. Enfin, sur la fin de sa vie, si nous en croyons Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. VI), Wachter aurait composé une *Histoire des Esséniens*, restée inédite, où il aurait soutenu que, dans l'origine, l'essénianisme et le christianisme se confondaient; que le Christ était essénien, et que la religion chrétienne n'est que la doctrine essénienne perfectionnée.

WALCH (Jean-Georges), né à Meiningen en 1693, mort en 1775 à Iéna, où il professait, depuis 1717, la philologie et la théologie, chef d'une famille célèbre parmi les savants d'Allemagne, a beaucoup écrit sur les deux objets de son enseignement; mais on lui doit aussi quelques ouvrages qui intéressent la philosophie, et où se fait sentir principalement l'influence de Leibniz : *Pensées sur le système de la nature, comme introduction pour les colléges de philosophie*, in-8, Iéna, 1723 (allem.); — *Lexique philosophique*, in-8, Leipzig, 1726 (allem.), publié pour la quatrième fois en 1775, en 2 vol. in-8, avec des additions considérables de Henning; — *Historia logicæ*, dans ses *Parerga academica*, in-8, Leipzig, 1721; — dans le même recueil, *Diatribe de prœmiis veterum sophistarum, de enthusiasmo veterum sophistarum*; — *Introduction à la philosophie*, publiée d'abord en allemand, in-8, Leipzig, 1727, puis en latin, in-8, Lubeck, 1730, plusieurs fois réimprimé. — Son fils Jean-Ernest-Emmanuel Walch est l'au-

teur d'un mémoire sur les philosophes [illegible]ques. *Commentatio de philosophis veterum [illegible]*, in-4, Iéna, 1750. — Un autre Walch (Chrétien-Guillaume-François) a laissé un mémoire sur la philosophie orientale : *Commentatio de philosophia orientali*, imprimé à la suite du *Syntagma commentationum Societatis scientiarum*, de Michaelis, in-4, Gœttingue, 1767.
X.

WATTS (Isaac), né à Southampton en 1674, mort à Newington en 1748, après avoir consacré toute sa vie à la piété, à la méditation, à l'instruction de la jeunesse, s'est signalé à la fois comme poëte, comme théologien et comme philosophe. Des nombreux ouvrages qu'il a produits, il n'y a que les suivants qui aient le droit de nous intéresser : *Logique, ou le droit usage de la raison dans la recherche de la vérité, avec diverses règles pour se préserver de l'erreur dans les affaires de la religion et de la vie humaine, aussi bien que dans les sciences*, in-8, Londres, 1736 ; — *Supplément au traité de Logique*, etc., in-8, ib., 1741 ; — *le Perfectionnement de l'entendement humain* (*Improvement of the mind*), traduit en français par Daniel de Superville, sous le titre de *Culture de l'esprit*, in-12, Lausanne, 1762 et 1782. Les deux ouvrages précédents n'ont pas été traduits. Watts a laissé aussi des *Essais philosophiques sur divers sujets, l'espace, la substance, le corps, l'esprit, les idées innées, avec des remarques sur l'entendement humain de Locke*, et un *Petit Traité d'ontologie*, in-8, Londres, 1733. Les œuvres de Watts ont été publiées ensemble, 6 vol. in-4 et 6 vol. in-8. On trouvera sa biographie dans l'*Histoire des églises dissidentes* : car Watts était non-conformiste, et l'esprit ardent de sa secte se mêle à toutes ses productions. Nous citerons aussi des *Méditations pieuses*, traduites d'Isaac Watts, in-18, Paris, 1827.
X.

WEBER (Joseph), né à Rain, dans la Bavière, en 1753, a exercé diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires ; a enseigné successivement la philosophie et la physique, tantôt à Dillingen, tantôt à Landshut, et est mort dans un âge très avancé, vicaire général à Augsbourg. C'est un philosophe et un physicien spéculatif de l'école de Schelling, mais qui a d'abord appartenu à l'école de Kant. Indépendamment d'un grand nombre d'ouvrages sur la physique, la théologie et l'éducation, il a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin, qui intéressent particulièrement la philosophie : *Propositions de philosophie théorétique*, in-8, Dillingen, 178[illegible] ; — *Fil conducteur pour des leçons sur la théorie de la raison*, in-8, ib., 1788 ; — *Institutiones logicæ*, in-8, ib., 17[illegible] ; — *Logica in usum eorum qui eidem student*, in-8, Landshut, 1794 ; — *Metaphysica in usum eorum qui eidem student*, in-8, ib., 1795 ; en même temps que cet ouvrage, a paru une dissertation intitulée : *Disquisitio critica : Estne metaphysica possibilis ?* — *Essai pour atténuer les jugements sévères portés sur la philosophie de Kant*, etc., in-8, Wurtzbourg, 1793. Les ouvrages que nous venons de nommer appartiennent à la première période de l'auteur, celle où il était encore un fervent kantiste. Voici ceux qui appartiennent à la seconde période, quand il subissait l'influence de Schelling : *Métaphysique des choses sensibles et de ce qui est au-dessus des sens*, in-8, Landshut, 1801 ; — *Manuel de la science de la nature*, in-8, ib., 180[illegible] ; — *La seule vraie philosophie*, in-8, Munich, 1807 ; — *Sur ce qu'il y a de meilleur et de plus grand*, in-8, ib., 1807 ; — *La philosophie, la religion et le christianisme réunis pour la gloire et le bien de l'homme*, in-8, ib., 1808-11 ; — *la Philosophie [illegible] comme science du Dieu [illegible] et de toute la nature*, in-8, Landshut, 1816 ; — *Science de la nature [illegible] ou Dieu [illegible] de la matière*, in-8, Munich, 1821. Weber ne sépare pas les sciences naturelles de la philosophie, et l'on retrouve aussi son système dans ses écrits sur le galvanisme, sur le magnétisme, l'électricité, etc.
X.

WEIGEL (Valentin), né en 1533 à Hayn, près de Dresde, mort en 1588 à Tschopau en Misnie, où, depuis 1567, il exerçait les fonctions de pasteur luthérien, est un des représentants les plus célèbres et les plus savants du mysticisme allemand au XVI[e] siècle. Il passa toute sa vie, obscur et ignoré, dans la pratique des vertus évangéliques, et ses écrits mêmes ne furent publiés complétement qu'au commencement du XVII[e] siècle ; mais l'instituteur Wincker en ayant fait connaître une partie immédiatement après sa mort, il s'éleva dès lors autour de son nom une bruyante controverse, les uns criant à l'impiété et au blasphème, les autres voyant en lui l'organe de la vraie foi et un des maîtres les plus profonds de la science intérieure.

Weigel nous apprend lui-même comment il fut introduit dans ce qu'il appelle *la bonne voie*. Il était resté fidèle à la philosophie et à la théologie de l'école, lorsqu'il lut, par hasard, le petit livre de la *Théologie germanique*, et bientôt après les écrits de Tauler. Aussitôt ses yeux s'ouvrirent ; il s'aperçut que le mensonge habitait en lui et qu'il n'y avait pas une chaire, dans près de la moitié de l'Europe, qui ne fût occupée par un faux prophète ou un faux chrétien. Mais, non content d'accepter le mysticisme dans son principe, il voulut remonter à son origine et le suivre dans toute son histoire. Il se mit donc à étudier les œuvres de Platon, de Plotin, de Proclus, du prétendu Mercure Trismégiste, de Denis l'Aréopagite, de Hugues de Saint-Victor et de maître Eckart. Il se sentit aussi du penchant pour les fondateurs de la secte des anabaptistes, Karlostadt, Münzer et d'autres ; mais de tous les écrivains, tant anciens que modernes, qui lui passèrent par les mains, aucun ne le frappa autant que Paracelse. Il le cite à chaque instant ; il le suit dans la plupart de ses doctrines, mais en gardant cependant son indépendance, et en s'élevant au-dessus de lui tant par la hardiesse métaphysique que par l'érudition. En abandonnant les vieilles traditions scolastiques, son dessein n'est pas de fonder une tradition nouvelle ; il veut que tout homme qui aime la vérité la cherche par lui-même et la voie de ses propres yeux.

Le but que Weigel se propose est le même que poursuivirent tous les mystiques : l'union de l'homme avec Dieu, le retour de l'âme vers son principe, vers la source de toute félicité et de toute perfection. Or, il y a, selon lui, deux moyens de s'élever à Dieu, l'un à l'usage de tous, l'autre qui n'appartient qu'au petit nombre : la foi et la science.

La foi est un fait tout intérieur, tout spirituel : elle consiste dans l'Esprit-Saint que Dieu fait descendre en nous ; elle est sa parole vivante et nous vient directement de lui. L'Écriture sainte, les sacrements, la prédication, peuvent être des moyens de la réveiller quand elle s'assoupit ; ils ne les font pas naître. De même qu'on peut pratiquer toutes les œuvres extérieures de la religion sans avoir la foi, on peut avoir la foi sans les œuvres ; et comme il n'y a que la foi qui soit la source de notre salut, on peut être sauvé sans le baptême et sans les sacrements. On peut être sauvé dans toutes les religions, pourvu

que l'on sache se recueillir et prier : car toute la piété est là. Weigel est bien persuadé que Platon et tous les philosophes platoniciens sont sauvés.

La science ne contredit pas la foi; elle la suppose au contraire, et ne saurait exister sans elle; car elle a pour principal but la connaissance de Dieu. Mais Dieu s'étant révélé en chair et en esprit dans le monde visible et dans le monde invisible, la science se compose nécessairement de deux parties : l'une qui a pour objet Dieu considéré en lui-même, et l'autre les manifestations de Dieu dans la nature. La première, c'est la *théologie;* et la seconde, conformément aux idées de Paracelse, reçoit le nom d'*astrologie*, parce que, aux yeux de ce philosophe, tous les êtres de la nature sont formés d'autant de germes qui se développent, comme les astres se meuvent, par leur énergie interne, et méritent de porter le même nom. Ces deux parties de la science sont inséparables : nous ne pouvons savoir ce qu'est Dieu que par ses œuvres, et nous ne pouvons comprendre ses œuvres qu'autant que nous les rapportons à une pensée, à une idée, à une puissance intérieure ; car la nature ne nous apprend rien par elle-même ; elle n'est bonne qu'à exciter ou à confirmer notre pensée. Weigel observe de plus que l'astrologie et la théologie, la science de la nature et la science de Dieu, ont un centre commun, c'est-à-dire notre propre esprit, ou, comme on dirait aujourd'hui, notre propre conscience. En effet, comment connaissons-nous les objets extérieurs? Ce n'est pas seulement, comme nous venons de le dire, par les idées, par les jugements qu'ils éveillent en nous, mais aussi par les sensations qu'ils nous font éprouver. Or, nos sensations ont leur source dans la sensibilité, et la sensibilité est une force intérieure, une vertu propre de l'âme comme l'intelligence, quoiqu'elle n'entre en exercice que sous l'excitation du monde physique. Le même raisonnement peut s'appliquer à Dieu. Dieu est sans doute le principe de toute connaissance et de toute vérité ; nous ne sommes rien, nous ne savons rien que par lui ; mais pour cela même nous sommes obligés, pour nous faire une idée de ce qu'il est, de consulter notre intelligence et d'examiner l'empreinte qu'il y a laissée, comme on cherche à reconnaître le voyageur aux traces de ses pas. On conçoit qu'avec cette opinion, Weigel ait donné pour titre à un de ses principaux ouvrages : Γνῶθι σεαυτόν, *Connais-toi toi-même*.

Cette méthode, si sage en apparence, loin de le préserver des écarts du mysticisme, ne sert qu'à l'y précipiter : tant il est vrai que les méthodes sont impuissantes contre un penchant naturel de l'esprit! Puisque c'est en nous-mêmes, dit Weigel, que nous connaissons toutes choses, il faut nécessairement que nous soyons toutes choses, ou que toutes soient en nous. Apprendre, c'est devenir, à proprement parler, la chose même qu'on apprend ; nous devenons donc successivement toutes les choses que nous apprenons, et pour qu'il en soit ainsi, il faut que les germes de ces choses soient en nous : car nous ne recevons rien du dehors. Ainsi le firmament, quoique visible hors de nous, n'en est pas moins en nous. Dieu aussi est en nous, et cette union de Dieu avec l'homme n'est pas autre chose que le mystère de l'incarnation. On dirait un premier essai des modernes systèmes de l'Allemagne, principalement de celui de Fichte, où nous voyons aussi le *moi* produire tout ce qu'il pense, et se transformer successivement dans tous les êtres.

Les conséquences de cette doctrine sont faciles à apercevoir. Si l'univers et l'homme peuvent se confondre et se transformer, en quelque sorte, l'un dans l'autre, nous avons le même empire sur la nature que sur nous-mêmes, et tout ce qui est en nous doit se retrouver dans les phénomènes de la nature. De là l'alchimie et l'astrologie judiciaire, que Weigel ne sépare pas de la métaphysique, et auxquelles il a consacré plusieurs ouvrages. D'un autre côté, si l'univers peut être transformé dans l'âme humaine, et si l'âme humaine tire toute sa substance et toute son intelligence de Dieu, si l'homme tout entier n'est qu'une incarnation de Dieu, il est évident que l'homme et l'univers tout ensemble sont compris dans la nature divine, font nécessairement partie de l'essence divine. En effet, de même que l'homme, en apprenant les choses qu'il croit étrangères à son être, n'apprend que son propre esprit, ainsi Dieu, selon Weigel, en créant le monde, s'est créé lui-même ; ses créatures ne sont que ses propres pensées. La création, telle qu'on vient de la définir, est nécessaire ; car, sans elle, Dieu serait sans pensée et sans volonté, c'est-à-dire qu'il ne serait pas. La création est la condition du temps; et sans le temps, l'éternité est incomplète.

La suppression de la liberté divine entraîne avec elle celle de la liberté humaine. La liberté dans l'homme n'est pas autre chose, pour Weigel, que le développement naturel de ses facultés, et se rapporte à la sensibilité et à l'intelligence autant qu'à la volonté. Elle n'est jamais complète dans la vie présente, où l'essor de nos facultés est gêné par l'influence des astres, c'est-à-dire par les forces et par les lois du monde physique ; nous ne la connaîtrons véritablement qu'après la mort, lorsque nous recevrons immédiatement d'en haut la lumière qui nous éclaire et l'amour qui nous inspire.

Ce passage du mysticisme au panthéisme, et du panthéisme au fatalisme, a été observé très-souvent; mais voici une pensée qui semble appartenir plus particulièrement à Weigel, quoique l'idée première en soit prise dans la kabbale. La nature de l'homme étant précisément d'être l'image de Dieu et de l'univers, c'est-à-dire le plus haut degré de perfection après Dieu lui-même, il ne saurait y avoir aucune différence entre les hommes : tous sont égaux, tous sont semblables; et ce n'est que dans l'ordre matériel, c'est au point de vue de leur existence physique que nous pouvons les distinguer les uns des autres. Bien plus, tous les êtres venant de Dieu et se trouvant primitivement confondus avec lui, *quum omnia adhuc sunt unum in Deo*, tous participent de sa nature, tous sont bons par essence et paraissent égaux devant lui. Le mal n'est donc qu'un accident dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique. Rien ne peut être mauvais en soi. Le démon lui-même a conservé sa bonté originelle, et sa chute a eu d'heureuses conséquences ; on peut dire qu'elle est un bien, puisqu'elle nous a placés dans la vie mortelle, d'où nous nous élevons, par la connaissance de la nature et de nous-mêmes, à la connaissance de Dieu. On trouve la même idée dans Boehm, qui appelle le diable *le sel de la nature*.

Les écrits de Weigel ont été imprimés à différentes époques, dans différents lieux, sous différents formats, tantôt réunis plusieurs ensemble et tantôt séparés. Nous nous contenterons d'en donner les titres : *Tractatus de opere mirabili;* — *Arcanum omnium arcanorum;* — *la Toison d'or*, traduction allemande du *Vellus aureum de Augurello*, in-12, Hambourg, 1716 ; — *le Marche d'or, ou Direction pour connaître toutes choses*

sans se tromper, in-4, 1578 et 1616 (allem.); — *Instruction et introduction pour étudier la théologie allemande*, in-12, 1571; — *Studium universale, Nosce te ipsum, seu Theologia astrologizata*, 1618 et autres années. — On peut consulter : Hilliger, *de Vita, fatis et scriptis Val. Weigelii*; — Foertsch, *de Weigelio*, dans les *Miscellanea Lipsiensia*, t. X, p. 171.

WEILLER (Gaëtan de), né, en 1762, à Munich, d'une famille d'artisans, entra, à l'âge de dix-sept ans, au couvent des bénédictins, mais en sortit bientôt pour continuer ses études. Il s'appliqua particulièrement à la philosophie, à la théologie et à la pédagogie. Il enseigna cette dernière science, en 1790, au lycée de Munich, dont il devint plus tard le directeur. Il mourut en 1826, conseiller privé et secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences de Munich. Comme philosophe, il se rattache à l'école de Jacobi et fut un des plus ardents contradicteurs de Schelling. Cependant il n'admet pas sans restriction les principes de Jacobi : il ne croit pas que la philosophie puisse avoir pour seule base le sentiment, et reconnaît des principes qui nous sont fournis par la raison. Voici les titres de ses ouvrages de philosophie, tous rédigés en allemand : *du But de l'éducation*, etc., in-8, Munich, 1794; — *Esquisse d'un plan d'études fondé sur la nature de la jeunesse*, in-8, ib., 1799; — *du Présent et de l'Avenir de l'humanité*, in-8, ib., 1799; — *Essai d'un plan d'instruction pour la jeunesse*, in-8, ib., 1800; — *Essai d'une construction de la science de l'éducation*, 2 vol. in-8, ib., 1802; — *l'Esprit de la nouvelle philosophie de MM. Schelling, Hegel et compagnie*, in-8, ib., 1799 et 1803; — *Introduction à un libre examen de la philosophie*, in-8, ib., 1804; — *l'Entendement et la Raison*, in-8, ib., 1806; — *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, in-8, ib., 1813; — *Fondements de la psychologie*, in-8, ib., 1818; — *le Christianisme dans ses rapports avec la science*, in-8, ib., 1821; — *Esprit du catholicisme primitif, pour servir de base au catholicisme de tous les temps*, in-8, Sulzbach, 1824; — *Petits Écrits*, 3 vol. in-8, Munich et Passau, 1822; — *Idées pour l'histoire des développements de la foi religieuse*, 3 vol. in-8, Munich, 1808-15. X.

WEISHAUPT (Adam) naquit, en 1748, à Ingolstadt en Bavière. Après avoir fait ses études chez les jésuites, il s'appliqua particulièrement à la science du droit, et fut nommé, en 1775, professeur de droit naturel et de droit canon dans l'université de sa ville natale. Il fut le premier laïque appelé à l'enseignement du droit canon. Cette circonstance, jointe à ses opinions très-aventureuses en matière politique et à sa qualité de fondateur de la secte des *illuminés*, rendit sa position très-difficile malgré le succès remarquable qu'obtinrent ses leçons. Destitué ou obligé de donner sa démission, en 1785, il alla demander un refuge au duc de Saxe-Gotha, qui lui accorda une pension avec le titre de conseiller de légation, et plus tard, de conseiller aulique. Il mourut à Gotha, en 1830, âgé de quatre-vingt-trois ans. Weishaupt a laissé de nombreux ouvrages, dont les uns se rapportent à la philosophie de l'histoire et du droit, les autres à la philosophie proprement dite. Comme philosophe, il se montra l'adversaire de Kant. Voici les titres de ses écrits philosophiques, tous rédigés en allemand : *du Matérialisme et de l'Idéalisme*, in-8, Nuremberg, 1786 et 1788; — *Apologie du chagrin et du mal*, in-8, Francfort et Leipzig, 1787 et 1790; — *Doutes sur les idées de Kant relativement au temps et à l'espace*, in-8, Nuremberg, 1787; — *des Fondements et de la certitude de la connaissance humaine, pour servir à l'examen de la critique de la raison pure de Kant*, in-8, ib., 1788; — *des Intuitions et des phénomènes de Kant*, in-8, ib., 1788; — *Pythagore, ou Considérations sur la science secrète de l'univers et du gouvernement*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1790-95; — *de la Vérité et de la Perfection morale*, 3 vol. in-8, Ratisbonne, 1793-97; — *de la Connaissance de soi-même, des obstacles qu'elle rencontre et des avantages qu'elle procure*, in-8, ib., 1794; — *la Lanterne de Diogène, ou Examen de la moralité et des lumières de notre temps*, in-8, ib., 1804; — *Matériaux pour servir à la connaissance de l'homme et de l'univers*, 3 livraisons in-8, Gotha, 1810. Nous citerons encore les deux ouvrages où Weishaupt prend la défense et expose les doctrines de la secte dont il était l'auteur : *Apologie des illuminés*, in-8, Francfort et Leipzig, 1786; — *le Système des illuminés perfectionné*, in-8, ib., 1787, et Leipzig, 1818. X.

WEISS (François-Rodolphe de), né à Iverdun en 1751, servit d'abord en France, puis en Prusse, avec le grade de colonel, et, après plusieurs voyages en Allemagne et en Angleterre, revint dans sa patrie, où il fut successivement bailli de Moudon, major de la ville de Berne, c'est-à-dire commandant de la garde urbaine, et membre du conseil souverain, en 1785. La révolution française ayant éclaté, il en épousa chaleureusement les principes les plus démocratiques, publia plusieurs brochures pour les défendre, et fut envoyé à Paris, auprès de la Convention nationale, comme ministre plénipotentiaire de la république de Berne. En 1797 il fut nommé commandant général du pays de Vaud, et occupait encore ce poste quand la Suisse fut envahie par l'armée française. Obligé de chercher un refuge en Allemagne, il retourna dans sa patrie après la révolution du 18 brumaire; mais, n'y retrouvant plus aucun crédit et se voyant pour toujours éloigné des affaires, il mena quelque temps une vie errante, et se suicida, vers 1818, dans une auberge de Nion.

Weiss, indépendamment de plusieurs écrits politiques, a laissé un ouvrage de philosophie composé dans l'esprit du XVIIIe siècle, et qui eut un grand succès, puisqu'il arriva à la dixième édition et fut traduit en anglais et en allemand. Cet ouvrage a pour titre : *Principes philosophiques, politiques et moraux*, 2 vol. in-8, 1785. La dixième édition a été publiée à Paris, 2 vol. in-8, 1828. X.

WEISS (Christian), né à Taucha, près de Leipzig, en 1774, enseigna la philosophie à Leipzig et à Fulda, dirigea pendant quelque temps l'École bourgeoise de Hambourg, et fut nommé en 1816 conseiller d'État et conseiller des écoles publiques à Merseburg. Ses opinions philosophiques varièrent quelque peu; mais il s'attacha finalement à l'école de Jacobi. Voici les titres de ses ouvrages, dans l'ordre même où ils ont paru; ils sont tous rédigés en latin ou en allemand : *de Cultu divino interno et externo recte judicando*, in-4, Leipzig, 1796; — *Fragments sur l'être, le devenir et l'agir*, in-8, ib., 1796; — *Résultats de la philosophie critique, principalement par rapport à la religion et à la révélation*, in-8, ib., 1799; — *de la Manière de traiter l'histoire de la philosophie dans les universités*, in-8, ib., 1800; — *de Scepticismi causis atque natura commentatio philosophica*, in-4, ib., 1801; — *Manuel de logique, avec une introduction à la philosophie en général*, in-8, ib., 1801; — *Indications sur une philosophie toute pratique*, in-8, ib., 1801; — *Manuel de la philosophie du droit*, in-8, ib., 1804; — *Matériaux pour servir*

à l'art de l'éducation et au perfectionnement de ses principes et de sa méthode, 2 vol. in-8, ib., 1803-1805 ; — *Recherches sur l'essence et l'activité de l'âme humaine*, in-8, ib., 1811 ; — *du Dieu vivant et de la manière dont l'homme arrive jusqu'à lui*, in-8, ib., 1812. Indépendamment de ces écrits, Weiss a aussi fourni des articles à plusieurs recueils philosophiques, entre autres au *Musée philosophique* de Buhle et de Bouterweck. X.

WELTHUYSEN (Lambert) est un cartésien d'Utrecht de la fin du XVIIe siècle. Ce n'est ni un théologien, ni un professeur. Dans la préface d'une dissertation sur le mouvement de la terre, il dit de lui-même : « Privatus ab omni administratione, publicorum munerum alienus, liber in libera republica, non theologus. » Ses divers écrits portent la trace de cette indépendance absolue. Il se distingue par la hardiesse de son rationalisme appliqué à la théologie et aux Écritures, quoiqu'il n'aille pas aussi loin que Meyer et Spinoza ; il manifeste une certaine tendance empirique qui le rapproche de Régius, en Hollande, et de Régis en France. Ainsi, confondant l'indéfini et l'infini, il soutient (*Disputatio de finito et infinito*) que Dieu ne peut être dit infini, parce qu'il n'a ni degrés ni parties. Il a été accusé de suivre les traces de Hobbes, et il répond à cette accusation, dans une dissertation sur les principes du juste et de l'injuste, de telle façon qu'il semble en effet l'avoir jusqu'à un certain point méritée, quoiqu'il prétende n'être pas hobbiste, s'étant borné à prendre ce qu'il y a de bon chez lui. Il tend, en effet, à ramener toute la morale au principe de la conservation de soi-même : « Principium tamen illud de conservatione sui commode explicatum, bonum et rectum puto, et si juxta illud in philosophia morali navigationem quis instituat, in nonnullis parumper obliquando cursum, felicissima velificatione portum obtineri existimo. » En général il est plutôt cartésien pour la physique que pour la métaphysique. Dans une dissertation : *de Usu rationis in rebus theologicis et prœsertim in interpretatione sacrœ Scripturœ*, il blâme les théologiens qui maudissent Meyer ; pour lui, il veut le réfuter et non le maudire. Mais, au lieu de réfuter Meyer, il semble qu'il réfute les théologiens qui l'ont combattu, s'attachant toujours à prouver que leurs arguments n'ont aucune valeur. Son plus grand grief contre Meyer, c'est d'avoir compromis Descartes. Il a pris part aussi à la grande querelle sur le mouvement de la terre, il soutient que cette doctrine n'est pas contraire à la parole de Dieu. Enfin, il a composé aussi une réfutation de l'*Éthique* et du *Tractatus theologico-politicus* (*Tractatus de cultu naturali et de origine moralitatis oppositus tractatui theologico-politico*). Cette réfutation un peu superficielle se distingue surtout par la modération et par une grande bienveillance. Il a été en lutte contre la plupart des adversaires du cartésianisme, et surtout contre les théologiens qui l'accusent de socinianisme. Les préfaces de ces divers traités ou dissertations sont du plus haut intérêt pour l'histoire du cartésianisme en Hollande. Ils ont tous été réunis en deux volumes in-4 : *Lamberti Welthuysii Ultrajectini Opera omnia, ante quidem separatim tam belgice quam latine, nunc vero conjunctim latine edita, quibus accessere duo tractatus novi, hactenus inediti : prior est de articulis fidei fundamentalibus, alter de cultu naturali*, etc., Rotterdam, 1680. F. B.

WENDT (Amadeus), né à Leipzig en 1783, mort à Gœttingue en 1836, après avoir enseigné la philosophie à Leipzig, comme professeur extraordinaire, puis à Gœttingue comme professeur ordinaire en remplacement de Bouterweek. Il a laissé un grand nombre d'écrits qui intéressent la philosophie des beaux-arts, la philosophie du droit, la psychologie, l'histoire de la philosophie, la critique littéraire et même la théologie ; car Wendt s'est appliqué à la fois à ces diverses branches des connaissances humaines. Voici les titres de ses principaux ouvrages : *de Rerum principiis, secundum pythagoreos*, in-4, Leipzig, 1827 ; — *Éléments de la théorie philosophique du droit*, in-8, ib., 1811 ; — *Discours sur la religion, ou la Religion considérée en elle-même et dans ses rapports avec la science et l'art*, etc., in-8, Sulzbach, 1813 ; — *de Ratione quœ inter religionem et philosophiam intercedit*, in-4, Gœttingue, 1829 ; — *des Principales périodes des beaux-arts, ou l'Art considéré dans ses rapports avec l'histoire*, in-8, Leipzig, 1831. Wendt a publié, en outre, en 1829, avec des additions et des remarques, une nouvelle édition (la 5e) du *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann et du grand ouvrage du même auteur. Enfin, il a fourni à divers recueils un grand nombre d'articles de critique, et a été un des principaux collaborateurs du *Dictionnaire de la conversation* allemand. X.

WESSEL, en latin WESSELUS ou WASSILIUS (Jean), surnommé Gansfort, ou Goesevôt, ou Gôsvort, c'est-à-dire *patte d'oie*, naquit à Groningue vers 1419, enseigna avec un grand succès la philosophie et la théologie, d'abord à Cologne, puis à Louvain et à Paris, assista au concile de Bâle, et mourut dans sa ville natale le 4 octobre 1489. Il appartenait d'abord à la secte des nominalistes, et son talent ainsi que son ardeur pour la controverse l'avaient fait surnommer *magister contradictionis*. Il passa ensuite au mysticisme. On publia un premier recueil de ses œuvres, avec une *Préface* de Luther, sous le titre de *Farrago rerum theologicarum*, in-4, Leipzig, 1522. Il en parut une édition plus complète à Groningue, in-4, 1614. X.

WITTICHIUS, ou **WITTICH**, mérite d'être mis au premier rang des théologiens et des philosophes cartésiens de la Hollande, non pas à cause de l'originalité de ses doctrines, mais à cause de son influence et de son autorité. Dans les débats philosophiques et théologiques de cette époque, il joue le premier rôle. Partout les cartésiens citent son nom avec honneur et opposent son autorité à leurs adversaires, à cause de sa grande renommée de science et de piété. « C'était, dit Bayle (*Rép. à un prov.*, ch. CLIV), un pilier du parti cartésien et rational, et il s'était fort appliqué à concilier l'Écriture sainte avec la philosophie, ce qui, avec sa théologie cartésienne, l'exposa à plusieurs critiques qu'il fallut repousser. » Cependant Wittichius s'est efforcé de ne compromettre en rien la philosophie de Descartes ; il condamne Meyer et réfute Spinoza ; tout en faisant valoir les droits de la raison, il veut conserver ceux de la foi, et malgré sa ferveur cartésienne il paraît se distinguer entre tous par un caractère général de modération et de sagesse. Né dans la Silésie en 1625, il fit ses études à Brême et à Groningue. C'est Clauberg qui lui enseigna, à Herborn, la philosophie de Descartes. Devenu maître à son tour, il enseigna la théologie avec le plus grand succès à Duisbourg, à Nimègue et à Leyde. Il mourut en 1688.

Son principal ouvrage a pour objet cette grande question de l'accord de la raison et de la foi, si vivement renouvelée par le cartésianisme en Hollande et en France. Il est intitulé

Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detectae. Dans la préface, il combat les calomnies des adversaires les plus acharnés du cartésianisme, tels que Lentulus et Revius. Il donne les plus grands éloges à la *Defensio cartesiana* (pet. in-12, Amst., L. Elzevir, 1652), que venait de publier Clauberg. Il raconte les attaques dirigées contre lui au sujet de deux dissertations sur l'abus de l'Écriture sainte, dans les choses philosophiques et sur le mouvement de la terre. On l'a accusé dans les chaires, dans les synodes, de nier l'autorité de l'Écriture : se justifier de cette accusation en expliquant le sens de ces deux dissertations, tel est le but de son ouvrage. Il y soutient la cause de l'indépendance de la connaissance philosophique; elle ne dérive pas de l'Écriture sainte, mais de la raison, or la raison se suffit à elle-même. Il combat les théologiens qui prétendent que la raison est impuissante et que toute la philosophie doit être tirée de l'Écriture. L'indéfinité de l'étendue du monde et le mouvement de la terre étaient les deux doctrines qu'attaquaient avec le plus de fureur les théologiens ennemis de Descartes. Wittichius veut prouver qu'elles ne sont pas en contradiction avec l'Écriture, d'après le principe que, dans les choses naturelles, l'Écriture parle un langage accommodé aux préjugés vulgaires. Avec tous les théologiens cartésiens, il soutient le sens figuré contre le sens littéral. Déféré au concile de Gueldres pour ses opinions théologiques et cartésiennes, il y fut absous avec honneur après trois ans de discussions.

Les autres ouvrages de Wittichius ne furent publiés qu'après sa mort. Comme Clauberg et tant d'autres cartésiens hollandais, il a annoté les *Méditations* de Descartes. Ces notes très-courtes n'ajoutent rien à la doctrine de Descartes; elles se bornent à l'éclaircir et même souvent à expliquer le sens grammatical du texte. Wittichius avait aussi entrepris une réfutation de la doctrine de Spinoza, sous le titre d'*Anti-Spinoza;* c'est par là qu'il est le plus connu dans l'histoire de la philosophie. Cette réfutation est une des plus considérables et des plus consciencieuses qui soient sorties de l'école de Descartes. Il est impossible d'être plus exact et plus rigoureusement méthodique. Il prend et critique les unes après les autres toutes les principales définitions et propositions de Spinoza. Mais souvent cette critique est plutôt minutieuse que profonde. On s'égare dans les détails et dans les contradictions qu'à chaque instant il prétend relever, tandis qu'on perd de vue le vice fondamental du système. L'*Anti-Spinoza* est suivi d'un commentaire remarquable sur Dieu et sur ses attributs. Tous les attributs de Dieu y sont déduits d'après ce principe, que tout ce qu'il y a de réel dans la créature doit se retrouver en Dieu, sauf les bornes. Il se sépare de Descartes au sujet de la liberté d'indifférence, et soutient l'immutabilité des volontés divines. Voy. Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Wittichius*. F. B.

WOLF ou **WOLFF** (Jean-Chrétien), philosophe et mathématicien, naquit à Breslau en 1679. Son père, qui exerçait la profession de tanneur, était assez instruit lui-même pour diriger les premières études de son fils. Doué des plus heureuses dispositions, il montra dès l'enfance la plus grande ardeur de s'instruire, et son génie philosophique s'éveilla de bonne heure. Dans les classes supérieures du gymnase qu'il fréquenta, [illegible] pas d'accord [illegible] philosophie. L'un d'eux, [illegible] de mérite d'ailleurs, en parlait en toute occasion avec mépris, et son mépris s'adressait surtout à la philosophie de l'école. Les autres, au contraire, recommandaient l'étude de la philosophie comme indispensable, et appelèrent son attention sur les écrits de Descartes et sur la logique que Tschirnhausen avait publiée sous le titre de *Medicina mentis*. Ce désaccord entre des maîtres également respectés stimula vivement sa curiosité; malheureusement, les œuvres de Descartes n'avaient pas encore pénétré jusqu'à Breslau. Destiné à la théologie, et déjà mêlé à la polémique du temps, très-vive surtout dans la Silésie protestante, qu'on cherchait à ramener au catholicisme, il fut frappé de la stérilité des discussions scolastiques. Il se demanda s'il ne serait pas possible de présenter les vérités théologiques de manière à les faire accepter par tous. Ses maîtres lui disaient que les mathématiques étaient d'une évidence invincible. Se persuadant que cette évidence résultait principalement de la méthode, il résolut, comme il le dit lui-même dans son autobiographie, d'étudier les mathématiques, *methodi gratia*, afin d'essayer de donner à la théologie aussi une certitude irréfragable.

C'est dans cette intention qu'il se rendit, en 1699, à l'université d'Iéna, où, à côté de la philosophie de Descartes et de celle de Tschirnhausen, il étudia les mathématiques et la physique. En 1702, il passa à l'université de Leipzig, pour y prendre ses grades; il y soutint une thèse sur la philosophie pratique mathématiquement démontrée (*Philosophia pratica universalis, mathematica methodo conscripta*, 1703). Il était à cette époque encore rempli de l'esprit de Descartes, dont il se proposait d'appliquer la méthode aux sciences morales; mais ayant été mis en rapport avec Leibniz, il ne tarda pas à devenir son disciple.

Appelé à Halle, en 1707, comme professeur de mathématiques, il fit également, et avec un succès toujours croissant, des leçons sur la physique et la philosophie. Plusieurs ouvrages en allemand et en latin lui firent bientôt une réputation au dehors. Mais en même temps, il s'éleva un conflit déplorable entre lui et les théologiens de Halle, où régnait alors une orthodoxie piétiste, qui regardait la raison comme une ennemie de la foi si elle refusait d'en être l'esclave. Le professeur Lange, inspiré aussi, à son insu peut-être, par des intérêts personnels, cherchait à détourner les étudiants de suivre les cours de Wolf, et le vénérable Francke, le saint Vincent de Paul protestant, partageait à cet égard l'opinion de Lange, et demandait que l'enseignement de la philosophie fût interdit à Wolf. Celui-ci, de son côté, ne ménageait pas les théologiens, dont il critiquait surtout la manière de prêcher.

La guerre entre eux et lui éclata plus violente, en 1721, à l'occasion d'un discours sur la philosophie morale des Chinois (*Oratio de Sinarum philosophia practica*, in-4, 1726), qu'il prononça dans une solennité académique, et dans lequel il faisait l'éloge de la sagesse pratique de Confucius. La Faculté de théologie adressa au gouvernement une plainte dans laquelle on accusait la philosophie de Wolf de favoriser, par ses conséquences, l'irréligion et l'immoralité, en conduisant à l'athéisme et au fatalisme.

La commission nommée à Berlin pour examiner l'affaire, s'étant montrée peu favorable aux accusateurs, ceux-ci s'adressèrent au roi [illegible] par l'intermédiaire de Gundling, qui était à la fois président de l'Académie [illegible] de Frédéric-Guillaume Ier. On représenta à ce prince, étranger à toute culture intellectuelle, et qui n'estimait que le clergé et le soldat, que, suivant la philosophie de Wolf, en vertu de l'har-

même préétablie, tous les mouvements de l'âme étant prédéterminés, un déserteur n'était pas réellement responsable de sa fuite, et, par conséquent, ne pouvait être légitimement puni. Cette conviction une fois entrée dans l'esprit du roi, la perte du philosophe était assurée. Un rescrit royal du 8 novembre 1723 destitua le professeur Wolf, et lui enjoignit, sous peine de la corde, de sortir dans deux fois vingt-quatre heures des États prussiens, pour avoir, dans ses écrits et ses leçons publiques, enseigné des doctrines contraires à la parole divine. En même temps ses ouvrages étaient prohibés sous les peines les plus sévères.

Heureusement, il venait d'être appelé par le landgrave de Hesse-Cassel à l'université de Marbourg, où il se rendit aussitôt, et où il enseigna jusqu'en 1740. En 1736, le roi de Prusse, revenu à de meilleurs sentiments, grâce surtout aux représentations de quelques théologiens plus éclairés, chargea une commission d'examiner de nouveau les ouvrages du philosophe exilé; et, sur l'avis favorable de cette commission, il invita Wolf à revenir à Halle, sous les conditions les plus avantageuses. Il refusa, mais il dédia au roi la seconde édition de sa *Philosophie pratique générale*.

Un des premiers actes de Frédéric II fut de rappeler Wolf à Halle, en 1740. Son retour fut un véritable triomphe; mais il ne retrouva pas, dans sa chaire, ses succès d'autrefois. Sa philosophie, cependant, était devenue dominante dans toute l'Allemagne; elle le resta jusqu'à l'avénement de Kant. Il mourut en 1754, comblé d'honneurs, et avec la réputation méritée d'un homme de bien. Il avait été nommé, successivement, membre de l'Académie de Berlin, de la Société royale de Londres, de l'Académie des sciences de Paris, et de celle de Saint-Pétersbourg.

On admirait surtout sa méthode, par laquelle il prétendait tout démontrer en philosophie, comme la géométrie démontre ses théorèmes. Nous n'avons pas, ici, à faire le procès de cette méthode; elle est jugée depuis longtemps, et il est à peu près universellement reconnu, aujourd'hui, que les vérités philosophiques ne se démontrent pas comme les propositions mathématiques; que, pour les faire admettre, il importe moins de les exposer dogmatiquement telles qu'elles résultent de nos recherches, que de montrer comment elles se produisent par la méditation sur les faits, et que l'argumentation philosophique est moins une déduction logique procédant par des syllogismes appuyés sur des définitions et des axiomes admis d'avance, qu'une déduction réelle, qui établit que nos propositions sont fondées dans la conscience, dans la nature raisonnable de l'homme, qu'elles sont l'expression même de la raison.

Wolf lui-même, qui fait consister la science en une suite d'assertions démontrées (*scientia est habitus asserta demonstrandi*), est cependant obligé d'invoquer l'expérience et la nature de l'entendement. Ainsi, pour établir le principe de la contradiction, qui est, selon lui, la source de toute certitude, il dit (*Ontologie*, § 27) : « Telle est la nature de notre intelligence, que, lorsque nous jugeons qu'une chose est, nous ne pouvons en même temps admettre qu'elle ne soit pas. » Il démontre souvent les vérités les plus simples et les plus immédiates, qu'il suffit d'énoncer pour les faire admettre aussitôt. C'est ainsi qu'il prouve, formellement, que le tout est plus grand qu'aucune de ses parties, et que la partie de la partie est aussi une partie du tout.

Cette méthode est la cause principale de cette extrême prolixité qu'on a tant reprochée aux ouvrages de *Wolf*, et qui provoqua l'impatience de Frédéric II et les railleries de Voltaire sur l'esprit lourd des philosophes allemands.

Outre ses travaux sur les mathématiques, Wolf a laissé deux séries d'ouvrages : les uns, écrits en allemand, à Halle, de 1712 à 1723; les autres, en latin, de 1728 à 1750, et formant ensemble une véritable encyclopédie des sciences philosophiques en vingt-trois volumes in-4.

Les premiers, sous le titre commun de *Pensées philosophiques* (*Vernuenftige gedanken*), traitent successivement des facultés de l'entendement et de leur bon usage dans la recherche de la vérité (1712); ouvrage que Jean Deschamps traduisit (en 1736) en français, sous le nom de *Logique*; — *de Dieu, du monde, de l'âme humaine* (1719); — *de la Conduite des hommes dans la recherche du bonheur* (1720); — *de la Société et de la chose publique* (1721); — *des Effets ou des produits de la nature* (1723); — *des Fins des choses naturelles, ou des causes finales* (1723). Les historiens de la littérature allemande parlent de ces écrits avec reconnaissance. Wolf, le premier, exprima, en langue allemande, les vérités philosophiques avec clarté et précision, si ce n'est avec élégance.

Ses œuvres latines offrent un corps de doctrine philosophique à peu près complet, selon l'idée qu'il dut se faire de la science après Bacon, Descartes et Leibniz. Elles se succèdent dans l'ordre même où, selon lui, les diverses parties de la philosophie doivent être étudiées. Avant de les énumérer, nous devons faire connaître sa théorie de l'organisation des sciences philosophiques, telle qu'il l'a exposée dans le discours préliminaire placé en tête de sa *Logique*, et qui est une véritable introduction à la philosophie. Il y traite de la connaissance et de la philosophie en général, de la division, de la méthode, du style philosophique, enfin de la liberté de penser. Victime lui-même de l'intolérance, il défend cette liberté avec quelque chaleur, par la raison, surtout, que sans elle il n'y a pas de philosophie. Il montre que la vraie philosophie n'est pas nécessairement contraire à la révélation, et qu'elle ne saurait l'être ni à la moralité ni à l'ordre public; que la liberté est la condition de tout progrès, non pas seulement pour la science philosophique, mais pour toutes les autres sciences, en tant que toutes dépendent d'elle.

Il y a, selon Wolf, trois espèces de connaissances : la connaissance *historique* ou expérimentale (la connaissance des faits qui s'offrent à nous soit par les sens, soit par l'observation interne); la connaissance *philosophique*, qui a pour objet d'expliquer les faits en en recherchant les raisons et les causes; enfin la connaissance *mathématique*. La philosophie part naturellement de l'expérience, qu'elle doit expliquer. Elle est la science des possibles, en tant qu'ils sont; elle recherche pourquoi les choses sont ce qu'elles sont, et non pas autres.

La division de la philosophie a son principe dans la nature diverse de ses objets. Or, ces objets étant : Dieu, l'âme humaine et les corps, la philosophie se divise en trois parties : la *théologie*, la *psychologie* et la *physique*.

Les deux principales facultés de l'âme sont la faculté de connaître et la faculté d'appétition, la pensée et la volonté. Elles peuvent s'égarer, celle-là dans la recherche du vrai, celle-ci dans la poursuite du bien; de là, pour en diriger l'exercice, la nécessité de deux sciences philosophiques : la *logique* et la philosophie *pratique*.

La philosophie pratique comprend la *morale* et la *politique*. La première doit régler les actions libres de l'homme, en tant qu'il ne dépend

que de lui-même, qu'il est *sui juris*; la seconde, celles du citoyen. Les sociétés particulières, telles que la famille, qui sont comprises dans la grande société appelée l'État, sont l'objet de la science *économique*.

La morale, la politique, l'économique ont pour base commune le droit *de la nature*, ou la connaissance du bien et du mal dans les actions humaines, laquelle suppose elle-même certains principes généraux, fondement de toute la philosophie pratique, et qui constituent ce que Wolf appelle la philosophie pratique universelle.

A la suite de la philosophie, il place la *technologie* ou la science des arts et métiers, et la philosophie des arts libéraux, qui, selon lui, comprend la grammaire générale, la rhétorique, la poétique, déjà traitées en ce sens par Thomas Campanella, qui y avait ajouté, en outre, l'historiographie.

Mais il y a des qualités qui appartiennent à l'être en général, et qui sont l'objet de l'*ontologie*, de la philosophie première. Wolf propose de réunir, sous le nom commun de *métaphysique*, l'ontologie, la cosmologie transcendantale, la psychologie et la théologie rationnelle; et il appelle l'attention sur cette partie de la philosophie physique qui s'occupe des causes finales, et à laquelle il a donné le nom de *téléologie*, adopté depuis par Kant.

Après avoir ainsi délimité le domaine des sciences philosophiques, Wolf, recherchant l'ordre dans lequel il convient de les exposer et de les étudier, établit qu'elles doivent se suivre, de telle sorte que celles qui précèdent fournissent les principes de celles qui viennent après. La logique doit être étudiée la première, bien qu'au fond elle s'appuie sur l'ontologie et la psychologie. Après la logique viendra la métaphysique, qui fournit des principes à la philosophie pratique et à la physique. En tête de la métaphysique sera placée l'ontologie, suivie de la cosmologie, de la psychologie et de la théologie, laquelle sera confirmée par la téléologie. La psychologie rationnelle doit être précédée d'une psychologie uniquement fondée sur l'observation. Enfin, les diverses parties de la philosophie pratique, fondées sur des principes généraux et le droit de la nature, doivent se suivre, de telle sorte que la morale précède la pratique, et celle-ci la politique.

C'est dans cet ordre que Wolf traita les diverses parties des sciences philosophiques. Il publia, de 1728 à 1736, une *Logique* (*Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata*, in-4, Francfort et Leipzig, 1728); — une *Ontologie* (*Philosophia prima, sive Ontologia*, etc., in-4, 1730); — une *Cosmologie* (*Cosmologia generalis*, etc., in-4, 1731); — une *Psychologie expérimentale* (*Psychologia empirica*, etc., in-4, 1732); — une *Psychologie rationnelle* (*Psychologia rationalis*, etc., in-4, 1734); — une *Théologie naturelle* (*Theologia naturalis*, etc., 2 vol. in-4, 1736). — Après avoir ainsi exposé un système complet, selon lui, de philosophie théorique, abordant les sciences morales et politiques, il fit paraître, de 1738 à 1750, un traité sur la *Philosophie pratique générale* (*Philosophia practica universalis, methodo scientifica*, 2 vol. in-4, Francfort et Leipzig, 1738); — un ouvrage très-étendu sur le *Droit de la nature* (*Jus naturæ*, etc., 8 vol. in-8, 1740 et années suivantes), suivi du *Droit des gens* (*Jus gentium*, etc., 1750), et d'une *Philosophie morale* (*Philosophia moralis, sive Ethica*, 4 vol. in-4, 1750). Pour compléter le système, il manquait un traité de philosophie politique. Wolf n'eut pas le temps de l'achever. Il fut terminé par Hanovius un de ses disciples (*Philosophiæ civilis seu politicæ partes quatuor*, 4 vol. in-4, 1746).

Il est impossible de donner ici une analyse de tant d'ouvrages. Nous devons nous borner à en indiquer les idées fondamentales et le plan général.

La logique est divisée en deux parties. l'une théorique, l'autre pratique. La première traite des principes logiques, des notions, du jugement, du raisonnement; la seconde, de l'usage de la logique dans la recherche de la vérité, dans la composition, la lecture et la critique des livres, dans l'enseignement et la discussion, dans l'estimation des facultés requises pour la connaissance des choses, dans la vie pratique.

L'ontologie ou la philosophie première, telle que la concevait Wolf, est, à la fois, une théorie de la connaissance et de l'être. Elle expose les principes qui sont le fondement de toute certitude, de toute philosophie, et ne mérite pas le mépris que professaient pour elle les cartésiens L'auteur commence par établir le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Le principe de la raison suffisante implique, selon lui, cette proposition, que tout dans le monde est raisonnable, que tout est gouverné par la raison Par conséquent, le principe de la raison suffisante, sur lequel repose toute la théodicée de Leibniz et de Wolf, a une plus grande portée que le simple principe de causalité. Tout a sa cause, sa raison d'être; mais, pour conclure de là que tout est bien, il faut placer la dernière raison de tout en un être parfait, tel que nous concevons Dieu. Wolf détermine ensuite les idées ontologiques générales: l'essence et l'existence, la nécessité et la contingence, la quantité, la qualité, l'ordre, la vérité, la perfection. Dans la seconde partie, traitant des diverses espèces d'êtres et de leurs rapports, de l'être composé et de son essence, du temps et de l'espace, de la contiguïté et de la continuité, du mouvement, il expose la monadologie de Leibniz, en définissant les êtres simples, indivisibles, sans étendue et sans figure, sans mouvement intérieur : ils existent, puisqu'il y a des êtres composés; ils ne sont pas nés de ceux-ci ni d'autres êtres; ils sont créés en tant qu'ils sont contingents. Il définit, enfin, les idées de substance (un sujet qui dure et qui est modifiable), de dépendance, de relation, de causalité, etc.

La *Cosmologie transcendante*, que Wolf se vante d'avoir, le premier, traitée à part sous ce titre, a pour objet de conduire, par la contemplation générale du monde, à une connaissance solide de Dieu et de la nature. C'est là que, après avoir déterminé l'idée de l'univers, les rapports qui lient toutes choses entre elles, les lois du mouvement, Wolf expose, dans la troisième partie, le système de Leibniz de la perfection du monde actuel, l'optimisme universel. La contingence de l'univers et de l'ordre dans la nature, jointe à l'impossibilité de l'expliquer par le hasard, conduit nécessairement à la conviction de l'existence de Dieu.

La *psychologie expérimentale*, qui, selon Wolf, doit servir à la fois de point de départ à la psychologie transcendantale, de préparation à la théologie et de fondement à la philosophie morale, est divisée en deux parties. Dans la première, il traite de l'âme en général, et de la faculté de penser en particulier. Il établit ce fait capital, que toute pensée implique *perception* et *aperception*, c'est-à-dire que toute pensée est un acte de l'esprit par lequel l'âme a conscience d'elle-même et de quelque chose qui n'est pas elle et qui est l'objet de la pensée. Il distingue entre la faculté de connaître *inférieure* (les sens,

l'imagination, la mémoire), et la faculté de connaître *supérieure* (la réflexion, l'intelligence, l'intellect pur). Il distingue de même, dans la seconde partie qui traite de la faculté d'appétition, entre l'appétition inférieure et l'appétition supérieure. Sous le premier titre, il traite des appétits sensuels, des passions, des affections, des sentiments divers qui agitent le cœur humain; sous le second, des appétitions rationnelles, des motifs, de la liberté, qu'il définit la faculté de choisir à son gré, entre plusieurs possibles, sans être déterminé à l'action par l'essence de l'âme. Il faut des motifs pour agir; mais l'action n'en est pas moins libre et contingente. L'auteur admet ici, comme un fait, la dépendance mutuelle de l'âme et du corps, sauf à l'expliquer, ailleurs, par l'harmonie préétablie entre les mouvements de l'un et ceux de l'autre.

Dans la *psychologie rationnelle,* il cherche à expliquer les faits de conscience par l'essence de l'âme. Elle tire ses principes de l'ontologie et de la cosmologie, et s'appuie sur la psychologie d'expérience. Dans les deux premières sections, suivant pas à pas les faits exposés dans la psychologie expérimentale, Wolf établit par des arguments solides la simplicité, l'immatérialité et la substantialité distincte de l'âme, du principe pensant. Comme substance simple, l'âme n'a qu'une seule et même force, qui est la source de toute son activité; mais cette force unique produit des effets divers, et se montre sous différents aspects. Elle se représente l'univers de son point de vue, c'est-à-dire d'après la place qu'y occupe son organisme et selon la nature de ses organes. Dans la troisième section, l'auteur expose l'hypothèse de l'harmonie préétablie, qu'il détourne quelque peu de son sens primitif et qu'il cherche à concilier subtilement avec la liberté et la responsabilité morale, en disant qu'il n'y a de prédéterminé que l'accord des impressions reçues par les organes avec les perceptions correspondantes, ainsi que des appétitions avec les mouvements du corps, mais que l'âme n'en est pas moins maîtresse de ses actions, l'arbitre de ses déterminations. Dans la dernière section enfin, Wolf, traitant de l'âme des bêtes, accorde à celles-là des facultés semblables à nos facultés inférieures; leurs âmes sont des monades impérissables, mais non pas immortelles.

La *Théologie naturelle* est peut-être l'ouvrage le plus important de Wolf, non pas seulement par son sujet, mais encore par la manière dont il l'a traité. Il est divisé en deux parties. Dans la première, où il cherche à prouver l'existence de Dieu en partant de l'expérience, il établit d'abord que les êtres que nous connaissons supposent un être nécessaire, et détermine les attributs qui lui appartiennent. L'intelligence appartient à l'être nécessaire tout aussi nécessairement qu'il existe. Son existence implique la toute-puissance, la volonté et la liberté, la sagesse et la bonté. Il n'y a de véritablement substantiel ou de réel que les êtres simples dont tout est composé, et ces êtres simples étant contingents ont en Dieu le principe de leur existence et de leur combinaison. Dieu est donc le créateur du monde, et la création implique la providence. La nature est immuable comme la volonté divine; la conservation de l'univers est une création continuelle, l'acte de création continu. Par là même, Dieu est le maître souverain de l'univers; il a sur ses créatures un pouvoir absolu, mais il ne peut vouloir que leur bonheur.

Dans la seconde partie, il s'applique à démontrer l'existence et les attributs de Dieu *a priori,* en se fondant sur l'idée que se fait naturellement la raison d'un être tout parfait (*Ens perfectissimum, realissimum*). C'est principalement cette argumentation, reproduite de Descartes et d'Anselme de Cantorbéry, que Kant a eue en vue dans sa critique de l'ancienne théologie. Selon Kant, l'être tout réel est un idéal que la raison conçoit nécessairement, mais d'où l'on ne peut pas conclure légitimement à sa réalité objective. Les auteurs de l'argument, et Wolf à leur suite, n'avaient pas assez insisté sur la nécessité avec laquelle l'idée de Dieu s'impose à la raison, nécessité qui cependant fait toute la preuve ontologique. Cette idée une fois admise comme réelle, tous les attributs ordinaires de Dieu en résultent logiquement.

La *Théologie naturelle* se termine par une réfutation de l'athéisme et des erreurs qui en approchent ou en découlent : le fatalisme, le déisme qui nie la Providence, l'anthropomorphisme, le matérialisme, l'idéalisme vulgaire, le manichéisme, le spinozisme. Ce traité est surtout remarquable par le soin extrême avec lequel le philosophe a cherché à épurer l'idée de Dieu, à déterminer sa personnalité, son intelligence, sa volonté, sa liberté, et à mettre sa doctrine d'accord avec l'esprit des saintes Écritures. Ainsi, par exemple, il conçoit l'entendement divin comme purement intuitif; Dieu connaît tout distinctement et tout ensemble d'une seule et même vue; sa connaissance est un acte et non une faculté. Son intelligence est la représentation à la fois distincte et simultanée de toutes les choses possibles.

Il nous reste à caractériser rapidement la philosophie morale et politique de Wolf. C'est la partie qu'il traite avec le plus d'indépendance et le plus de prédilection, mais malheureusement aussi avec le plus de prolixité. Sa division de la philosophie pratique est pour le fond celle d'Aristote, tandis que l'idée fondamentale, directement empruntée de Leibniz, rappelle la formule générale des stoïciens.

Le premier principe de la morale de Wolf est fondé sur l'idée de perfection. Dans l'ontologie, il avait défini la perfection avec Leibniz, l'harmonie ou l'unité dans la variété. En morale, elle consiste dans la conformité de l'état présent de l'homme avec son état passé et son état futur, et dans l'accord de ce même état avec l'essence, la nature de l'homme, telle que la conçoit la raison éclairée par l'observation psychologique « Perfectionne-toi » (*Perfice te ipsum*), tel est le devoir suprême et qui renferme tous les autres devoirs; et comme nul ne peut se perfectionner tout seul, sans le concours d'autrui, la règle générale est celle-ci : « Fais ce qui peut rendre plus parfait ton état et celui de tes semblables, autant qu'il est en toi. » Cette perfection est aussi le souverain bien, la véritable félicité, qui a pour condition la satisfaction intérieure. Le bien est tout ce qui peut contribuer à rendre plus parfait l'état de l'homme. Il est autre chose que l'utile. L'utilité ou le dommage qui peut résulter d'une action n'est pas ce qui la rend bonne ou mauvaise. La perfection produit la vraie félicité; mais celle-ci n'en est pas la fin. La perfection est recherchée pour elle-même; elle est fondée sur une idée rationnelle et indépendante de l'expérience. La loi morale n'est pas imposée à l'homme par une autorité extérieure; elle dérive de sa nature même; c'est une loi de la nature; mais en tant que cette nature a Dieu pour auteur, la loi naturelle est en même temps l'expression de la volonté divine, et Dieu n'a pu vouloir et commander à l'homme que ce qui est bien en soi. Cette morale était dans ses principes fort supérieure à celle qui dominait au XVIIIe siècle en France et en Angleterre.

Il va sans dire que Wolf admet le fait de la liberté comme condition de la moralité. Sans doute la volonté ne peut se déterminer que par des motifs, et ces motifs lui sont imposés, mais ils ont leur source dans la raison, et c'est à se conduire sur des motifs raisonnables que consiste la liberté morale. Toutes nos pensées et tous les mouvements de notre corps, qui ont leur principe dans notre volonté, constituent nos libres actions.

Dans le volumineux traité du *Droit de la nature*, qui, dans le système de Wolf, précède la morale proprement dite, il anticipe sur celle-ci, et revient sur des points déjà traités dans la philosophie pratique générale. Il y considère principalement les droits qui dérivent de la nature de l'homme ; mais comme ces droits sont les mêmes pour tous, il les met toujours en regard des obligations. Droit et devoir sont pour lui des termes corrélatifs : à tout droit correspond un devoir, et l'on ne peut invoquer celui-là que sous la condition de remplir celui-ci.

Les devoirs sont déterminés en détail dans la *Morale*. Ils sont d'abord divisés en devoirs qui ont pour objet le perfectionnement de l'intelligence, la perfection logique des stoïciens, et en devoirs qui ont pour objet de fortifier la volonté et de gouverner les penchants et les passions ; puis en devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables.

La philosophie sociale et politique de Wolf est à la fois conservatrice et libérale, en général conforme aux maximes du gouvernement de Frédéric II. Elle impose à tous cette règle de conduite : « Fais tout ce qui peut contribuer au bien-être général et au maintien de l'ordre public et de la sûreté commune. » Toute société repose sur un contrat par lequel tous s'engagent dans leur propre intérêt à concourir à la prospérité commune. L'État parfait est celui qui pourvoit le mieux au bien-être de tous et de chacun. La monarchie limitée est, selon Wolf, le meilleur gouvernement. Tout en faisant une belle part au prince, il le soumet aux lois par le serment. Il va jusqu'à autoriser le sujet à désobéir à des ordres injustes ou illégaux ; mais il lui refuse le droit d'examiner et de discuter les questions d'intérêt général.

Sans faire de l'économie politique une science à part, Wolf a cependant traité à peu près toutes les matières comprises aujourd'hui sous ce nom, et si ses vues à cet égard n'ont rien de remarquable, elles n'en ont pas moins servi à fonder cette science difficile.

En général, le grand mérite de Wolf, c'est d'avoir posé toutes les questions et d'avoir essayé d'assigner leur place à chacune. Il a peu d'originalité pour le fond des idées, qui sont en général celles de Leibniz, quelquefois celles de Descartes, souvent celles de tout le monde : son originalité est dans son esprit encyclopédique et systématique. En cherchant à tout définir et à tout démontrer, il a porté la clarté dans une foule de notions obscures ou mal déterminées, et par les efforts mêmes qu'il faisait pour convertir en vérités démontrées certaines hypothèses plus brillantes que solides, il en fit mieux ressortir la faiblesse et l'inconsistance.

Il rendit surtout d'immenses services à l'Allemagne ; ses ouvrages furent pour elle un foyer dont les lumières se répandirent sur toutes les sciences. Non-seulement la terminologie dont il se servit demeura en usage longtemps après qu'il eut cessé de régner ; mais toute la philosophie allemande moderne se rattache à la sienne par la critique de Kant.

La philosophie de Leibniz, qui ne formait pas un corps de doctrine régulier, et qui n'avait pas une terminologie bien arrêtée, ne devint réellement dominante que sous la forme systématique que lui donna Wolf. La philosophie de Wolf, qui était celle de Leibniz systématisée, complétée, démontrée, et parfois rapetissée, grâce à la clarté avec laquelle elle était exposée, et aussi grâce aux persécutions dont elle fut d'abord l'objet, fut bientôt généralement adoptée et enseignée dans toutes les chaires protestantes. Dès 1738, Ludovici, dans son *Précis de l'Histoire de la philosophie de Wolf*, put citer cent sept écrivains appartenant à cette école toute nationale, sans parler de ceux qui en appliquèrent la méthode et les principes à d'autres sciences, à la théologie, au droit, à la médecine, à la littérature. On remarque parmi les principaux disciples de Wolf : Thümming, qui publia un abrégé de cette philosophie : *Institutiones philosophiæ wolfianæ in usus academicos adornatæ*, 2 vol. in-8, 1725 ; Bilfinger, Baumeister, G. Frédéric Meyer, et surtout Baumgarten, qui essaya le premier, sous le nom d'*Esthétique*, de réduire en science, selon la méthode de Wolf, la théorie du beau dans les arts (*Æsthetica*, 2 vol. in-8, Francfort-sur l'Oder, 1750-58).

La philosophie de Wolf, en général saine et élevée, profondément religieuse et morale, à la fois respectueuse pour la foi et la raison, pour l'autorité et la liberté, préserva longtemps l'Allemagne de l'invasion du matérialisme, lutta avantageusement à l'Académie de Berlin contre la frivolité des beaux esprits dont s'entourait Frédéric II, et donna naissance à la grande philosophie de Kant, qui la ruina et la fit tomber en oubli. Les historiens de la philosophie allemande, devenus plus justes envers sa mémoire, depuis que tant d'autres systèmes sont tombés après le sien, ne parlent plus aujourd'hui de lui qu'avec respect et reconnaissance. Voy. entre autres : Erdmann, *Histoire de la philosophie moderne*, livre II, 2e partie, Leipzig, 1842 ; et Christian Bartholmèss, *Histoire de l'Académie de Berlin*, livre I, in-8, Paris, 1851.

Consultez soit sur la vie, soit sur les ouvrages, soit sur la doctrine de Wolf : *Vita, fata et scripta Chr. Wolfii*, Lips. et Bresl., 1739, in-8 ; — Chr. Gottsched, *Éloge historique de Chr. baron de Wolf*, Halle, 1755, in-4 (all) ; — Büsching, *Mémoires pour la biographie des hommes célèbres*. — Meissner, *Lexique philosophique pour l'explication du système de Wolf*, composé à l'aide des ouvrages de ce célèbre philosophe, Bayreuth, 1738, in-8 (all.). Voy. aussi l'article LUDOVICI.

J. W.

WOLLASTON (William) naquit en 1659 dans le comté de Strafford, entra dans l'Église anglicane, et exerça, pendant plusieurs années, les fonctions de deuxième maître à l'école publique de Birmingham ; en 1688, un héritage qui le mit dans l'aisance lui permit de se fixer à Londres et de se livrer à l'étude de la philosophie. Il mourut en 1724.

La doctrine morale de Wollaston est exposée dans son *Esquisse de la religion naturelle*, Londres, 1722, et traduite presque aussitôt en français, la Haye, 1726, in-4.

Wollaston doit être rangé parmi les philosophes qui fondent la morale sur la raison, et non sur la sensibilité, comme Adam Smith, ou sur l'intérêt, comme Épicure et Hobbes. Mais la plupart des moralistes de l'école rationnelle considèrent la notion du bien comme un principe suprême, absolument simple et irréductible, type divin placé par Dieu dans notre intelligence. Wollaston, au contraire, tente de définir l'idée du bien, et établit qu'elle peut se résoudre dans

la notion du vrai. Tel est le criterium de la morale : Agir conformément à la vérité, c'est bien agir : toute mauvaise action est un mensonge. En effet, dit Wollaston, on altère la vérité par des actes, comme par des paroles : violer un contrat, c'est le nier *en action*. Dépouiller un voyageur, c'est revendiquer *en action* la propriété de ce qu'on lui vole. Défigurer la vérité par ses actes, c'est nécessairement faire mal, puisque c'est la même chose que soutenir une proposition fausse, c'est-à-dire contraire à la nature des choses. Et non-seulement on nie la vérité par une contradiction directe, mais on la nie aussi par simple omission. Ne pas tenir sa parole, c'est aussi bien nier la promesse faite, que faire le contraire de ce qu'on a promis.

Voy. l'analyse qu'a donnée M. Jouffroy de la théorie de Wollaston dans le *Cours de droit naturel*, t. II, 24e leçon. Il ne faut pas confondre le moraliste Wollaston avec un autre William Wollaston, son descendant, né en 1766, et mort en 1828, savant physicien anglais qui fit plusieurs découvertes utiles, et inséra plusieurs mémoires dans les *Philosophical transactions*. X.

WYTTENBACH (Daniel), né à Berne en 1746, mort en 1820 à Œgsgeest, professa successivement la philosophie et l'éloquence grecque et latine à Amsterdam et à Leyde, et publia un grand nombre d'ouvrages, ou plutôt d'opuscules, qu'il importe de signaler à ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie. C'était avant toutes choses un très-savant et très-élégant humaniste, un des meilleurs philologues de son temps ; et, à ce titre, ce qu'il a publié sur les matières philosophiques en langue latine, mérite d'être recommandé fortement à ceux qui voudraient traiter ces mêmes matières dans cette même langue. Ce fut un de ces critiques éminents dont la puissante impulsion porta si loin, en Hollande, l'étude de la philosophie ancienne. Quant à la philosophie proprement dite, il professait un éclectisme peu favorable à l'idéalisme sceptique de Kant.

Voici les titres de ses écrits les plus connus : *Oratio de philosophia, auctore Cicerone, laudatarum artium omnium procreatrice et quasi parente*, in-4, Amst., 1779 ; — *Dissertatio qua disquiritur : Num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non esse plures uno Deo? Fuerintne unquam populi aut sapientes, qui ejus veritatis rationem, sine revelationis divinæ ad ipsa propagatæ subsidio habuerint?* in-4, Leyde, 1780 ; — *Præcepta philosophiæ logicæ*, in-8, Amst., 1782 ; — *Quæ fuerit veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora usque ad Senecam sententia de vita et statu animorum post mortem corporis*, in-4, ib., 1786 ; — *de Conjunctione philosophiæ cum elegantioribus litteris*, in-8, Leyde, 1821 ; — *de Philosophiæ ciceronianæ loco, qui est de Deo* ; — *de Philosophia kantiana*, in-8, Amst., 1821.

Citons, enfin, parmi ses travaux de philologie, l'excellente édition, avec notes et commentaire, qu'il donna du *Phédon* de Platon, en 1806, et dont la meilleure réimpression parut en 1825 à Leipzig.

La nièce de Wyttenbach, depuis 1817 sa femme, est auteur de plusieurs ouvrages de morale et d'esthétique, souvent attribués au célèbre érudit lui-même. Quoique Allemande de naissance, Mme Wyttenbach écrivait en français. Ses livres les plus intéressants sont : *Théagène* (Paris, 1815), et *Symposiaques, ou Propos de table* (ib., 1823). C. Bs.

XÉNARQUE de Séleucie, philosophe péripatéticien du Ier siècle de l'ère chrétienne, qui, après avoir tenu école dans sa ville natale, se rendit successivement à Alexandrie, à Athènes et à Rome. Pendant le séjour qu'il fit dans cette dernière ville, il gagna les bonnes grâces d'Auguste. Il comptait au nombre de ses disciples Strabon, qui parle de lui avec éloge (*Géogr.*, liv. XIV). Il est également cité par Julien, dans son *Discours sur la mère des dieux*, et par Simplicius, dans ses commentaires sur le traité *du Ciel* d'Aristote. Il n'a laissé aucun écrit ; mais on peut consulter sur lui : Patrizzi, *Discussiones peripateticæ*, t. I, liv. x, p. 136 ; et Gaudentius, *de Philosophis romanis*, c. LXIX. X.

XÉNIADE de Corinthe. Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, lib. VII) parle de ce philosophe comme d'un disciple de Xénophane, et le range, par conséquent, dans l'école d'Élée. C'est à ce fait qu'il faut rattacher les opinions qu'on lui attribue. Ainsi, quand il disait que rien n'est vrai, que tout est faux, il voulait parler probablement des choses finies et contingentes. Quand il affirmait, d'un autre côté, que tout ce qui naît vient du néant (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) et que tout ce qui meurt retourne dans le néant, c'était sans doute une hypothèse qu'il faisait, pour montrer que la génération et la mort sont absolument impossibles : car c'est au nom même de ce principe, consacré par toute l'antiquité, que rien ne vient du néant et n'y peut retourner, que les philosophes de l'école d'Élée niaient la génération et la mort, c'est-à-dire les choses contingentes. — On peut consulter sur Xéniade, Fabricius, dans son édition des *Œuvres de Sextus*, note E. X.

XÉNOCRATE, un des premiers disciples de Platon, naquit à Chalcédoine dans la première année de la XCVIe olympiade, ou 394 ans avant Jésus-Christ, succéda à Speusippe, en 339, dans la chaire de l'Académie, et, après avoir enseigné sans interruption pendant vingt-cinq ans, mourut en 314, âgé de quatre-vingts ans. Son esprit était dépourvu d'élégance et de facilité. Plus d'une fois Platon lui donnait le conseil de *sacrifier aux grâces* ; et, le rapprochant d'Aristote, il avait coutume de dire que l'un avait besoin d'aiguillon et l'autre de frein. Xénocrate lui-même se comparait à ces vases d'une embouchure étroite, qui reçoivent difficilement, mais conservent très-bien. En revanche, l'élévation de son âme, l'austérité de ses mœurs, sa fermeté, son désintéressement, son dévouement à son maître, lui ont concilié le respect de ses contemporains et doivent inspirer pour lui le même sentiment à la postérité. Qu'il soit vrai ou non que les magistrats d'Athènes regardaient sa parole comme un serment ; que, tout étranger qu'il était, il a été choisi par les Athéniens pour être envoyé avec Phocion en ambassade près de Philippe ; qu'Alexandre le Grand lui envoya une députation, avec cinquante talents, et qu'il les refusa ; cette tradition seule nous montre quelle était, dans l'antiquité, l'autorité de son caractère.

Comme philosophe, Xénocrate est beaucoup moins remarquable. Autant que nous pouvons juger de sa doctrine par de rares traditions, dispersées dans différents auteurs, elle consistait principalement à traduire les idées de Platon par les formules mathématiques de l'école pythagoricienne. Ainsi, Dieu et l'âme du monde sont pour lui la monade et la dyade : la monade qui est aussi appelée le père des dieux, la raison, le nombre impair, règne dans le ciel ; la dyade, c'est la mère des dieux, le dieu femelle, qui préside au mouvement oblique des planètes. Tous deux ensemble ont donné naissance au

ciel et aux sept planètes. L'intelligence pure qui a formé le monde, la substance des idées ou la nature divine est comparée au triangle équilatéral, parce qu'elle est partout semblable à elle-même ; le triangle scalène, au contraire, formé de côtés inégaux, nous représente les choses mortelles ; et le triangle isocèle celles qui tiennent le milieu entre les deux extrêmes, c'est-à-dire les génies, les forces immatérielles, parce qu'il se compose de deux côtés égaux. Quant à l'âme humaine, il continue de l'appeler, avec Pythagore et Platon, un nombre qui se meut lui-même. En résumé, l'assimilation que Platon établit, dans le *Timée*, entre les éléments matériels et les diverses formes géométriques, Xénocrate cherche à l'étendre aux êtres et aux idées en général ; mais cette assimilation ne va pas jusqu'à l'identification ou à la confusion des nombres avec les choses elles-mêmes. Ainsi, Dieu, pour lui, n'est pas seulement l'unité ; c'est l'intelligence active dont la pensée pénètre l'univers et se manifeste jusque dans les animaux privés de raison, c'est-à-dire dans les lois de l'instinct. Cependant on peut dire qu'il a abaissé la doctrine de Platon : car tandis que celui-ci nous montre les nombres comme un intermédiaire entre les choses périssables et les idées, Xénocrate les met sur la même ligne que les idées, ou tend à effacer toute différence entre les uns et les autres. Il résulte de là que, le monde intelligible se trouvant immédiatement en contact avec le monde sensible, le dernier peut être considéré simplement comme un degré inférieur du premier, et la série, la progression des nombres, comme l'expression fidèle des rapports des êtres. Telle paraît être, en effet, la pensée de Xénocrate lorsqu'il distingue un Jupiter très-haut (ὕπατον Δία), un Jupiter premier, qui n'est pas autre chose que l'essence même des idées, et un Jupiter dernier (τὸν νέατον), dont le siége est dans la lune ; lorsqu'il reconnait dans le ciel et dans les étoiles autant de divinités ; lorsqu'il assigne à l'âme du monde la place que Platon donne à la matière ; enfin, lorsqu'il admet, au-dessous de l'âme du monde, un nombre infini de génies ou de démons, les uns bons, les autres méchants, qui agissent sur les âmes humaines et règnent sur les éléments de la matière. Dans cette théorie confuse ne voit-on pas le germe du système néo-platonicien ?

Xénocrate prenait tellement au sérieux le rapport des choses avec les nombres, qu'il l'opposait comme un argument aux objections que Zénon tirait de la divisibilité infinie de la matière contre l'existence du monde. Chaque corps ayant son essence propre, et cette essence étant représentée par une figure de géométrie, par un triangle particulier, il en concluait qu'il y a des triangles et, par conséquent, des lignes indivisibles. C'est contre cette chimère qu'Aristote a écrit son livre *des Lignes insécables*.

La morale de Xénocrate nous laisse peu de chose à dire : elle paraît avoir été plus pratique que spéculative, et se réduit à quelques maximes, telles que celle-ci : « Les véritables philosophes sont ceux qui font volontairement ce que les autres hommes font par la crainte des lois. » Il résulte cependant d'un passage de saint Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. II), qu'il cherchait à unir le bonheur avec la vertu, regardant celui-là comme une conséquence de celle-ci ; et comme le bonheur ne peut être conquis que par les forces et les facultés qui sont soumises à notre âme, il voulait aussi le développement de toutes nos facultés ; mais il croyait en même temps que le bonheur complet est impossible et qu'il faut savoir choisir entre les biens de l'âme et ceux du corps.

On peut consulter sur Xénocrate : Van den Wynpersse, *Diatribe de Xenocrate Chalcedonio*, in-8, 1822 ; et la critique approfondie qui a été faite de cet ouvrage dans les *Annales de Heidelberg*, année 1824, p. 275.

XÉNOPHANE, le fondateur de l'école d'Élée, naquit à Colophon, colonie ionienne de l'Asie Mineure, autrefois célèbre par sa prospérité et son luxe. Les auteurs sont partagés sur la date de sa naissance ; mais, d'après les témoignages les plus nombreux et les plus dignes de foi, ceux d'Apollodore, de Sotion et de Sextus Empiricus, il reçut le jour vers la XLe olympiade, ou environ 620 ans avant notre ère. Obligé, dans un âge déjà avancé, de quitter son pays, il passa quelque temps à Zante et à Catane, en Sicile, et vint, dans la LXIe olympiade, s'établir à Élée, fondée récemment par des Phocéens dans la Grande-Grèce, à la suite de l'invasion des cités grecques de l'Asie par les Perses. Il avait alors près de quatre-vingt-quatre ans ; mais il ne devait pas manquer de sève et de vigueur, puisque huit ans plus tard il composait encore des poésies. Nous avons conservé de lui un fragment en vers où il se donne lui-même l'âge de quatre-vingt-douze ans. Il passa la fin de sa vie dans l'abandon et dans la pauvreté, ayant vu mourir ses enfants, qu'il ensevelit de ses propres mains, et gagnant sa subsistance dans le métier de rapsode, en chantant les vers dont il était l'auteur. Tant de revers n'eurent point de pouvoir sur son âme. Timon le Sillographe, qui ne ménage pas les philosophes, donne les plus grands éloges à sa bonne foi, à son indépendance et à sa modération. Il mourut probablement à Colophon presque centenaire.

On attribue à Xénophane un grand nombre de poëmes, mais dont un seul intéresse la philosophie, c'est celui qui a pour titre *de la Nature* (Περὶ τῆς Φύσεως). Ce titre, qu'on rencontre, avant Socrate, dans une foule de compositions philosophiques, soit en vers, soit en prose, c'est Xénophane qui parait l'avoir adopté le premier pour un genre de poésie dont il est le créateur. Le poëme de la nature, selon l'usage de ces temps reculés, n'a pas été écrit ; mais Xénophane, comme nous l'avons dit plus haut, le récitait en chantant, et c'est la tradition seule qui nous en a conservé quelques fragments. On conçoit qu'une œuvre publiée de cette manière a dû périr presque en entier : il n'en est pas de même des opinions de Xénophane, que les générations philosophiques ont pu se transmettre sans le texte. C'est ainsi que nous possédons un grand nombre de témoignages indirects, de fragments en prose recueillis dans différents auteurs, et qui, sans les compléter, ajoutent considérablement aux fragments poétiques.

Ce serait se faire beaucoup d'illusion que de vouloir tirer de ces débris un système régulier et parfaitement un ; mais on n'y aperçoit pas non plus la contradiction qu'on a reprochée à Xénophane, en divisant sa doctrine en deux parties diamétralement opposées, dont l'une appartiendrait à l'école ionienne et l'autre à l'école pythagoricienne. Ses opinions lui appartiennent et se laissent très-bien concilier entre elles. Les unes, purement critiques, sont dirigées contre l'anthropomorphisme païen ; les autres se rapportent à la vraie nature de Dieu et représentent ce qu'on peut appeler la métaphysique de Xénophane ; enfin, reste ce qu'on a appelé sa physique, c'est-à-dire les opinions que nous tenons de nos sens, et qui, dans sa pensée, comme dans

celle de ses disciples, ne nous représentent que des apparences sans réalité.

Sur la guerre que Xénophane faisait au polythéisme, il ne peut y avoir aucun doute. « Ce sont les hommes, dit-il, qui semblent avoir produit les dieux et qui leur prêtent leurs vêtements, leur voix et leur forme. » — « Les Éthiopiens les représentent noirs et camus, les Thraces avec des yeux bleus et des cheveux roux. » — « Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre avec les mains et exécuter les mêmes ouvrages que les hommes, ils peindraient aussi des images et des dieux et les représenteraient avec des corps de la même forme que le leur : les chevaux avec un corps de cheval, les bœufs avec un corps de bœuf. » Aristote, dans sa *Rhétorique*, lui fait dire que c'est une égale impiété de prétendre que les dieux naissent ou qu'ils meurent, car l'une et l'autre opinion détruit l'existence des dieux. Cette religion poétique de la Grèce, il ne la trouve pas seulement absurde, il lui reproche d'être immorale. « Homère et Hésiode, dit-il, ont attribué aux dieux tout ce qui passe aux yeux des hommes pour déshonneur et infamie : le vol, l'adultère et la trahison. » Aussi Timon l'appelle-t-il *le contradicteur des mensonges d'Homère*. Cependant, ce poëte est encore celui qu'il préfère à tous les autres. Il n'était pas moins ennemi des philosophes qui parlent par allégories et qui introduisent dans leurs spéculations les divinités mythologiques, tels que Épiménide et même Pythagore. Il a composé contre ce dernier une épigramme assez mordante, qui nous a été conservée.

Aux grossières divinités de l'Olympe, Xénophane veut substituer le Dieu unique, le Dieu immatériel, le Dieu immuable de la raison ; c'est vers ce but que tendent tous les efforts de sa métaphysique ; car il ne faut pas confondre Xénophane avec ses successeurs : son dessein n'est pas d'établir qu'il n'y a qu'un seul être, mais un seul Dieu, et voici en quels termes il le définit dans son poëme : « Un seul Dieu supérieur aux dieux et aux hommes, et qui ne ressemble aux mortels ni par le corps ni par l'intelligence. » — « Il est tout œil, tout intelligence, tout oreille. Sans connaître la fatigue, il dirige tout par la puissance de l'intelligence. » — « Toujours semblable à lui-même, il ne peut jamais changer ni passer d'un lieu dans un autre. » Xénophane ne se contentait pas d'énoncer ces propositions, il essayait de les démontrer ; et les arguments qu'il employait nous ont été transmis, non dans leur texte, mais dans leur esprit, par Aristote, Théophraste et Simplicius.

Il est impossible, disait-il, d'appliquer à Dieu l'idée de naissance ; car tout ce qui naît doit naître nécessairement d'une chose semblable ou dissemblable à lui-même. Or, l'un et l'autre est impossible. Le semblable ne peut ni produire le semblable, ni en être produit ; autrement la similitude serait détruite. Le dissemblable ne peut pas produire le dissemblable ; car si le plus fort naissait du plus faible, ou le plus grand du plus petit, ou le meilleur du pire, ou, tout au contraire, le plus faible du plus fort, le pire du meilleur, l'être sortirait du non-être, et le non-être de l'être.

Par cela seul que Dieu n'a pas commencé, il ne peut pas finir ; car qu'est-ce qui finit ? qu'est-ce qui est atteint par la génération et la mort ? C'est ce qui est né ; mais tout ce qui n'est pas né, tout ce qui est par lui-même et non par un autre être, est éternel.

Voilà l'éternité de Dieu démontrée ; voici comment maintenant on prouve son unité. Si la nature divine existe, elle doit être ce qu'il y a de meilleur et de plus puissant ; par conséquent, Dieu est un ; car s'il y avait deux ou plusieurs dieux, il ne serait pas tout ce qu'il y a de meilleur et de plus puissant. Or, si Dieu est éternel, il est immuable, et, par suite, immatériel, puisque la matière subit tous les changements.

On conçoit que Parménide et Zénon, appliquant ces mêmes raisonnements à la notion de l'être, en aient tiré cette célèbre conclusion, que l'être est un, qu'il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être ; mais Xénophane n'a jamais professé ce panthéisme logique ; il ne le laisse apercevoir, au moins d'une manière directe, dans aucun des fragments qui nous sont restés de lui, et l'on peut même lui attribuer le contraire ; car puisque Dieu, comme il dit, gouverne ou meut le monde par la pensée de l'intelligence (νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει), c'est qu'il est actif et distinct du monde. Cependant nous ferons remarquer que Dieu et l'intelligence, que Dieu et la pensée semblent se confondre chez lui, comme chez Parménide la pensée et l'être. « Étant un, dit Aristote (*de Xenophane, Zenone et Gorgia*), il convient qu'il soit partout semblable à lui-même, qu'il voie, qu'il entende, qu'il ait tous les sens dans son être tout entier ; car, s'il en était autrement, il y aurait en lui des parties qui seraient dominées les unes par les autres, ce qui est impossible. » C'est à cause de cette identité et de cette unité parfaite en Dieu, que Xénophane lui attribue la forme sphérique ; mais évidemment ces paroles ne peuvent être prises que pour une métaphore. Cet être immatériel, qui est tout intelligence et tout pensée, ne peut pas revêtir une forme géométrique.

Nous voici arrivés à la partie la plus faible et la plus obscure de la doctrine de Xénophane, à ses idées sur le monde physique. Autant il a pu nous paraître affirmatif et absolu lorsqu'il parle de Dieu, autant il se montre ici irrésolu, sceptique ou esclave des apparences. Et comment s'en étonner ? Si tout ce qu'il y a de réel dans l'existence appartient à Dieu, et si Dieu, la sphère éternelle, demeure renfermé en lui-même, parce qu'un être, comme nous l'avons vu précédemment, n'en peut produire un autre, le monde, la *génération*, comme disent les anciens philosophes, est nécessairement quelque chose de problématique, d'inintelligible à la raison, ou il faut s'abandonner aux illusions des sens. De là cette sentence qu'on a faussement interprétée dans le sens d'un scepticisme universel ; car elle ne s'applique qu'à l'univers matériel et aux dieux de la mythologie : « Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain sur les dieux et sur l'univers (περὶ πάντων) ; et celui qui en parle le mieux n'en sait rien non plus : c'est l'opinion qui règne sur toutes ces choses. »

Les auteurs sont partagés sur les principes physiques ou les éléments reconnus par Xénophane. Les uns veulent qu'il ait fait tout dériver de la terre, les autres de l'eau, d'autres de l'eau et de la terre tout ensemble ; mais il est douteux même qu'il se soit occupé de cette question. On connaît mieux ce qu'il pensait de la forme de la terre. Se réglant sur l'apparence, il la considérait comme une sorte de cône tronqué qui a son sommet sous nos pieds, dont la base se perd dans l'infini, et qui touche à l'air ou à l'éther. La mer lui paraissait la source de toute humidité, et s'il y a de l'humidité dans la terre, c'est que la mer l'a envahie autrefois ; de même si la mer est salée, c'est qu'il y a encore des parties terrestres en dissolution dans

s... [illegible]. Les étoiles ne sont que des vapeurs de la terre, des nuages enflammés qui s'éteignent et se rallument comme des charbons : quand ils s'allument, nous disons qu'ils se lèvent ; quand ils s'éteignent, qu'ils se couchent. Le soleil est composé de la même manière. C'est la chaleur qui, en échauffant la terre, produit les végétaux et les animaux. On le voit, tout est livré ici au hasard, à l'illusion et à l'apparence, parce que Dieu seul est l'objet de la raison.

On peut consulter sur Xénophane : Brandis, *Commentationum eleaticarum pars prima*, in-8 1813 ; — Karsten, *Philosophorum græcorum veterum reliquiæ*, in-8, Amsterdam, 1830 ; — Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*. Tous les fragments de Xénophane et tous les passages qui se rapportent à sa doctrine sont réunis et expliqués par ces trois écrivains. Cependant nous indiquerons aussi quelques travaux plus anciens : Fülleborn, *Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus, partim illustratus*, in-4, Halle, 1789 ; — Spalding, *Vindiciæ philosophorum megaricorum* in-4, ib., 1792 ; — Walther, *les Tombeaux des éléates ouverts*, in-4, Magdebourg et Leipzig, 1724 (allem.) ; — Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane, primo ejus auctore, usque ad Spinozam*, in-4, Gœttingue 1790 ; — Roschmann, *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, in-4, Altdorf, 1729 ; — Lodmann, *Xenophanis decreta : Nova bibliotheca philologica et critica*, t. Ier, 2e cahier.

XÉNOPHON, fils de Gryllus, né l'an 445 avant Jésus-Christ, à Eschia, bourg de l'Attique, mort à Corinthe en 355, est surtout connu comme général, comme historien, comme écrivain politique et comme écrivain militaire. Il a commandé la retraite des Dix-Mille, dont il nous a laissé, sous le nom d'*Anabase*, un récit mémorable. Il a continué dans les *Helléniques* l'histoire de la Grèce de Thucydide. Il a exposé ses vues politiques dans les *Républiques de Sparte et d'Athènes*, dans les *Revenus de l'Attique* et dans la *Vie d'Agésilas*. Il a écrit un traité de cavalerie (l'*Hipparchique*) et un traité de chasse (les *Cynégétiques*). Mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie, par son attachement et son admiration pour Socrate et par plusieurs de ses ouvrages. C'est dès l'âge de seize ans qu'il connut Socrate, qui lui sauva la vie en combattant à côté de lui à Potidée. Témoin de toutes ses actions et de tous ses discours depuis le jour où il entra en relation avec lui, il en a tracé, dans ses *Mémorables*, un tableau exact autant que le permettait la nature de son esprit. Or, Xénophon est plutôt une intelligence pratique que spéculative. Ce qu'il comprend surtout chez son maître et ce qu'il loue sans réserve, c'est la grandeur du caractère, c'est la pureté et l'élévation de la morale, c'est le bon sens uni à la finesse, c'est la nouveauté de la méthode ; mais il pénètre rarement dans le fond de sa pensée, il n'en comprend ni la profondeur, ni la hardiesse, et sa manière de justifier Socrate n'est pas toujours d'accord avec la vérité. Par exemple, peu s'en faut qu'il ne nous montre Socrate comme un fidèle adorateur, sinon de tous les dieux, au moins de certains dieux du paganisme, tandis que Socrate avait une tout autre opinion de la nature divine et des pratiques religieuses. Les *Mémorables* de Xénophon n'en sont pas moins indispensables à connaître quand on veut se faire une idée juste et du caractère et de la philosophie de Socrate. Ils complètent et corrigent les dialogues de Platon.

Dans deux autres de ses écrits, l'*Économique* [illegible] et le *Banquet*, Xénophon se borne à résumer les idées de son maître sur la morale, principalement ses vues sur la famille et sur le rôle qu'il convient d'y laisser à la femme. Dans le dialogue intitulé *Hiéron*, il expose, sous le nom de Simonide, ses opinions sur les devoirs de la royauté. Ici son modèle est plutôt Agésilas que Socrate. On se souvient que c'est son admiration pour Agésilas qui l'a rendu suspect à ses concitoyens et l'a fait bannir d'Athènes. Enfin, la *Cyropédie* est un roman où il se complaît à développer, dans toutes les applications dont il est susceptible, son système d'éducation. Les idées maîtresses sur lesquelles ce système repose sont empruntées à Socrate, mais les détails sont puisés dans l'expérience et dans les opinions personnelles de l'auteur. Les paroles qu'on met dans la bouche de Cyrus mourant ne sont pas autre chose qu'une reproduction de la doctrine de Socrate sur l'immortalité de l'âme.

Une édition complète des Œuvres de Xénophon avec une version latine et française a été publiée par Gail, 7 vol. in-4, Paris, 1797-1814. Il y en a deux autres éditions plus modernes, l'une de Schneider, Leipzig, 1838 et 1849 ; l'autre de Dindorf, dans la collection Didot, Paris, 1839. — On peut consulter sur Xénophon : Zeller, *Histoire de la philosophie grecque*, t. II (en allemand) ; — Garnier, *la Morale dans l'antiquité*, Paris, in-18, 1865 ; — Fouillée, *la Philosophie de Socrate*, 2 vol. in-8, Paris, 1874, t. VII ; — Hemardinguer, *la Cyropédie*, in-8, Paris, 1872.

ZABARELLA (Jacques), né à Padoue, le 5 septembre 1533, fut reçu docteur à l'âge de vingt ans ; à trente et un ans on le comptait parmi les plus habiles professeurs de l'université qui, depuis le XIIIe siècle, était l'honneur de sa ville natale. L'étude et l'enseignement remplirent sa vie. Né d'une famille patricienne, et devenu bientôt, par l'éclat de son mérite, un des personnages les plus considérables de Padoue, il pouvait sans doute prétendre aux plus hauts emplois ; mais il dédaigna les grandeurs et voulut mourir dans sa chaire, en interprétant Aristote et en défendant les saines traditions du péripatétisme contre les déclamations véhémentes des nouveaux sectateurs d'Averroès. Doué d'un esprit non moins ferme que scrupuleux, il combattit même dans la légion péripatéticienne quiconque lui semblait avancer des propositions téméraires, et faire ainsi des ouvertures au parti de l'erreur. Son illustre collègue, François Piccolomini, ne fut pas à l'abri de ses censures ; il ne supportait aucun écart. Quand il mourut, au mois d'octobre de l'année 1589, on fit frapper une médaille en son honneur, et la république pensionna l'une de ses filles. C'est un hommage auquel nous nous empressons de souscrire. Le XVIe siècle a proclamé bien des gloires ; elles n'ont pas toutes été consacrées. On avait alors trop d'enthousiasme pour distinguer sûrement le charlatanisme de la vraie science ; mais nous avons à cœur de revendiquer pour Zabarella tous les titres qui lui furent décernés, de son vivant et à l'heure de sa mort, par l'admiration et la reconnaissance. Ce fut, en effet, un véritable philosophe.

Voici le catalogue de ses œuvres philosophiques : *de Rebus naturalibus libri triginta*, in-f°, Cologne, 1590, et in-4, 1594 ; in-4, Francfort, 1607 [illegible] Zabarella [illegible] la psychologie dans la physique, suivant la méthode péripatéticienne, et c'est ainsi que l'on trouve, au nombre de ses trente livres de questions naturelles, des traités sur les facultés de l'âme, sur la vision, sur les espèces intelligibles, sur les

procédés de l'intelligence. — *Opera logica*, in-4, Cologne, 157[illegible]; in-f°, Venise, 1580; in-4, Lyon, 1586; in-f°, Bâle, 1595; in-f°, Cologne, par les soins de J.-Louis Havenreuter, 1597; in-4, Venise, 1600; in-4, Francfort, 1608, 1623. La logique de Zabarella eut un grand succès dans les universités d'Italie et d'Allemagne. — *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*, in-4, Francfort, 1602; — *In Aristotelis libros de Anima*, in-4, Francfort, 1608 et 1619.

Sa doctrine est celle de l'école thomiste; mais cette doctrine se présente, dans les traités de Zabarella, sous une forme moins scolastique que dans les gloses de saint Thomas : on remarque d'ailleurs, chez Zabarella, les libres allures du XVIᵉ siècle, et quand il ne partage pas, sur une des questions agitées, le sentiment de saint Thomas, d'Avicenne et même d'Aristote, il le déclare sans détours, sans périphrases; il appartient non pas à la catégorie des interprètes serviles, mais à celle des docteurs indépendants. Un de ses meilleurs ouvrages est le traité qu'il a composé sur la *Matière première des choses* : on n'y trouve pas seulement son opinion sur ce grave problème, qui, durant le XIIIᵉ et le XIVᵉ siècle, embarrassa, troubla tant d'esprits; on y peut encore apprécier l'originalité de sa méthode. Convaincu que l'on a beaucoup abusé du syllogisme, il se défend même d'en user, et proteste au nom du bon sens contre les abstractions de la raison pure. Toute la philosophie de Zabarella est dans ce curieux traité, dont voici l'analyse.

Il y a, suivant Aristote, trois principes des choses naturelles : l'être, le non-être, et le sujet qui doit naître et mourir. Quelle est l'essence propre de ce sujet que nous voyons, au sein de la nature, soumis à de perpétuelles vicissitudes? Distingué de l'être et du non-être, en lui-même, c'est la matière première. D'où vient la notion de ce principe? Elle vient d'un raisonnement fondé sur l'analogie. Ainsi, nous ne cherchons pas longtemps le sujet d'un changement accidentel. La statue de marbre, privée de sa forme, va devenir un bloc de marbre. Le bloc de marbre, voilà donc le sujet de l'information accidentelle qui a produit la statue. Mais ce que nous venons de décomposer, cette statue que le génie de Praxitèle a mise au nombre des choses, c'est un ouvrage de seconde main. Reste l'ouvrage de la nature, le bloc de marbre, qui déjà possède en lui-même les éléments de la substance, la matière et la forme, et peut être par conséquent l'objet d'une autre décomposition. Qu'elle soit faite, et l'on aura, d'une part, les qualités et la quantité qui réalisaient le bloc de marbre; d'autre part, le sujet matériel qui servait de fondement à cette réalité. Mais comme il n'existe pas dans l'ordre des choses naturelles de matière sans forme, ou de forme sans matière, on dit bien que les éléments de toute substance naturelle sont réellement inséparables, et que l'esprit seul peut en opérer la décomposition. C'est donc par analogie qu'on arrive à la notion de la matière abstraite, ou première.

Voici maintenant un des plus habiles interprètes d'Aristote, Thémiste, qui distingue dans la matière première son essence même, *quatenus est ens*, et sa manière d'être. Dépourvue de toute forme, elle est apte à recevoir toutes les formes. La notion de la matière première contient ces deux parties. On l'accorde, et Zabarella donne, à cet égard, des explications fort étendues, qui sont toutes conformes à la distinction de Thémiste. A l'essence de la matière correspond la privation de toute forme; à sa manière d'être, la privation de telle ou telle forme déterminée. Soit! mais Zabarella n'ira pas au delà de cette concession; et, pour n'être pas confondu dans le troupeau des réalistes intempérants, il s'empressera de déclarer que Duns-Scot a très-mal défini les deux états de la matière première. Duns-Scot veut que ces deux états soient réels, et il se représente une matière *premièrement première*, qui subsiste sous divers aspects avant la génération des substances. Ainsi, la doctrine de Duns-Scot est que la matière subsistait objectivement dans la pensée divine longtemps avant le jour natal du monde. La volonté du créateur étant intervenue, la matière a soudain changé d'état pour devenir *secondement première*, et attendre dans cette condition l'acte formel qui devait la compléter. Distinctions verbales et non réelles! s'écrie Zabarella. En veut-on la preuve? on n'aura pas à la chercher bien loin. En son premier état, la matière possède, suivant les termes de Duns-Scot, l'*acte entitatif* : c'est par cet acte qu'elle est quelque chose. Mais l'acte entitatif ne se distingue pas réellement de l'entité, et l'entité de la matière est la matière elle-même, la matière produite hors de ses causes, et devenue l'inséparable conjointe de la forme. Au sein de ses causes, qu'est-elle donc? non pas un acte, mais une pure idée; non pas un *étant* actuel et réel, comme l'affirme Duns-Scot, mais un être de raison. Toutes les chimères du réalisme ont, dit Zabarella, la même origine; elles sont nées d'un sophisme verbal. Pour les confondre, que faut-il faire? Il faut simplement distinguer l'essence de l'existence. L'analyse de la substance donne la matière et la forme. Veut-on ensuite observer à part chacun des deux éléments de la substance? On trouvera, dans la matière, le sujet, et l'acte dans la forme. On pourra même aller plus loin encore dans cette recherche. Mais est-il permis à l'intelligence humaine d'attribuer l'existence à tout ce qu'elle imagine dans la région du mystère? Non, sans doute. L'existence appartient aux choses et à Dieu : entre ces deux termes de l'être, il n'y a que le possible, et le possible est un monde habité par des êtres de raison. Telle est la conclusion de Zabarella.

Cette conclusion nous suffit; nous n'avons pas besoin de soumettre d'autres problèmes à notre philosophe pour connaître sa doctrine. C'est la doctrine d'Aristote, de saint Thomas : c'est le nominalisme éclairé.

Zabarella se distingue de ses maîtres par sa méthode. Il est de son temps, et, comme tous ses contemporains, il prend volontiers le ton fier du dogmatisme; mais cette fierté ne blesse pas chez un esprit naturellement grave, mesuré, ennemi de tout excès : elle n'a rien de commun avec l'incommensurable orgueil de Pic de la Mirandole, avec le pédantisme extatique de Ficin, avec l'acerbe jactance de Louis Vivès et de Corneille Agrippa. Zabarella ne dédaigne pas les questions traditionnelles, mais il les traite à sa manière, en homme qui n'est pas moins habile à faire un livre qu'un cours. Sa méthode est une sorte de compromis entre la logique du XIIIᵉ siècle et la rhétorique du XVIᵉ. B. H.

ZACHARIE, surnommé le *Scolastique*, après avoir étudié la philosophie à Alexandrie, sous Ammonius, fils d'Hermias, et suivi pendant quelque temps la carrière du barreau, embrassa l'état ecclésiastique et mourut en 560, évêque de Mitylène. Il a laissé deux ouvrages qui intéressent la philosophie. L'un est un dialogue intitulé *Ammonius*, du nom de son maître, où il soutient contre les philosophes païens en général, et particulièrement contre les philosophes alexan-

drins, le dogme de la création, et développe les conséquences de ce dogme par rapport à l'origine et à la fin de l'homme. L'autre est dirigé contre les deux principes des manichéens. Le premier de ces deux écrits a été plusieurs fois publié d'abord par Tarinus : *Zachariæ scholastici Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos, græce et lat., una cum Origenis philocalia*, in-4, Paris, 1618 et 1624; ensuite par Barthius, avec le *Théophraste* d'Énée de Gaza, in-4, Leipzig, 1655; enfin par M. Boissonnade, avec le même ouvrage d'Énée de Gaza, in-8, Paris, 1836. — Le traité contre les manichéens se trouve dans le recueil de Canisius : *Antiquæ lectiones*, t. I, in-4, Ingolstad,, 1601.

ZANARDI, en latin *Zanardus* (Michel), de l'ordre des Dominicains, naquit à Orgnano, près de Bergame, en 1570; étudia, à Bologne, la philosophie et la théologie; enseigna, successivement, la théologie dans plusieurs villes d'Italie, et mourut à Milan en 1641 ou 1642. Il a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, où l'on trouve un interprète fidèle et intelligent de la doctrine de saint Thomas : *De physica et metaphysica : quæstiones et dubia in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, 3 vol. in-4, Venise, 1615-1617; — des *Commentaires* sur la première partie de la *Somme* de saint Thomas, ib., in-f°, 1620. — *Disputationes de triplici universo cœlesti, elementari et mixto*, etc., in-4, ib., 1629. Ce dernier ouvrage est le plus important. On peut consulter, sur Zanardi, Échard, *Scriptores ordinis prædicat.*, et Morhof, *Polyhistor...*, t. II, liv. I, ch. XIV.

ZÉNODOTE. Il a existé dans l'antiquité deux philosophes de ce nom, mais l'un et l'autre sans importance : un philosophe stoïcien, disciple de Diogène de Séleucie, et un philosophe néo-platonicien, disciple et successeur d'Isidore, dans l'école d'Alexandrie.

ZÉNON D'ÉLÉE naquit à Élée, dans la Grande-Grèce, selon toute probabilité, dans la LXVIIe olympiade, ou vers 490 avant Jésus-Christ. Nous savons, en effet, par Platon (*Parménide*), qu'il était arrivé à Athènes, avec Parménide, son maître, à l'âge de quarante ans, et que Socrate, encore très-jeune, les entendit tous les deux exposer leur doctrine. Or, Socrate, qui avait reçu le jour dans la LXXe olympiade ou en l'an 470 avant notre ère, ne pouvait pas avoir moins de vingt ans en prenant part à un entretien sur la métaphysique. Zénon avait donc quarante ans vers l'an 450, et était né par conséquent vers 490. Cette date s'accorde avec le témoignage de Diogène Laërce, de Suidas et d'Eusèbe, qui nous le montrent florissant dans la LXXVIIIe, la LXXIXe et la LXXXe olympiade. Doué de tous les avantages de la nature et de la fortune, beau, riche, d'une haute naissance, Zénon s'attacha à Parménide, dont il était aimé comme un fils, et se consacra à la défense de son système, sans trahir ses devoirs de citoyen. « Il était à la fois, dit Diogène Laërce, très-vaillant en philosophie et en politique : Γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ. » En effet, d'après l'historien que nous venons de citer et dont le récit est confirmé par Plutarque, Zénon serait mort victime de son patriotisme. Voulant rendre à la liberté son malheureux pays, tombé, à la suite de l'anarchie, au pouvoir d'un petit tyran appelé Néarque ou Diodémon, il fut trahi par la fortune dans sa généreuse entreprise, et tomba au pouvoir de son ennemi. Sommé de dénoncer ses complices, il nomma tous les amis du tyran, puis le tyran lui-même, et lui lança au visage sa langue qu'il s'était coupée avec les dents. Cette action fut le signal de son supplice, qui provoqua à son tour un soulèvement populaire. Selon les uns, il fut lapidé; selon les autres, pilé dans un mortier; ce qui fait dire au poëte Hermippe : « C'est ton corps qu'on a brisé, mais non toi. » Zénon ne quitta jamais sa petite ville, que pour se rendre quelquefois à Athènes, où par l'éclat de sa parole il attirait à son enseignement l'élite de la jeunesse, et, s'il faut en croire Plutarque, Périclès lui-même. Il faisait payer ses leçons, et même assez cher, puisqu'il reçut cent mines de Callias et de Pythodore; mais cet usage était universellement répandu jusqu'à Socrate.

Zénon n'a rien ajouté au système de Parménide; il s'est borné à le défendre contre l'école ionienne, à en être le champion; et c'est à ce titre qu'Aristote le considère comme l'inventeur de la dialectique. C'est pour la même raison, sans doute, qu'il est le premier philosophe de l'école d'Élée qui ait écrit en prose; car la discussion, la polémique est incompatible avec la poésie. Diogène Laërce assure qu'il a beaucoup écrit; mais il ne nomme pas ses ouvrages. Suidas leur donne les titres suivants, qui s'accordent assez bien avec le rôle et le caractère de Zénon : *les Disputes* ou *les Controverses* (Ἔριδες); *l'Examen* ou *Explication d'Empédocle* (Ἐξήγησις τοῦ Ἐμπεδοκλέους); *Contre les philosophes naturalistes*, probablement les ioniens (Πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως). Mais, si ces livres ont véritablement existé, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous. Tout ce que nous savons, c'est que Zénon, soit dans ses écrits, soit dans ses discussions orales, employait la forme du dialogue, et procédait par demandes et par réponses. Nous pouvons cependant nous faire une idée générale de sa manière, par l'analyse que Platon, dans l'introduction du *Parménide*, nous a laissée d'un de ses livres. Cette composition était partagée en plusieurs sections ou chapitres (λόγους), et chacun de ces chapitres en plusieurs propositions ou hypothèses. C'étaient les propositions mêmes de ses adversaires que Zénon commençait à admettre par hypothèse, et dont il pressait ensuite les conséquences pour les faire tomber dans l'absurde. Tel est, en effet, le caractère propre de la dialectique, qu'il ne faut pas confondre avec la logique.

Toute l'argumentation de Zénon est dirigée contre le mouvement; car, le mouvement supprimé, il emporte nécessairement avec lui la génération et la mort, l'accroissement et la diminution, le changement, en un mot tous les phénomènes de la nature et la nature elle-même. Le mouvement, en effet, c'est la vie générale de la nature, la première condition de son existence. Sans lui, Dieu ne peut concevoir la pluralité des êtres, puisque la division, qui donne naissance à la pluralité, n'est qu'une forme du mouvement. Mais à quelle condition peut-on supprimer le mouvement? A la condition de supprimer le temps et l'espace, dans lesquels notre raison place tous les changements. On supprime le temps et l'espace lorsqu'on en retranche la notion d'unité, ou quand, au lieu de les concevoir comme des touts continus, on les réduit à des points et à des moments isolés, dont chacun se divise à l'infini. Cette dissolution du temps et de l'espace, conséquence extrême du système ionien, voilà l'hypothèse sur laquelle reposent les arguments de Zénon, tels qu'Aristote nous les a conservés dans sa *Physique* (liv. VI, ch. IX), et qui pourraient bien être tirés du livre de Zénon intitulé *les Controverses*. Ils sont au nombre de quatre.

1° « Le mouvement est impossible, parce que ce qui est en mouvement doit traverser le milieu avant d'arriver au but (ce qui ne peut pas

avoir lieu là où il n'y a pas de continuité et où chaque point se divise à l'infini). »

2° « Le mouvement n'existe pas; car ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui court le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui poursuit fût déjà arrivé au point d'où l'autre part (ce qui ne peut pas être avec la divisibilité infinie et la discontinuité de l'espace, qui met toujours un infiniment petit entre les deux coureurs). » C'est cet argument qu'on a appelé l'*Achille;* car il suppose qu'Achille *aux pieds légers* ne peut jamais atteindre la lourde tortue.

3° « Le mouvement est identique au non-mouvement (au repos). En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire où il a lieu au moment où il existe; donc, comme on est toujours là où l'on est, la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement (car elle n'est jamais où elle n'est point). »

4° « Le mouvement conduit à l'absurde. Supposez deux corps égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse; supposez que l'un part de l'extrémité de l'espace donné, l'autre du milieu (comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace quand l'autre l'aura parcouru entièrement, le même espace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal), il en résulte qu'une moitié du temps paraît égale au double. »

Outre ces quatre arguments principaux, il y en avait d'autres également rapportés par Aristote; par exemple celui-ci : tout mouvement est changement; or, changer, c'est n'être ni ce qu'on était, ni ce qu'on sera; donc ce qui change n'est pas, ou le changement, par conséquent le mouvement, n'a lieu dans rien.

C'est, dit-on, en entendant ces objections contre le mouvement, que Diogène le Cynique, pour toute réponse, se mit à marcher. Mais cette réponse n'en est pas une; car Zénon s'adressait à un système qui, niant toute unité et ne reconnaissant que des choses multiples et divisibles, était forcé de nier aussi la continuité de l'espace et du temps. Zénon élevait aussi contre l'espace une objection directe, également tirée de l'idée de pluralité. « L'espace, disait-il, est le lieu des corps; mais dans quel espace est l'espace lui-même? » Il fallait répondre : dans un autre espace, et celui-ci dans un autre encore, et toujours ainsi jusqu'à l'infini. La conclusion était que la pluralité est impossible et qu'il n'y a que l'unité.

C'est cette dialectique, et son habileté à mettre ses adversaires en contradiction avec eux-mêmes, qui ont fait passer Zénon, aux yeux de quelques-uns, pour le premier représentant du scepticisme; mais Zénon sceptique ne serait pas le disciple de Parménide. Platon ne dirait pas que ses écrits étaient une défense de la doctrine de son maître. Quant à la physique que lui attribue Diogène Laërce (liv. IX, § 30), elle est la même que celle de Parménide, et repose sur le même principe, sur l'opinion ou les apparences contradictoires des sens. Elle nous montre les contraires, le chaud et le froid, le sec et l'humide, comme les principes de toutes choses.

On pourra consulter sur Zénon d'Élée la plupart des écrivains que nous avons indiqués pour Xénophane. Nous y ajouterons Stæudlin, *Histoire et esprit du scepticisme*, t. Ier, p. 200, in-8, Leipzig, 1804 (allem.); — Tiedemann, *Utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates* (*Nova bibliotheca philolog. et crit.*, V, I, 2e cahier); — Loehse, *Dissertatio de argumentis quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit*, in-8, Halle, 1794.

ZÉNON, le fondateur de l'école stoïcienne naquit à Cittium, petite ville de l'île de Cypres, fondée par des Phéniciens et peuplée par des Grecs. Il serait difficile d'indiquer la date précise de sa naissance; mais on voit, par quelques détails de sa vie, qu'il passa ses dernières années sous le règne d'Antigone Gonatas, roi de Macédoine, et que sa carrière se prolongea jusque vers la CXXXe olympiade, ou l'an 264 avant Jésus-Christ. Son père, appelé Mnasée ou Démée, était marchand, et lui-même, dans sa jeunesse, exerça la même profession. Il avait vingt-deux ans lorsque, parti pour Athènes sur un vaisseau chargé de pourpre, il fit naufrage à l'entrée du Pirée et perdit sa riche cargaison. Dégoûté alors des affaires, qui d'ailleurs convenaient peu à la nature de son esprit, il se donna à la philosophie qu'il aimait déjà; car son père, à la suite d'un voyage en Grèce, lui avait apporté les écrits de l'école socratique. D'après une autre tradition, c'est à Athènes même, en entendant lire le second livre des *Mémorables* de Xénophon, qu'il conçut pour la philosophie cette passion qui ne le quitta qu'avec la vie. Il s'attacha d'abord à Cratès, à qui il emprunta la plus grande partie de la morale qu'il enseigna plus tard; mais la grossièreté de mœurs de l'école cynique révolta sa pudeur, et il alla chercher une instruction plus élevée auprès de Stilpon, qui unissait, à un esprit subtil, des habitudes et des principes austères. De Stilpon il passa à Diodore Cronus, le dialecticien le plus renommé de l'école mégarique; et c'est à l'influence de ces deux philosophes que l'école stoïcienne doit sans doute le goût prononcé qu'elle montra toujours pour les discussions dialectiques. Enfin ses derniers maîtres furent Xénocrate et Polémon, les successeurs de Platon à la tête de l'Académie, qui lui apprirent à considérer, dans leur ensemble, les diverses parties de la science; à joindre la physique à la dialectique et à la morale; et à concevoir la nature comme un être vivant, soumis aux lois de l'intelligence.

Après avoir suivi pendant près de vingt ans les différentes écoles, Zénon tenta de les réunir dans une école nouvelle, dont il établit le siége sous le Portique (Στοά), connu aussi sous le nom de *Pécile* (la Galerie peinte), et autrefois le lieu des réunions des poëtes : de là le nom de stoïciens que prirent peu à peu ses disciples, appelés d'abord zénoniens. Timon le Sillographe lui reprochait d'avoir fait de ce monument l'asile des gens oisifs, pauvres et mal vêtus; mais d'autres témoignages nous apprennent que Zénon évitait la foule, et que, afin de la tenir éloignée, il exigeait souvent une obole de ses auditeurs. Il lui arrivait même de ne parler que devant deux ou trois personnes. Sa parole était sobre, froide et concise, quelquefois jusqu'à l'obscurité; il n'en fit pas moins une profonde impression sur les esprits, grâce à l'autorité de son caractère et à l'élévation de ses principes. Il comptait parmi ses disciples le roi Antigone Gonatas, qui ne venait pas à Athènes sans aller l'entendre, et qui voulut l'attirer à sa cour. Ptolémée Philadelphe chargeait ses ambassadeurs de recueillir ses paroles. Il resta à la tête de son école pendant cinquante-huit ans, admiré par son austérité et redouté pour sa franchise. Sa tempérance passa en proverbe. Son patriotisme se partagea entre Athènes, qu'il protégea contre le courroux du roi de Macédoine, et sa petite ville natale. On raconte que les Athéniens avaient en lui une telle confiance, qu'ils lui donnèrent à garder les clefs de leur citadelle; et après sa mort ils rendirent un décret par lequel ils déclarèrent qu'il a bien mérité de la patrie en excitant la jeunesse à la sagesse

et à la vertu, dont sa propre vie lui donnait l'exemple, et qu'ils lui décernent une couronne d'or, avec un tombeau dans le Céramique. Selon l'opinion la plus commune, il aurait atteint l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans.

On attribue à Zénon un assez grand nombre d'ouvrages, dont voici les noms, selon Diogène Laerce : un traité *de la République* (Πολιτεία), dirigé probablement contre la *République* de Platon ; — *de la Vie selon la Nature humaine* (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου) ; — *de l'Appétit, ou de la Nature humaine* (Περὶ ὁρμῆς, ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως) ; — *des Passions* ; — *du Devoir* (Περὶ τοῦ καθήκοντος) ; — *de la Loi* ; — *de la Science grecque* ; — *de la Vue* ; — *de l'Univers* ; — *des Signes* ; — *Opinions de Pythagore* ; — *Questions générales* (Καθολικά) ; — *des Mots* ; — cinq livres de *Problèmes* ; — *Leçons sur la poésie* ; — *l'Art* (sans doute *la Dialectique*) ; — *les Solutions et les réfutations morales de Cratès*. Mais de tous ces écrits, dont la liste même est incomplète, il n'est resté que les titres et quelques fragments ou citations indirectes. On voit que Zénon avait posé toutes les bases de la doctrine stoïcienne, et, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, qu'il en a dessiné toutes les parties : la morale, la dialectique, la physique. Mais dans quelles proportions les a-t-il réunies ? dans quelle mesure les a-t-il développées ? Jusqu'à quel point est-il parvenu à les fondre ensemble dans un tout homogène ? C'est ce qu'il est difficile de savoir avec les faibles documents qui nous restent. On lui a attribué, comme cela arrive assez généralement aux fondateurs, les opinions qui appartiennent à l'école tout entière, et qui se sont formées successivement. Il est certain cependant qu'en morale et en politique il se tenait encore très-près de Cratès : car, dans son traité *de la République*, il repoussait, à la manière des cyniques, les mœurs, les lois, les sciences, les arts, tout en demandant, comme Platon, la communauté des biens. Aussi disait-on que cet ouvrage avait été écrit sur la queue du chien, c'est-à-dire dans le temps où il était encore sous l'influence de son premier maître. Un de ses disciples, Athénodore, effaça de ses ouvrages, qu'il trouva dans la bibliothèque de Pergame, tous les passages qui ne s'accordaient pas avec les idées plus récentes de l'école. Ces idées s'écartaient donc, sur plus d'un point, de celles du fondateur. Ce qui paraît avoir surtout manqué à Zénon, c'est l'unité, c'est l'esprit de système. De là vient que les anciens, reconnaissant facilement les emprunts qu'il avait faits aux doctrines antérieures, lui reprochaient d'avoir innové dans les mots plutôt que dans les choses : *Zeno quoque non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum* (Cicéron, *de Finibus bon. et mal.*, lib. III, c. II, et lib. IV, c. II). Si, en morale, il s'est inspiré surtout de l'école cynique, sur la question de la Providence il ne paraît pas s'être beaucoup éloigné de l'Académie. Une maxime, qui lui est attribuée par Diogène Laërce, ferait supposer que Dieu était pour lui une Providence morale. Comme on lui demandait s'il était possible de cacher à Dieu ses fautes : « Non, répondit-il, on ne peut même lui en cacher la pensée. » Mais à cette idée venait se joindre le principe de la physique d'Héraclite, que tout le monde a pour principe le feu et doit périr par le feu. Le principe de sa logique est que toutes nos idées viennent des sens ; seulement il reconnaît que la sensation ou la représentation purement passive (φαντασία) ne peut se changer en connaissance que par ces trois actes de notre esprit : d'abord l'*assentiment*, ou le jugement ; puis la *compréhension*, et enfin la *science*. La sensation était représentée par la main ouverte ; le jugement par les doigts légèrement recourbés ; la compréhension par la main entièrement fermée ; enfin une main fermée et fortement serrée par l'autre était l'image de la science. C'est positivement à Zénon qu'on attribue l'invention de ces gestes symboliques. Voy., pour l'école qu'il a fondée, le mot STOÏCIENS. Nous renvoyons au même article pour les ouvrages à consulter, en y ajoutant : H. Forelli, *Zeno philosophus leviter adumbratus*, Upsal, 1700, in-8. — L'antiquité nous parle d'un autre philosophe stoïcien, qui portait le nom de Zénon de Tarse. Il était disciple de Chrysippe et lui succéda, à la tête du Portique. D'après Diogène Laërce (liv. VII, § 36) il aurait laissé peu d'ouvrages, mais un grand nombre de disciples. Selon Numenius, cité par Eusèbe (*Præparat. evang.*, lib. XV, c. XVIII), il aurait regardé comme une hypothèse l'opinion stoïcienne que le monde doit finir par un embrasement.

ZÉNON, philosophe épicurien, dont la patrie nous reste inconnue, fut le plus illustre et le plus habile de sa secte, au temps de Cicéron, qui avait suivi ses leçons à Athènes et qui en parle plusieurs fois avec admiration (*de Natura Deorum*, lib. I, c. XXI, XXXIII, XXXIV ; *Tuscul. Quæst.*, lib. III, c. XVII ; *de Finibus bon. et mal.*, lib. I, c. V ; *Epist. ad Atticum*, lib. V, ep. XI).

Au témoignage du philosophe romain, Zénon avait dans son enseignement de hautes qualités d'éloquence, mais il y mêlait trop volontiers la rudesse des invectives, et les *jardins d'Épicure* donnaient quelquefois le spectacle d'étranges scandales. Ses doctrines ne paraissent pas avoir sensiblement différé de celles du maître ; la définition qu'il donne du bonheur (*Tuscul. Quæst.*, ubi supra) résume avec une précision remarquable l'esprit même de la théorie épicurienne sur ce sujet. Voilà, du reste, tout ce que l'on savait jusqu'ici de Zénon l'Épicurien. Les papyrus découverts à Herculanum nous ont récemment fourni quelques fragments de ses controverses avec les stoïciens sur la nature des dieux, et nous permettent de signaler les titres de deux de ses ouvrages, dont Philodème avait laissé des extraits ; ce sont : 1° *les Mœurs et les Vices* (probablement des philosophes) ; 2° les *Leçons* ou *Cours* (de philosophie, sans doute : Σχολαί). Consulter, pour plus de détail, les *Volumina Herculanensia* (vol. VI, publié en 1839). On peut espérer qu'il sortira de la même mine quelques documents utiles pour l'histoire de la philosophie. Mais les publications récentes de Gomferz et de Comparetti, d'après les manuscrits d'Herculanum, n'ont fourni sur ce Zénon que des mentions sans importance. — Diogène Laërce cite encore (VII, 35, et X, 25) un philosophe épicurien, homonyme de Zénon et natif de Sidon en Phénicie, disciple d'Apollodore. Tout ce que l'on sait de lui, c'est que ce fut, au jugement de Diogène, un écrivain fécond, remarquable par la clarté de sa pensée et de son style. Au reste, ces deux Zénon pourraient bien n'être qu'un seul et même personnage, comme l'ont déjà conjecturé quelques historiens de la philosophie. E. E.

ZIMARA (Marc-Antoine), médecin, philosophe et théologien, né vers 1460, à Galatina, près d'Otrante, mort à Padoue en 1532, après avoir professé dans cette ville la philosophie, et la théologie à Naples. Comme philosophe, il appartient à l'école d'Averroès, dont il expose les doctrines dans un ouvrage intitulé *Tabulæ et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois recognita et expurgata*, etc., 2 vol. in-f°, Venise, 1564. Comme médecin, il a mêlé ensemble l'astrologie judiciaire, la magie, l'alchimie avec les doctrines d'Aristote et des Arabes. On se fera

une idée des aberrations de son esprit par le titre seul d'un de ses écrits : *Antrum magico-medicum, in quo arcanorum magicorum, sigillorum, signaturarum, et imaginum magicarum, secundum Dei nomina et constellationes astrorum, cum signatura planetarum constitutarum ad omnes corporis humani affectus curandos, thesaurus, locupletissimus*, etc., in-8, Francfort, 1625. La seconde partie de ce livre a paru en 1626, ib., in-8. — Un fils de Zimara, Théophile, a publié un commentaire latin sur le *Traité de l'âme*, d'Aristote, in-8, Venise, 1558.
X.

ZIMMER (Patrice-Benoît), né en 1752, près d'Ellwangen, dans le Wurtemberg, mort en 1820, après avoir été successivement curé de Steinheim, professeur de théologie catholique dans les universités de Dillingen et d'Ingolstadt, recteur de l'université de Landshut, et, en cette qualité, député à la seconde chambre des États de Bavière. Il a appliqué les principes de la philosophie de Schelling (de son premier système) à la théologie et à la philosophie des religions, et a rendu, pour cette raison, son orthodoxie très-suspecte. Voici les titres de ses principaux écrits, tous rédigés en allemand, à l'exception du premier : *Fides existentis Dei, sive de origine hujus fidei, unde ea derivari possit et debeat, examen criticum*, in-8, Dillingen, 1791; — *Théorie philosophique de la religion*, 1re partie ; — *Théorie de l'idée de l'absolu*, in-8, Landshut, 1805 ; — *Recherches philosophiques sur la décadence générale du genre humain*, in-8, ib., 1809 ; — *Recherches sur l'idée et les lois de l'histoire*, in-8, Munich, 1817. X.

ZIMMERMANN (François-Antoine), né en 1749, à Germersheim, mort en 1790, à Wisloch, près de Heidelberg, après avoir été quelque temps professeur de philosophie dans l'université de cette ville, appartenait à l'école de Leibniz et de Wolf, ou à l'école éclectique d'Allemagne. Il a laissé les ouvrages suivants, dont plusieurs se rapportent à l'histoire de la philosophie : *Principium rationis sufficientis philosophice examinatum*, in-8, Heidelberg, 1780 ; — *de Perfectione mundi*, in-8, ib., 1780 ; — *de Philosophiæ practicæ methodo*, in-4, Heidelberg, 1781 ; — *Logica*, in-8, ib., 1782 ; — *Dissertatio ex ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturali*, in-4, ib., 1783 ; — *Synopsis philosophiæ moralis*, in-8, ib., 1784 ; — *Epistola de atheismo Evhemeri et Diagoræ*, dans le *Musée de Brême*, t. Ier, p. 4 ; — *Vita et doctrina Epicuri*, in-4, Heidelberg, 1785 ; — *de Sensu morali*, in-4, ib., 1785 ; — *de Philosophiæ linguæ [illegible] explanandæ*, in-4, ib., 1785 ; — *de l'Utilité qu'on peut tirer de l'histoire de la philosophie*, in-4, ib., 1785. — Un autre écrivain du même nom, Jean-Georges Zimmermann, est l'auteur du livre *de la Solitude* ; mais ce livre intéresse plutôt la littérature que la philosophie. Ses autres ouvrages se rapportent ou à la médecine ou à la politique. Richerand lui a consacré un article très-étendu de la *Biographie universelle*.

ZOROASTRE, voy. PERSES (doctrine des).

ZORZI (François), en latin *Georgius*, surnommé *Venetus*, du lieu de sa naissance, naquit à Venise en 1460, entra de bonne heure dans l'ordre des Franciscains, et mourut en 1540, après avoir passé toute sa vie à enseigner et à écrire. Son principal ouvrage a pour titre *Francisci Georgii Veneti, minoritanæ familiæ, de Harmonia mundi totius cantica tria*, in-f° Venise, 1525 ; Paris, 1544 et 1546. C'est une des œuvres les plus désordonnées et les plus confuses du mysticisme de la renaissance, en partie païen, en parti chrétien. En effet, l'auteur, qui est très-instruit, mais dépourvu de toute critique et de toute méthode, a réuni ensemble les doctrines néo-platoniciennes, néo-pythagoriciennes, rabbiniques, cabalistiques et celles du prétendu Denys l'Aréopagite, sans s'inquiéter de les mettre d'accord. Ses prédilections paraissent être cependant pour le chef de l'école d'Alexandrie, qu'il n'appelle jamais autrement que *Plotinus noster*. Il exprime le plus profond mépris pour le raisonnement et le syllogisme. La vérité, selon lui, descend d'en haut sur celui qui la cherche avec humilité. Nous avons, pour la percevoir, un sens intérieur ou spirituel complétement distinct de la raison. La vérité, c'est la lumière dont le Verbe divin est le foyer éternel : « celui qui la reçoit se transforme, de clarté en clarté, dans l'image de celui qui est la splendeur du Père et sa véritable image. » L'homme, en même temps qu'il est l'image de Dieu, est l'image de l'univers, un petit monde, un microcosme ; et il n'est pas possible qu'il en soit autrement, puisque le monde, à son tour, est l'image de Dieu ; puisque le monde, selon la pensée de Platon, existe d'abord dans la pensée de Dieu. Aussi l'on peut connaître le monde en Dieu et Dieu dans le monde. Malgré la force avec laquelle Zorzi se prononce pour la liberté divine, l'Église a jugé son livre dangereux et l'a mis à l'*index*. Des éditions nouvelles n'ont été autorisées qu'avec des corrections. X.

FIN.

TABLE SYNTHÉTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

Nous croyons faire une chose utile et, par cela même, agréable à nos lecteurs, en mettant sous leurs yeux une table générale des articles disposés dans un ordre raisonné, autant que le permettent la nature complexe des matières et la diversité des noms souvent employés en philosophie pour désigner les mêmes choses. On sent, en effet, le besoin, au bout d'un recueil de cette espèce, d'embrasser d'un seul coup d'œil le plan sur lequel il a été conçu, et de restituer à leurs rapports naturels les matières dispersées sous la loi capricieuse de l'ordre alphabétique.

Nous divisons cette table en deux parties : la première comprend la théorie ou la philosophie proprement dite, et les définitions des termes philosophiques : la seconde, la critique et l'histoire.

PREMIÈRE PARTIE

THÉORIE ET DÉFINITIONS

PHILOSOPHIE.
Ses rapports avec la mythologie, p. 1164.
— l'histoire ou la philosophie de l'histoire, p. 717.
— les beaux-arts, p. 107.
— les sciences en général, page 1565.
— les sciences mathématiques, p. 1051.
— les sciences naturelles ; les diverses théories sur la nature, p. 1171.
— la science du langage et la grammaire, p. 641.

PSYCHOLOGIE.
Ses rapports avec l'anthropologie, p. 74.
— l'idéologie, p. 768.
— la pneumatologie, p. 1353.

FACULTÉS.

CAPACITÉS.

MODES.

INTELLIGENCE.
Pensée, voy. INTELLIGENCE.
Conscience.
Aperception.
Sens ou perception intérieure.
Sens commun.
Raison.
Intuition.
Contemplation.
Réflexion.
Notion.
Concept, conception.
Appréhension.
Idées.
Archétype.
Espèces (impresses, expresses).
Catégories.
Imagination.
Mémoire.
Réminiscence.
Association des idées.

SENSIBILITÉ.
Impression.
Sensation.
Appétit.
Appétition.
Désir.
Penchants.
Affections.
Passions.
Antipathie.
Haine.
Amour.
Syndérèse.
Foi.
Enthousiasme
Extase.

ACTIVITÉ.
Instinct.
Habitude.
Volonté.
Attention.
Liberté.

MOI.

PERSONNE, PERSONNALITÉ.

AME.

SIÉGE DE L'AME OU SENSORIUM.

INFLUX PHYSIQUE

VIE.

SOMMEIL.

FOLIE.

HALLUCINATION.

LOGIQUE.
Organon.
Canon.
Canonique.
Analytique.
Dialectique.
Architectonique.

De la vérité en général et de ses rapports avec la pensée.

Criterium de la vérité.
Évidence.
Certitude.
Probabilité.
Doute.
Assentiment.
Jugement.
Rapports.
Attribut et sujet.
Qualité.
Quantité.
Modalité.
Identité.
Différence.
Possible et impossible.
Contingent et nécessaire.
Absolu et relatif.
Objectif et subjectif.
Concret et abstrait.
Adéquat, inadéquat.
Immanent et transcendant.
A posteriori, a priori.
Principes.
Axiomes.

Des moyens de découvrir la vérité.

Méthode.
Analyse, synthèse.
Expérience, observation.
Comparaison.
Abstraction.
Généralisation.
Classification.

Résultats de la classification : genres, espèces.
Induction.
Analogie.
Déduction.
Témoignage humain, autorité.
Système.
Spéculation.
Science.
Art.

Des moyens d'exprimer et de démontrer la vérité.

Signes, *langage.*
Proposition.
Prédicat, *sujet.*
Prédicament.
Copule.
Compréhension, extension.
Affirmation.
Négation.
Contradiction.
Contraires (*propositions*).
Complexe, simple (*proposition*).
Assertoire (*proposition*).
Apodictiques (*propositions*).
Problématiques (*propositions*), problème.
Lemme.
Postulat.
Anticipation.
Définition.
Division.
Distinction.
Démonstration.
Argument
Argumentation.
Syllogisme

SIGNES SYLLOGISTIQUES

Baralipton.
Barbara.
Barbari.
Baroco.
Bocardo.
Camestres.
Celantes.
Celarent
Cesare.
Dabitis.
Darapti.
Darii.
Datisi.
Dibatis.
Disamis.
Fapesmo.
Felapton.
Ferio.
Ferison.
Fespamo.
Festino.
Fresisom.
Frisesomorum.
Prosyllogisme.
Enthymème.
Antécédent.
Conséquent.
Corollaire.
Conclusion.
Disjonction, *argument* disjonctif.
Dilemme.
Épichérème.
Sorite.
Argument *a fortiori*, p. 13.
Réduction à l'absurde, p. 7.
Argument *a pari*, exemple. *Voy.* Analogie.

Signes et remèdes de l'erreur.
Opinion.
Hypothèse.
Préjugé.
Erreur.
Antinomies.
Paralogismes.
Sophismes, sophistique.
Amphibologie.
Pétition de principe.
Diallèle, cercle vicieux.

ESTHÉTIQUE.
Beau.
Sublime.
Idéal.
Goût, génie.
Imagination.
Beaux-arts.

MORALE.
Bien.
Honnête.
Ordre.
Loi.
Autonomie.
Perfection.
Devoir
Impératif catégorique.
Droit.
Mérite et démérite.
Vertu, vice.
Vertus cardinales, p. 239.
Vertus ascétiques ascétisme.
Abstinence.
Vertu stoïque, apathie.
Justice.
Pénalité.
Philanthropie, charité.
Conservation de soi-même, suicide.
Propriété.
Famille.
Éducation.
État.
Société, socialisme.
Destinée humaine, humanité.
Progrès, perfectibilité.

MÉTAPHYSIQUE.
Ontologie.
Être.
Non-être, privation.
Unité.
Essence.
Entité.
Quiddité.
Formes substantielles.
Archétypes.
Noumène, phénomène
Actuel, virtuel.
Cause.
Causes finales.
Causes occasionnelles.
Substance.
Accident.
Force.
Entéléchie.
Monade.
Individualité
Temps.
Espace.
Étendue.
Immensité.
Extériorité.
Mouvement
Nombre.
Sphère.
Indéfini.
Infini.
A parte ante, a parte post.
Esprit.
Matière.
Nature.
Macrocosme, microcosme.

THÉODICÉE.
Théologie.
Théosophie.
Téléologie.
Dieu.
Démiurge.
Ame du monde
Émanation.
Création.
Providence.
Prescience.
Mal.
Hasard.
Nécessité.
Destin.
Prédestination.
Immortalité
Éternité.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE ET CRITIQUE.

Des systèmes en général.
- Dogmatisme.
- Scepticisme.
- Rationalisme.
- Empirisme.
- Idéalisme.
- Sensualisme.
- Réalisme.
- Nominalisme.
- Conceptualisme.
- Spiritualisme.
- Animisme.
- Matérialisme
- Hylozoïsme.
- Dynamisme.
- Atomisme.
- Athéisme.
- Théisme.
- Déisme.
- Anthropomorphisme.
- Optimisme.
- Dualisme.
- Panthéisme.
- Fatalisme.
- Métempsychose.
- Mysticisme.
- Quiétisme.
- Synchrétisme.
- Éclectisme.

PHILOSOPHIE ORIENTALE.

PHILOSOPHIE DES INDIENS.
- Gymnosophistes.
- Hylobiens.
- Sânkhya.
- Nyâya.
- Karikâ.
- Gotama.
- Kapila.
- Kanada.
- Calanus.
- Bouddhisme

PHILOSOPHIE DES CHINOIS.
- Lao-tseu.
- Khoung-fou-tseu (Confucius).
- Meng-tseu (Mencius).
- Lie-tseu.
- Siun-tseu

PHILOSOPHIE DES ÉGYPTIENS.
- Hermès Trismégiste, livres prétendus hermétiques.

PHILOSOPHIE DES CHALDÉENS.

PHILOSOPHIE DES SABÉENS. Sabéisme.

PHILOSOPHIE DES PERSES. Soufis, soufisme.

PHILOSOPHIE DES PHÉNICIENS.
- Sanchoniathon.
- Moschus.

PHILOSOPHIE DES JUIFS.
- Kabbale.
- Aristobule le philosophe.
- Philon.
- Akiba.
- Avicebron.
- Maimonide.

PHILOSOPHIE DES SYRIENS.

PHILOSOPHIE GRECQUE.

MYSTÈRES, DOCTRINE ÉSOTÉRIQUE.

HYMNES D'ORPHÉE, PHILOSOPHIE ORPHIQUE.

PHILOSOPHIE HOMÉRIQUE.

PHILOSOPHIE GNOMIQUE.

SAGES DE LA GRÈCE.
- Épiménides.
- Phérécyde.
- Simonide.
- Solon.
- Bias.
- Chilon.
- Pittacus.
- Cléobule.
- Périandre.
- Phaléas.

ÉCOLE IONIENNE.
- Thalès.
- Hippon.
- Anaximène.
- Diogène d'Apollonie.
- Héraclite.
- Cratyle.
- Anaximandre.
- Hermotime.
- Anaxagore.
- Archelaüs.
- Empédocle

ECOLE ITALIQUE OU PYTHAGORICIENNE.
- Pythagore.
- Charondas
- Lysis.
- Abaris.
- Théano.
- Aristée.
- Alcméon.
- Timée.
- Ocellus.
- Eurytus.
- Œnopide.
- Ecphante.
- Hippasus.
- Hippodame.
- Épicharme.
- Archytas.
- Philolaüs.
- Stésimbrote
- Echécrate

ÉCOLE D'ELÉE
- Xénophane
- Parménide.
- Zénon.
- Xéniade.
- Mélissus.

ÉCOLE ATOMISTE.
- Leucippe.
- Démocrite.
- Bion
- Diomène.
- Anaxarque.
- Métrodore de Chio.
- Nausiphane

ÉCOLE SOPHISTIQUE
- Gorgias.
- Protagoras.
- Diagoras.
- Euthydème.
- Dionysodore.
- Polus.
- Critias
- Prodicus.
- Calliclès.
- Hippias.
- Trasymaque.
- Alcidamas.

ÉCOLES SOCRATIQUES.
- Socrate.
- Simon.
- Socrate le Jeune.
- Criton.
- Simias.
- Cébès.
- Charmide.
- Xénophon.
- Eschine.

ÉCOLE CYNIQUE.
- Antisthène.
- Diogène le Cynique
- Cratès le Cynique.
- Hipparchia.
- Salluste le Cynique.
- Échéclès.
- Métroclès.
- Monime.
- Ménippe.

ÉCOLE CYRÉNAÏQUE.
- Aristippe.
- Bion de Borysthène.
- Arété.
- Antipater de Cyrène.
- Aristippe le Jeune.
- Eudoxe.
- Théodore de Cyrène.
- Évhémère.
- Annicéris.
- Hégésias.
- Denis d'Héraclée

École mégarique.

École éristique.

Euclide.
Clinomaque.
Eubulide.
Stilpon.
Apollonius de Cyrène.
Euphante.
Bryson.
Alexinus.
Diodore Cronus.
Philon le Mégarique.

Écoles d'Élis et d'Érétrie.

Phédon.
Ménédème.
Asclépiade.

École platonicienne. Académie.

Platon.
Speusippe.
Phormion.
Polémon.
Cratès le Platonicien.
Axiothée.
Xénocrate.
Crantor.

École péripatéticienne. Lycée.

Aristote.
Péripatéticienne (philosophie).
Nicomaque.
Théophraste.
Eudème.
Dicéarque.
Aristoxène.
Héraclide.
Straton.
Boéthus.
Lycon.
Ariston de Iulis.
Critolaüs.
Diodore de Tyr.
Asclépius.
Aspasius.
Aristoclès.

École pyrrhonienne. Voy. Scepticisme.

Pyrrhon.
Timon le Sillographe.
Philon l'Athénien.
Numénius le Pyrrhonien.
Dioscoride.
Euphranor.

École épicurienne.

Épicure.
Aristobule l'Epicurien.
Métrodore de Lampsaque.
Léontium.
Polyen.
Hermachus.
Apollodore l'Épicurien.
Colotès.
Hérodote l'Épicurien.
Phèdre.
Philodème.
Zénon l'Epicurien.

École stoïcienne.

Zénon.
Persée.
Hérille.
Cléanthe.
Ariston de Chios.
Athénodore de Soli.
Chrysippe.
Antipater de Sidon.
Archidème.
Panætius.
Posidonius.
Chærémon.
Apollophane.

Nouvelle Académie.

Arcésilas.
Lacydes.
Calliphon.
Carnéade.
Diogène le Babylonien.
Métrodore de Stratonice.
Clitomaque.
Charmidas.
Philon de Larisse.
Antiochus d'Ascalon.

Philosophie grecque chez les Romains.

Philosophie politique, Polybe.

Jurisconsultes romains.

Épicuriens romains.

Catius.
Amafanius.
Cassius.
Bassus Aufidius.
Lucrèce.

Stoïciens, pythagoriciens et cyniques.

Sextius.
Sotion.
Aréus.
Attallus.
Sénèque.
Musonius.
Cornutus.
Démétrius.
Épictète.
Arrien.
Marc-Aurèle.
Euphrate.
Œnomaüs.
Démonax.
Crescens.

Éclectisme pratique, nouvelle Académie.

Cicéron.

Décadence de la philosophie grecque.

Nouveaux pythagoriciens.

Euxène.
Apollonius de Tyane.
Secundus.
Anaxilas.
Modératus.
Nicomaque de Gérasa.
Néarque.
Alexandre Polyhistor.
Apulée.

Nouveaux platoniciens : platoniciens érudits.

Areius Didymus.
Thrasylle.
Plutarque.
Alcinoüs.
Albinus.
Maxime de Tyr.
Taurus Calvisius.
Atticus.
Favorinus.
Théon de Smyrne
Ptolémée.
Caïus.
Arria.
Alexandre Numénius
Alexandre Peloplato
Macrobe.

Nouveaux péripatéticiens.

Andronicus.
Cratippe.
Xénarque.
Nicolas de Damas.
Alexandre d'Égée.
Adraste d'Aphrodise.
Ammonius le Péripatéticien.
Herminus.
Alexandre d'Aphrodise.
Galien.
Boéthus.
Hiéronyme.
Hermippe.
Thémistius.
Simplicius.

Nouveaux sceptiques.

Ænésidème.
Agrippa.
Ménodote.
Antiochus de Laodicée
Acron d'Agrigente.
Hérodote de Tarse.
Sextus Empiricus.
Cythénas.

Sophistes, rhéteurs, compilateurs.

Dion.
Lucien.
Diogène Laërce
Philostrate.
Eunape.
Stobée.
Hésychius.
Fronton.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

Numénius d'Apamée
Potamon.
Ammonius Saccas.
Hérennius.
Longin.
Origène le Païen.
Plotin.
Amélius.
Lysimaque.
Porphyre.
Jamblique.
Julien.
Dexippe.
Ædésius
Chrysanthe
Eustathius.
Eusèbe de Myndos.
Salluste le Philosophe.
Plutarque d'Athènes.
Syrianus.
Asclépigénie.
Proclus.
Hiéroclès.
Olympiodore
Énée de Gaza.
Asclépiodote
Hermias.
Ædésie.
Priscus.
Ammonius, fils d'Hermias.
Hypatie.

Marinus.
Isidore.
Zénodote.
Damascius.

GNOSTICISME. ÉCOLE GNOSTIQUE.
Simon le Magicien.
Cérinthe.
Saturnin.
Bardesane.
Basilide.
Valentin.
Carpocrate
Marcion.
Cerdon.
Manès, *manichéisme*.

PHILOSOPHES CHRÉTIENS ET PÈRES DE L'ÉGLISE.

Église grecque.
Saint Justin.
Saint Clément d'Alexandrie.
Aristide.
Tatien.
Athénagore.
Origène.
Némésius.
Eusèbe.
Synésius.
Le faux Denys l'Aréopagite.
David l'Arménien.
Zacharie, évêque de Mitylène.
Philopone.
Saint Jean Damascène.
Photius.
Psellus.
Jean Italus.
Anéponyme.
Pachymère

Église latine.
Tertullien.
Lactance.
Saint Augustin.
Mamert Claudien.
Salvieri.
Marcian Capella.
Boëce.
Cassiodore.
Bède.

PHILOSOPHIE ARABE.
Kendi.
Farabi.
Ibn-Sina (Avicenne).
Gazali (Algazel).
Ibn-Badja (Aven Pacius).
Ibn-Roschd (Averroès).
Tofaïl.

PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

PREMIÈRE ÉPOQUE. — DU COMMENCEMENT DU IX[e] A LA FIN DU XII[e] SIÈCLE.
Alcuin.
Raban-Maur.
Scot Érigène.
Remi d'Auxerre.
Gerbert.
Bérenger de Tours.
Lanfranc.
Damien.
Roscelin.
Saint Anselme.
Gaunilon.
Anselme de Laon.
Albéric de Reims.
Adélard.
Hildebert.
Guillaume de Champeaux; *voy.* aux errata.
Abailard.
Saint Bernard.
Gilbert de la Porrée.
Bernard de Chartres.
Pierre Béranger.
Guillaume de Conches.
Hugues de Saint-Victor.
Richard de Saint-Victor.
Hugues d'Amiens.
Pierre Lombard.
Adam du Petit-Pont.
Adelger.
Alain de Lisle.
Jean Salisbury.
Amaury de Chartres.

DEUXIÈME ÉPOQUE. — XIII[e] ET XIV[e] SIÈCLES.
Alexandre de Halès.
Guillaume de Paris.
Guillaume de Moërbeka.
Jean de la Rochelle.
Ranulfe de Humblières.
Robert Grosse-Tête.
Pierre d'Espagne.
Vincent de Beauvais.
Michel Scot.
Albert le Grand.
Saint Bonaventure.
Saint Thomas d'Aquin.
Henri de Gand.
Roger Bacon.
Pierre d'Auvergne.
Jean de Londres.
Middleton.
Duns-Scot.
Raymond Lulle.
Arnold de Villanova.
Kilwardeby.
Ægidius Colonna.
Apono ou Abano (d').
Hervæus Natalis (Hervée de Nedelek).
François Mayronis.
Durand de Saint-Pourçain.
Burleigh.
Ockam.
Dante.
Robert Holcot.
Thomas de Strasbourg
Buridan.
Jean de Méricour.
Jean de Monteson.
Raoul le Breton.
Henri de Langestein.
Oresme.
Paul de Venise.
Marsile d'Inghen.
Henri de Hesse et de Oyta.

Mystiques adversaires de la scholastique.
Tauler.
Eckart.
Suso.
Gerson.
Pétrarque.
Ruysbroek.

TROISIÈME ÉPOQUE. DÉCADENCE ET FIN DE LA SCHOLASTIQUE.
Pierre d'Ailly.
Nicolas de Clémengis.
Raymond de Sebonde.
Justiniani.
Orbellis.
Paul de Pergola.
Pierre de Mantoue.
Wessel ou Gansfort
Gabriel Biel.
Dominique de Flandre
Cajétan.
Major ou Mair.
Zabarella.
Rhœdus.
Sarnanus.
Lerées.
Suarez.
Zanardi.
Frassen.

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

GRECS RÉFUGIÉS EN ITALIE.
Bessarion.
Gémiste Pléton.
Gennade.
Théodore de Gaza.
Georges de Trébizonde.
Argyropyle

LETTRÉS ADVERSAIRES DE LA SCHOLASTIQUE
Léonard d'Arezzo
Philelphe.
Laurent Valla.
Ermolao Barbaro (Hermolaüs Barbarus).
Ange Politien.
Rodolphe Agricola.
Ulric de Hutten.
Luther.
Mélanchthon.
Érasme.
Vivès.
Nizolius.
Guillaume Morel.
Lefèvre d'Etaples (Faber)
Jean Levoyer.
Sadolet.
Aconzio (Jacques Acontius).

PÉRIPATÉTICIENS.
Pomponazzi (Pomponace ou Pomponat).
Nifo (Niphus).
Contarini.
Leonicus Thomeus.
Javelli (Javellus).
Vanini.
Camérarius
Coïmbrois, université de Coïmbre.
Sépulvéda.
Govéa.
Périonius.
Charpentier.
Pernumia.
Marta.
Martini.
Pacius.
Crémonini.
Alexandre Piccolomini.
François Piccolomini.
Achillino.
Césalpini
Rorario.
Picart.
Dagalla.
Schegk.

Cornélius Martin.
Launoy (Launoius).
Conring.
Kekermann.

PLATONICIENS ET PYTHAGORICIENS.

Nicolas de Cusa.
Marsile Ficin.
Patrizzi (Patricius).
Mazzoni.
Jordano Bruno

STOÏCIENS

Juste-Lipse.
Schoppe (Scioppius)
Gataker
Quévédo

SCEPTIQUES.

Sanchez.
Montaigne.
Charron.

MYSTIQUES.

Reuchlin.
Jean Pic de la Mirandole.
François Pic de la Mirandole.
Cornélius Agrippa.
Ricci
Zimara.
Zorzi (Georges de Venise).
Léon Hébreu
Paracelse.
Cardan.
Postel.
Michel Servet.
Amos Caménius.
Bayer.
Mennens.
Valentin Weigel.
Jacques Boehm.
Robert Fludd.
Pordage.
Van Helmont (Jean-Baptiste)
Van Helmont (François).
Angelus Silésius.
Kronland.

ESSAIS DIVERS DE RÉFORME ET DE RESTAURATION

Télésio
Huarte
Taurellus.
Képler
Campanella
Muti.
Ramus
Casmann.
Goclenius.
Bérigard ou Beauregard.
Magnen.

MORALISTES ET PHILOSOPHES POLITIQUES.

Machiavel
Languet.
Pibrac.
Jean Bodin.
Boëtie (la).
Pierre de La Place
Thomas Morus
Mariana.
Grotius.
Barbeyrac
Noodt

PHILOSOPHIE MODERNE, SES CARACTÈRES GÉNÉRAUX.

Bacon.
Descartes.

PHILOSOPHIE ANGLAISE.

ÉCOLE SENSUALISTE.

Hobbes.
Welthuysen.
Coward.
Locke.
Mandeville
Collins.
Dodwell
Tindal.
Bolingbrocke.
S'Gravesande.
Hartley.
Priestley.
Search.
Paley
Bentham.
Mill (James).
Mill (John Stuart).

ÉCOLE SPIRITUALISTE.

Naturalistes.

Herbert de Cherbury.
Glisson.
Ray.
Newton.

Métaphysiciens et théologiens.

Milton.
Gale.
Cudworth
Henri More
Norris.
Collier.
Berkeley.
Pierre Brown.
Lée.
King.
Clarke
Derham
Butler
Watts
Stanley.
Monboddo.

Moralistes, critiques

Barclay.
Harrington.
Cumberland.
Wollaston.
Shaftesbury.
Palmer.
Price.
Harris.
Burke.

ÉCOLE SCEPTIQUE

Glanwill.
Craig.
Hume.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE.

Hutcheson
Home.
Turnbull
Smith.
Reid.
Oswald
Beattie
Ferguson
Dugald Stewart.
Thomas Brown
Bruce.
Makintosh.
Hamilton

PHILOSOPHIE FRANÇAISE.

CARTÉSIANISME, ÉCOLE CARTÉSIENNE.

Descartes. *Voy. plus haut.* Philosophie moderne

Disciples de Descartes.

Rohault.
De la Forge.
Régis.
Clauberg
Cordemoy.
Wittichius.
Geulincx
Arnauld.
Nicole.
Malebranche
Lamy.
Bossuet.
Fénelon.
Ruard Andala.
Roël.
Buffier.
Legrand.
Polignac.
Boursier.
Le P. André.
Terrasson.
La Morinière.
Lignac.
Monestrier.
Fontenelle.

Amis de Descartes et du cartésianisme.

Clerselier.
Mersenne.
Salabert.
Coccéius.
Balthazar Bekker
Silhon
Villemandy
La Placette.
Jaquelot.
Nieuwentyt.
Gerdil.
Molyneux.

Disciples dissidents de Descartes; spinozisme

Spinoza.
Cuper.
Cufaeler
Parker
Law.
Boulainvilliers
Deschamps
Bredenburg
Wachter.

Adversaires de Descartes théologiens.

Voet ou Voetius
Bourdin
Schook.
Rapin
Guérinois
Le P. Hardouin
Le P. Daniel.
Lherminier
Dutertre

Adversaires sensualistes et sceptiques

Gassendi
Perrault
Hobbes. *Voy. plus haut.* Philosophie anglaise
Sorbière.
Bernier.

La Chambre
La Mothe Le Vayer.
Pascal.
Foucher
Nicaise.
Bayle.
Huet.
Hirnhaïm.

ÉCOLE SENSUALISTE DU XVIII[e] S.

Idéologues et physiologistes.
Condillac.
Bonnet.
Bichat.
Garat.
Volney.
Cabanis.
Delisle de Sales.
Bonstetten.
Destutt de Tracy
Gall.
Broussais.

Encyclopédistes.
Diderot.
D'Alembert.
Saint-Lambert.
Du Marsais.
Morellet.
D'Holbach.
Toussaint.

Épicuriens, athées.
Levesque de Pouilly.
Deslandes.
Mirabaud.
Lamettrie
Helvétius
D'Argens
Robinet.
Maréchal.
Naigeon.

MORALISTES, PHILOSOPHES, POLITIQUES, ÉCONOMISTES.
La Rochefoucauld.
La Bruyère.
Vauvenargues
Franklin.
Burlamaqui
Burigny.
Montesquieu.
Voltaire.
Mably.
Morelli.
J.-J. Rousseau
Raynal
Quesnay.
Turgot.
Condorcet
De Weiss.
J.-B. Say
Azaïs

ADVERSAIRES DE LA PHILOSOPHIE SENSUALISTE DU XVIII[e] SIÈCLE.

Adversaires isolés.
Lignac. *Voyez plus haut*, Disciples de Descartes.
Monestrier.
Jaucourt.
Guénard
Le Cat.
Garnier.
Needham.
Hemsterhuys.
Maupertuis.
Le Batteux.
Necker.
Portalis
Madame de Staël.
Madame Necker de Saussure.
Sainclair.
Villers.
Bérard.

Mystiques et théologiens.
Poiret.
Martinez.
Saint-Martin.
Swedenborg.
Lavater.
Bergier.
De Maistre.
De Bonald.
Ballanche.
Bautain.
Buchez.
Lamennais.

Spiritualistes et éclectiques du XIX[e] siècle.
Massias.
Prévost.
Thurot.
Laromiguière.
De Gérando.
Stapfer.
Bertrand.
Maine de Biran.
Royer-Collard.
Cousin.
Jouffroy.
Damiron.
Garnier.
Saisset.
Rémusat.
Maleville
Matter.
Balmès.
Bordas-Démoulin.
Bouchitté.
Bouillet.
Delondre.
Jacques.
Javary.
Cardaillac
Charma.

POSITIVISTES ET PHILOSOPHES HUMANITAIRES.
Comte.
Leroux.
Reynaud.

PHILOSOPHIE ITALIENNE.

Philosophes italiens de la Renaissance. *Voy.* Renaissance.
Galilée.
Vico.
Fardella.
Boscowich
Muratori.
Stellini.
Gravina.
Filangieri
Beccaria.
Verri.
Felici
Vettori.
Genovesi
Buonafede ou Cromaziano.
Romagnosi.
Gioja.
Pini.
Becchetti.
Galuppi.
Baldinotti.
Rosmini.
Gioberti.
Mancino.
Miceli.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

Première époque, depuis Leibniz jusqu'à Kant.

ÉCOLE DE LEIBNIZ ET DE WOLF.
Leibniz.
Tschirnhausen.
Wolf.
Bilfinger.
Thummig.
Canz.
Reinbeck.
Jonsius.
Walch.
Reusch.
Riebov.
Baumeister
Knutzen.
Meier.
Reimarus.
Ploucquet.
Ludovici.
Formey.
Lambert.
Schwab.
Cramer.

ADVERSAIRES DE LEIBNIZ ET DE WOLF.
Lange.
Crousaz.
Ridiger.
Buddé.
Geller.
Crusius.
Hollmann.
Euler.
Nicolaï.
Justi.

ÉCLECTIQUES INDÉPENDANTS, ACADÉMICIENS DE BERLIN
Lacroze.
Beausobre.
Mérian.
Lhuilier.
Prémontval.
Sulzer.
Mendelssohn
Steinbart
Éberhard.
Éberstein.
Platner.
Meiners.
Lossius.
Plessing.
Selle.
Féder.
Jérusalem.
Brucker.
Zimmermann.
Herberth.
Irwing.
Hennings.
Campe.
Jenisch.
Georges Socher
Tiedmann.
Wyttenbach.
Abel.
Mauchart.
Gurlitt.
Dalberg.

MORALISTES, PHILOSOPHES, POLITIQUES.

Puffendorf.
Placcius.
Jacques Thomasius.
Chrétien Thomasius.
Heineccius.
Achenwall.
Garve.
Lessing.
De Vattel.
Hœpfner
Abbt.
Reinhard.
Becker (Rodolphe-Zacharie).
Klotzch.
Basedon.

Deuxième époque, depuis Kant jusqu'aux philosophes les plus récents.

ÉCOLE DE KANT.

Kant.
Reinhold.
Mellin.
Schultz.
Schmid.
Heidenreich.
Beck.
Ben David.
Dietz.
Mutschelle.
Snell.
Schaumann.
Schmidt-Phiséldeck.
Neeb.
Jacob.
Tieftrunk.
Kiesewetter.
Hoffbauer.
Künhardt.
Berger (Emmanuel)
Kern.
Boethius.
Kindervater.
Socher (Joseph).
Fischhaber
Poelitz.
Schwartz
Schmalz.
Bergk.
Feuerbach.
Fulleborn.
Flugge.
Born.
Kinker.
Matthiae.
Wendt.
Stæudlin.
Bühle.
Tennemann.
Van Hemert.
Schiller.

Philosophes dissidents de l'école de Kant.

Schulze.
Beck.
Berg.
Maimon.
Bouterweck.
Bardili.
Brucker.
Krug.

ÉCOLE DE FICHTE.

Fichte.
Forberg.
Niethammer.
Schad.
Michaelis.
Reinhold. *Voyez plus haut*, École de Kant.
Schelling. *Voyez plus bas.*

ÉCOLE DE JACOBI.

Jacobi.
Koeppen.
Fries.
Calker.
Ancillon.
Weiss (Chrétien).
Weiller.
Salat.
Schmid (Théodore).

ÉCOLE DE SCHELLING ET DE HEGEL.

Schelling
Hegel.
Novalis.
Weber.
Ast.
Kayssler.
Klein.
Rixner
Steffens.
Abicht.
Zimmer.
Stutzmann.
Berger (Eric).
Suabedissen.
Hillebrand.

PHILOSOPHES MYSTIQUES ET DISSIDENTS.

Hamann.
Baader.
Statler.
Schlegel (Frédéric).
Weishaupt.
Herder.
Schleiermacher.
Solger.
Richter (Jean-Paul).
Schneller.
Krause.
Herbart.
Kayserlinck.
Schopenhauer.

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE DANS LES SCIENCES.

Newton.
Galilée.
Buffon.
Lamarck.
Stahl.
Cuvier (Georges)
Cuvier (Frédéric)
Mairan
Darwin.
Geoffroy Saint-Hilaire
Digby.
Feuchtersleben.
Oken.

FIN DE LA TABLE SYNTHÉTIQUE

ERRATA.

Nous rétablissons ici l'article CHAMPEAUX (Guillaume de) omis à son rang alphabétique.

CHAMPEAUX (Guillaume de) (*Guillelmus Campellensis*), ainsi nommé du village de Champeaux, près Melun, où il naquit vers la fin du XIe siècle, étudia à Paris sous Anselme de Laon, et bientôt éleva lui-même une école qui compta de nombreux disciples. Abailard suivit ses leçons ; mais peu de temps après, il se déclara l'adversaire de Guillaume. Celui-ci, découragé par les succès de son rival, se retira, dès 1108, dans un faubourg de Paris, près d'une chapelle consacrée à saint Victor, où il fonda en 1113 la célèbre abbaye de ce nom. Mais son découragement n'avait duré que quelques semaines, et il était rentré dans la lice. Il avait ouvert, dans sa retraite, une école où il enseigna la rhétorique, la philosophie, la théologie, jusqu'au moment où il fut élevé au siége épiscopal de Châlons. Dans cette dignité, il fut mêlé à la grande querelle des investitures, et assista, comme député de Calixte II, à la conférence de Mouson, en 1119 ; il mourut en 1121.

Les ouvrages philosophiques de Guillaume de Champeaux ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Nous savons seulement qu'il défendait l'opinion des réalistes contre le nominalisme de Roscelin et d'Abailard. Encore ne connaissons-nous la nature de son réalisme que par l'idée que nous en a transmise Abailard, naturellement suspecte en cette circonstance. « L'opinion de Guillaume de Champeaux, sur la présence des universaux dans tous les objets, consistait, dit celui-ci (*Hist. calam.*, c. II), à penser qu'une même chose existe en essence tout entière et à la fois sous chacun des individus formant un genre ; de sorte qu'il n'y a entre eux aucune diversité dans l'essence, mais que la variété dépend de la multitude des accidents. » *Eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola accidentium multitudine varietas.* Qu'entend ici Guillaume de Champeaux par l'essence? Est-ce la substance ou seulement la nature de la chose, ce que l'école appelle la quiddité? le mot latin se prête aux deux acceptions. Selon la dernière, il n'y a rien qui ne soit vrai dans la proposition de Guillaume de Champeaux ; car les traits communs à tous les individus sont précisément ce que saisit l'abstraction pour en faire l'idée de genre. Mais on n'aperçoit pas, dans ce cas, la différence qui sépare cette opinion du conceptualisme d'Abailard, et la dispute des deux philosophes semble n'avoir plus de sens. Il faudrait donc supposer que dans l'opinion qu'Abailard attribue à son ancien maître, le genre était considéré comme une chose, comme un être ou une substance, se retrouvant sous tous les accidents qui seuls différencient les individus. Ce réalisme excessif est-il bien celui de Guillaume de Champeaux? Nous en doutons, d'autant plus qu'il y a lieu de supposer qu'il le corrige lui-même, en ajoutant que cette chose identique, qui se retrouve la même dans tous les individus formant un genre, n'y existe qu'en essence.

Guillaume de Champeaux fut-il convaincu de la nécessité de s'expliquer plus clairement, ou un examen plus approfondi le fit-il changer de doctrine? Quoi qu'il en soit, il ne se servit pas toujours des mêmes termes, et, si nous en croyons Abailard, il modifia son opinion dans ce sens que la chose n'était pas, sous chaque individu, la même, *essentiellement*, mais la même *individuellement* (*non essentialiter*, *sed individualiter*), ou, comme porte une autre leçon, *indifféremment* (*indifferenter*). Ce changement devint funeste à Guillaume ; il parut reculer, et cette question importante aux yeux de ses contemporains, si faiblement défendue ou presque abandonnée par lui, discrédita ses leçons. Nous avouons que nous ne sommes pas très-éclairés sur le sens de cette rétractation de Guillaume de Champeaux. Toutefois, sans discuter la valeur relative des deux leçons, nous croyons trouver un sens à toutes deux. En adoptant la première, nous l'expliquerions ainsi qu'il suit: la notion de genre est formée de l'ensemble des conditions qui se retrouvent sans exception dans tous les individus; cette notion générale n'est possible, dans l'esprit qui la déduit par abstraction, que parce que les éléments qui la composent existent dans les êtres particuliers comme objets qui tombent sous l'observation ; il faut donc, qu'en dehors de l'idée abstraite, elles se retrouvent, réellement et *individuellement*, dans les concrets d'où l'abstraction les a tirées. Cette manière d'interpréter les expressions de Guillaume de Champeaux substitue, il est vrai, peut-être contre la pensée de l'auteur, la similitude à l'identité, et a l'inconvénient de faire un véritable nominaliste du prétendu réaliste adversaire d'Abailard.

Quant à la seconde leçon, nous adoptons pleinement le sens que lui donne M. Cousin (Introduction aux Œuvres inédites d'Abailard, p. 118) : « L'identité des individus d'un même genre ne vient pas de leur essence même, car cette essence est différente en chacun d'eux, mais de certains éléments qui se retrouvent dans tous ces individus sans aucune modification, *indifferenter.* »

Dans cette modification de sa doctrine, si toutefois nous ne nous trompons pas, Guillaume aurait fait exactement le contraire de ce qu'il

avait fait dans son premier enseignement. Au lieu de partir de l'essence générale *humanité*, par exemple, pour descendre aux essences particulières *hommes*, en modifiant l'essence générale par les différences, il serait parti des essences particulières *hommes*, pour s'élever, en dégageant les différences, à l'essence générale *humanité*. La disparité, il est vrai, n'est que dans la méthode ; de part et d'autre le résultat est le même : le nominalisme ou le réalisme en sortent selon la manière dont sont compris les mots *essence* et *réalité*. — Voy. les mots Réalisme et Nominalisme.

Les seuls ouvrages imprimés de Guillaume de Champeaux sont deux traités ayant pour titre : *Moralia abbreviata* et *de Origine animæ* (D. Martenne, *Thesaurus anecdot.*, t. V), et un fragment sur l'Eucharistie, inséré par Mabillon à la suite du tome IV des Œuvres de saint Bernard. Dans le traité *de l'Origine de l'âme*, partant du principe du péché originel, Guillaume de Champeaux examine comment les enfants morts sans baptême sont damnés justement. Nous n'aurions rien à voir dans ce traité théologique, si l'auteur se fût borné à l'énoncé du dogme, et n'avait pas donné des explications que la philosophie a le droit de trouver peu concluantes. La difficulté pour lui consiste en ce que l'âme, qui sort de Dieu pure et sans tache, ne semble pas pouvoir être coupable des souillures du corps qui nous sont transmises par Adam. Cela ne peut donc arriver que parce qu'elle s'imprègne, selon Guillaume, des vices que comporte le milieu dans lequel elle descend, apparemment sans doute, comme un linge se mouille quand on le trempe dans l'eau, ou, comme sa blancheur s'altère, quand il est mis en contact avec quelque objet malpropre. Étant donnée cette gros sière assimilation des conditions de l'âme a conditions de la nature physique, reste à sav par quel crime, sortant de Dieu, l'âme a pu riter un pareil traitement. A cela Guill répond que, Dieu ayant, de toute éternité cidé d'unir telle âme à tel corps, il faut que décrets s'accomplissent, et tant pis pour l'â si le corps qui lui est destiné doit l'entraîn dans la mort éternelle. Il ne serait pas diffic de démontrer l'hétérodoxie d'une doctrine q fait résider le mal moral dans la matière, fait du péché une maladie physique ; mais nou. n'avons pas à traiter cette question. Guillaume, il est vrai, termine toute cette dissertation, en se soumettant aux secrets et insondables jugements de Dieu, et finit ainsi par où il aurait dû commencer.

Le manuscrit de Guillaume de Champeaux, retrouvé récemment dans la bibliothèque de Troyes, ne présente que peu d'intérêt philosophique : la plupart des courts fragments qu'il renferme sont théologiques ; cependant on trouve dans le premier, ayant pour titre : *De essentia Dei et de substantia Dei et de tribus ejus personis*, quelques idées qui, sans être originales, méritent l'attention. Le manuscrit de la Bibliothèque nationale intitulé *les Sentences*, est un recueil d'explications sur certains points de doctrine, sur les vertus et les vices, et sur quelques passages de l'Écriture.

Consultez : Patru, *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita*, Paris, 1848, in-8 ; — V. Cousin, *Fragments de philosophie du moyen âge*.

H. B

Page 27, ligne 6, 1re colonne, *au lieu de :* Nourrissier, *lisez* Nourrisson

Page 55, ligne 24, 1re colonne, et p. 56, ligne 1, 2e colonne, *au lieu de :* Cournat, *lisez* Cournot

Page 368, ligne 25, 1re colonne, *au lieu de :* T. Beaussire, *lisez* Em. Beaussire.

Page 709, ligne 47, 1re colonne, *au lieu de :* λεγομένοις, *lisez* λεγομέναις.

Page 742, ligne 44, 2e colonne, *au lieu de :* 1848, *lisez* 1748.

Page 1094, ligne 41, 2e colonne, *au lieu de :* (de μετά et de ψυχή), *lisez* (de μετά et de ἐμψυχόω animer).

Page 1337, ligne 56, 2e colonne, *au lieu de :* il alla trois fois à la cour de Denys l'Ancien, *lisez* il alla une fois.

Page 1338, lignes 22, 26, 29, 32, 36, 40, 43, 2e colonne, *au lieu de :* Eutyphron, *lisez* Euthyphron.

Page 1346, lignes 41, 47, 1re colonne, *au lieu de :* Gordien, *lisez* Gallien.

Page 1346, ligne 68, 1re colonne, *au lieu de :* quarante-huit ans, *lisez* soixante-huit ans.

Page 1630, ligne 20, 2e colonne, *au lieu de :* Counos, *lisez* Connos